

---

# LE DIVORCE : LES DONNEES BIBLIQUES

---

J O H N M U R R A Y

---



COLLECTION  
**ALLIANCE**

© Pour la préface  
Les Editions Sator, 1992  
11 Route de Pontoise  
95540 Méry-sur-Oise (France)

© Pour le texte de John Murray  
La Revue Réformée  
33 avenue Jules-Ferry  
13100 Aix-en-Provence (France)

Traduit de l'américain par E. Trocmé et L. Turner  
Adaptation française de P. Marcel  
Révision: Les Editions Sator

Publié avec le concours de  
l'Eglise Chrétienne Réformée du Québec

Sauf mention contraire, les citations de textes bibliques sont extraites de la  
*Nouvelle Version Second Révisée, dite Bible à la Colombe.*

Imprimé en Grande-Bretagne

Dépôt légal: septembre 1992  
ISBN 2-7450-0354-X

**LE DIVORCE**  
**LES DONNEES BIBLIQUES**

par  
**John Murray**

**Avant-propos d'Henri Blocher**

Collection Alliance  
Les Editions Sator

## PRESENTATION DE LA COLLECTION

Quel chrétien, soucieux de la fidélité à l'Écriture, Parole de Dieu, et désireux en même temps de demeurer «dans le monde», ne s'est jamais senti écartelé entre les absolus lumineux de la Bible et les réalités en demi-teinte de la vie concrète? Refusant d'un côté de transiger avec la vérité biblique et de l'autre de renoncer au monde, la Collection Alliance se propose de faire le pont entre les deux allégeances qui caractérisent notre humanité: Dieu et sa création. Car le Seigneur lui-même a entrepris une telle démarche en faisant alliance avec les hommes qui se confient en lui.

La Collection abordera ainsi, au moyen de six titres par série, des sujets variés touchant à l'éthique, à l'art, à la philosophie, à l'histoire, à la psychologie et à la relation d'aide ainsi qu'à l'étude directe de la Parole de Dieu. Elle tentera de trouver une voie médiane entre la technicité des livres d'érudition et la facilité des ouvrages de vulgarisation pour être accessible au plus grand nombre sans que cela nuise à la réflexion. Souvent la Collection s'intéressera à des questions brûlantes, suscitant bien des débats. Les positions prises par les différents auteurs seront donc parfois sujettes à la discussion, mais toujours émises avec ce désir ardent d'aimer Dieu et de suivre sa Parole, guide certain qui nous conduit dans les chemins de l'alliance.

## TABLE DES MATIERES

### AVANT-PROPOS par HENRI BLOCHER

*Sur le divorce:  
pour un discernement chrétien aujourd'hui*

«Points de repère» .....	2
John Murray: le théologien .....	4
La tradition catholique .....	5
L'héritage protestant .....	6
La pensée de John Murray .....	9
La clause d'exception .....	10
Les directives d'1 Corinthiens 7 .....	13
L'être et le bien-être du mariage .....	14
Les deux «faces» du lien conjugal.....	16

### LE DIVORCE: LES DONNEES BIBLIQUES

INTRODUCTION .....	21
I. L'ANCIEN TESTAMENT. Deutéronome 24.1-4 .....	23
La lettre de divorce .....	29
La chose inconvenante .....	30
La souillure et l'horreur .....	33
Conclusion .....	36

II. L'ENSEIGNEMENT DE JESUS-CHRIST .....	39
Matthieu 5.31-32 .....	39
Matthieu 19.3-8 .....	49
Matthieu 19.9 .....	54
Marc 10.2-12; Luc 16.18 .....	65
III. L'ENSEIGNEMENT DE PAUL .....	79
1 Corinthiens 7.10-15 .....	79
Romains 7.1-3 .....	104
IV. CAS PRATIQUES .....	121
Les droits de la femme .....	121
Le droit au remariage .....	123
Séparation sans dissolution .....	128
Divorce ecclésiastique .....	132
Cas particuliers .....	136

## AVANT-PROPOS

# SUR LE DIVORCE: POUR UN DISCERNEMENT CHRETIEN AUJOURD'HUI

par Henri Blocher .

Banal et paresseux: alors qu'on met la «crise» à tant de sauces, reprendre le terme pour le *mariage* paraît d'une affligeante facilité. Quel autre, pourtant, conviendrait mieux? La plus vieille institution du monde, l'institution matrimoniale partout attestée sous des formes diverses, passe par une phase *critique* sans précédent. Le taux de nuptialité se stabilise seulement, après des lustres de baisse continue. La courbe des *divorces*, surtout, décolle comme un *jet*: après une progression lente et douce depuis la loi Naquet qui l'établissait en France (27 juillet 1884), les statistiques du divorce se cabrent autour de 1970-1972; le nombre double en dix ans; on a calculé qu'une croissance maintenue au même rythme qu'entre 1970 et 1978 aurait conduit en l'an 2000 à des divorces aussi nombreux que

les mariages<sup>1</sup>! Malgré un ralentissement, le total augmente encore; «on estime que près d'un mariage sur trois est dissous par divorce»<sup>2</sup>. La mutation des moeurs amorcée en 1965 ne semble pas avoir eu de pareille dans l'histoire, pour l'échelle et la rapidité du changement.

Les facteurs techniques et sociaux se sont entrelacés avec l'évolution des mentalités, pour fragiliser le mariage<sup>3</sup>. Synergie de l'infrastructure matérielle et de l'idéologie. La démographie a pesé lourdement, surtout par l'allongement de la vie: les divorces, à certains égards, jouent le rôle des veuvages d'autrefois, ramenant à des valeurs comparables la durée moyenne de la vie commune. Mais quelles que soient les causes diverses, l'effet se fait sentir, et il touche les Eglises. Elles ne peuvent pas ne pas s'en préoccuper. «Hommes frères, que ferons-nous?»

### «Points de repère»

Prise dans les tourbillons d'une révolution morale, l'intelligence a d'abord besoin de points de repère inébranlables. Seuls, ils lui permettent le discernement sans lequel il n'est pas d'authentique responsabilité. Le croyant, qui s'attache à Jésus-Christ grâce au témoignage de l'Écriture sainte, sait qu'il ne trouvera nulle part ailleurs l'orientation dont il a besoin. Dans la phase critique évoquée plus haut, face à la multiplication des divorces, divorcé peut-être lui-même, tenté ou menacé de le devenir, qu'il scrute l'Instruction divine pour y trouver révélées

1. Alain Zwillling, «Le Mariage en France actuellement. Notes démographiques et sociologiques sur la conjugalité», in Jean Baubérot et al., *Couples d'aujourd'hui. Réflexion protestante* (Paris: les Bergers & les Mages, 1983) p.25.

2. Mireille Delmas-Marty, Catherine Labrusse-Riou & Pierre Sirinelli, *Le Mariage et le divorce* (coll. *Que sais-je?* 1462; Paris: P.U.F., 1988<sup>3</sup>) p.68.

3. Voir le numéro 16 de *Fac-Réflexion* (avril 1990) avec des contributions du doyen Jean Carbonnier, Frédéric de Coninck, et al. Egalement l'admirable ouvrage d'Evelyne Sullerot, *Pour le meilleur et sans le pire* (Paris: Fayard, 1984), en particulier pp.91ss.



la Volonté et la Sagesse du Créateur! Sur le lien du mariage et son éventuelle rupture, ces sujets qui tiennent à l'essentiel de l'humain, seul un discernement *biblique* peut aider sûrement.

Mais la tâche est délicate. L'enseignement biblique sur la question est assez succinct, peu systématique, épars dans des contextes divers. De fortes pressions et tractions s'exercent sur le lecteur pour le faire dévier à droite ou à gauche. Il faudrait être myope aujourd'hui pour ne pas voir les influences qui portent au *laxisme*. L'hédonisme, ou culte du plaisir, dont les publicitaires se font les inlassables évangélistes, fait regimber contre la discipline. L'individualisme, teinté d'anarchie, rend insupportable l'idée même d'un droit de regard de la société ou du magistrat, comme d'une loi divine qui ait quelque précision contraignante. Quand la tendance pousse moins loin, et revêt une forme un peu plus ancienne, c'est celle d'un idéalisme romantique également rebelle à l'institution. De l'autre côté, cependant, des forces réelles favorisent le *rigorisme*. La contresexualité, comme l'appelait le Dr Hesnard<sup>4</sup>, fait partie des puissances de l'inconscient. Le paganisme naturel tend à diviniser le sexe: le sur-investissement sacré se manifeste aussi bien dans la débauche culturelle que dans son contraire, dans le tabou du sexe, l'ascétisme, les exigences excessives quant au mariage. D'un point de vue plus sociologique, on peut soupçonner les mécanismes qui renforcent le pouvoir clérical. Si l'hédonisme individualiste des post-modernes fait glisser à gauche, ces facteurs opposés tirent à droite. Le *climat* biblique nous semble remarquablement pur des symptômes du laxisme et du rigorisme, libre de la dureté fanatique et de la complaisance du démagogue. Mais encore faut-il le respecter, le «respirer», quand on étudie effectivement les textes.

---

4. A. Hesnard (qui fut Président de la Société française de Psychanalyse) *La Sexologie* (coll. *Petite Bibliothèque Payot* 31; Paris: Payot, 1962) chap.6 et *passim*.

## John Murray: le théologien

L'ouvrage de John Murray sur *le Divorce* demeure un classique à cet égard. Non seulement il met en oeuvre une exceptionnelle compétence quant au dogme et la philologie, mais il donne l'exemple d'un sobre équilibre dans l'attitude. L'Écossais John Murray (1898-1975), professeur de théologie systématique à Philadelphie pendant trente-six ans, est l'une des figures-phares de la pensée réformée orthodoxe au vingtième siècle<sup>5</sup>. Systématicien, il s'est attaché plus que ses collègues à l'exégèse: jusqu'à écrire un majestueux commentaire sur l'Épître aux Romains (vol.1, 1959; vol.2, 1965). L'éthique était de son domaine, témoin son livre toujours précieux, *Principes de conduite* (1957). Il savait associer une grande fidélité à sa tradition (non sans pointes d'originalité) et une finesse rare, le sens de nuances presque imperceptibles. On le voit bien dans *le Divorce* où cette finesse, jointe à la rigueur et la prudence, se montre à chaque page. Parfois, à notre avis, jusqu'à l'excès: il refuse de déclarer illégitime le remariage d'une personne divorcée après adultère, car il suit la logique des textes (nous en sommes d'accord), mais il a scrupule aussi de le déclarer légitime, faute d'un verset explicite, et il interdit la bénédiction nuptiale (pp. 127s.). Nous estimons cette hésitation superflue; en l'absence d'une déclaration expresse, la logique de la doctrine suffit, surtout dans le sens de la grâce, de la permission. Mais nous saluons le soin scrupuleux de John Murray, qui mérite d'être pris pour modèle.

Comme John Murray plonge sans délai dans l'étude minutieuse, et passablement érudite, des passages-clés, nous proposons de *situer* la position qu'il adopte, et d'y ajouter quelques considérations plus générales.

---

5. Voir le numéro spécial d'hommage à John Murray de la revue *Banner of Truth* 143-144 (1975).

Dans le débat qui oppose traditionnellement la thèse *catholique* (en partie reprise par quelques protestants et anglicans évangéliques) et la thèse *protestante*, défendue par les Réformateurs, John Murray opte résolument pour la seconde; mais il le fait avec tant de prudence qu'il en donne, sans doute, une des versions les plus strictes.

### La tradition catholique

Pour la théologie catholique et son droit canon, le mariage de deux baptisés est un *sacrement*, parce qu'il est la figure de l'union du Christ et de l'Eglise, et produit, comme sacrement, la grâce de l'union des conjoints; du coup, il est *physiquement indissoluble*. Le lien conjugal est indestructible quoi que fassent les époux<sup>6</sup>. Un vrai divorce est impossible. Seul un divorce «imparfait» est admis, séparation de corps, dite séparation «pour la table et le lit» - ce qui exclut tout remariage. Si on poursuit l'enquête, cependant, on apprend que l'impossibilité absolue du divorce ne vaut que pour le mariage légitime *ratifié et consommé*, c'est-à-dire conclu entre deux baptisés et suivi de l'union charnelle. Le pape peut dissoudre tout mariage, même consommé, quand l'un des conjoints, au moins, n'est pas croyant, (à son jugement, bien sûr): il fait jouer le *privilège paulin*, ainsi nommé par référence à 1 Corinthiens 7.15; le pape use de son droit alors même que l'époux non-croyant «consent à mener en paix la vie commune et à laisser le converti remplir ses devoirs religieux»<sup>7</sup>(ce qui paraît contraire à 1 Co 7.12-13). Le pape peut encore dissoudre, en vertu du *privilège pétrinien*, tout mariage ratifié (le sacrement a été célébré) qui n'a pas été consommé; la chose est même automatique dans ce cas si l'un des conjoints fait une profession reli-

6. Sur la position catholique, Pierre Adnes, *Le Mariage* (coll. *Le Mystère chrétien*; Tournai: Desclée, 1963<sup>2</sup>).

7. *Ibid.* p.174.

gieuse solennelle (s'il entre dans les ordres). Le tribunal du souverain pontife prononce, en outre, des annulations. John Murray, qui consacre quelques paragraphes à la polémique, exploite ces «aménagements» du droit comme autant de défauts de la cuirasse romaine...

### L'héritage protestant

Les anglicans et protestants évangéliques qui penchent, sur le divorce, du côté catholique, rejettent, bien sûr, lesdits aménagements, et ne souscrivent pas, en général, à la conception sacramentelle du mariage. Ce qu'ils retiennent, c'est l'indissolubilité physique du lien conjugal, et, donc, l'interdiction de tout remariage si un divorce a eu lieu. Ils comprennent les paroles de Jésus-Christ dans ce sens: tout nouveau mariage est un adultère puisque le lien conjugal du premier subsiste<sup>8</sup>. Il leur arrive de s'agacer très fort de l'argumentation méticuleuse de John Murray contre leur option<sup>9</sup>.

La Réforme du seizième siècle a renoué avec l'interprétation préservée par l'orthodoxie orientale (Eglise grecque et russe), et qui s'appuie sur la clause d'exception en Matthieu 5.32 et 19.9: *sauf* en cas d'inconduite sexuelle, de «fornication». Luther a suivi Erasme, et après lui les autres Réformateurs ont fait de même, en comprenant que le Seigneur permettait le divorce après un si grave péché, et, du même coup, le remariage. L'indissolubilité n'était plus physique, mais *morale* - de même que la vie humaine est inviolable (l'homicide est un péché, mais il n'est que trop pos-

8. Voir, p. ex., Mark Geldard, «Jesus' Teaching on Divorce», *Churchman* 92 (1978) pp.134-143. A l'heure actuelle, les deux avocats les plus connus de cette position sont l'anglican Gordon Wenham et l'Américain William Heth.

9. Roger Barilier s'emporte jusqu'à reprocher à Murray «un langage plus mosaïque que chrétien, plus juridique que spirituel», «L'Écriture et la discipline des mœurs», dans Paul Wells, sous dir., *Dieu parle! Etudes sur la Bible et son interprétation* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1984) p.109 n.19.

sible physiquement!). Le Christ n'a pas posé une proposition de fait: «L'homme ne parviendra jamais à séparer ce que Dieu a uni», mais il a prescrit: «Que l'homme ne sépare pas...» Simultanément, la Réforme récusait toute sacramentalité du mariage: cette institution relève des ordonnances de la création, elle appartient à la sphère séculière, elle est placée sous la garde de l'autorité civile.

Des différences apparaissent, cependant. Tous sont prêts à ajouter au motif de la fornication, légitimant un divorce, l'abandon par le conjoint non-croyant, techniquement dénommé «désertion malicieuse»: «le frère ou la soeur n'est pas lié en pareil cas» (1 Co 7.15) et peuvent donc se remarier. Que faire si ce conjoint se dit croyant (en particulier catholique)? Luther tranche très net: un mauvais chrétien équivaut à un païen<sup>10</sup>. Calvin se montre plus strict dans son enseignement, mais il permet au Marquis de Vico de divorcer de sa femme catholique qui refuse de le suivre<sup>11</sup>. Plusieurs, raisonnant par analogie, ajoutent d'autres causes avec semblable portée: Luther lui-même, en 1522, le refus du devoir conjugal<sup>12</sup>; Mélanchthon, les mauvais traitements; Bucer serait allé encore plus loin<sup>13</sup>. Du côté réformé, Henri Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, considère que la fornication et la désertion mentionnées par l'Écriture définissent une catégorie pour toutes les atteintes graves à la loi du mariage<sup>14</sup>. David Clyde Jones a récemment montré que cette compréhension large est bien attestée chez les

10. *De la Captivité babylonienne de l'Église*, trad. par René Esnault, dans les *Œuvres*, t.II (Genève: Labor & Fides, 1966) p.244: «Je suis incapable, pour ma part, de faire la moindre discrimination entre un cas et l'autre». Voir Adnes, *op. cit.*, p.97.

11. Edition, par Jules Bonnet, des *Lettres françaises de Jean Calvin*, [Paris, 1854] vol. II, p.207 note.

12. *De la vie conjugale*, trad. Albert Greiner, dans les *Œuvres*, t.III (Genève: Labor & Fides, 1963) pp.238s. Voir Adnes, *op. cit.*, p.97.

13. *Ibid.*

14. Cité par David Clyde Jones, «The Westminster Confession on Divorce and Remarriage», *Presbyterion* 16 (1990) p.38, qui se réfère à *l'Etat chrétien de mariage* (1541) et les *Décades*.

puritains, et, plus récemment, chez une autorité comme Robert L. Dabney. Sur les causes légitimes de divorce, il écrit:

Bien que la tentative manque de sagesse de dresser une liste exhaustive de tels péchés, il est clair que certaines violations de l'alliance matrimoniale constituent l'équivalent moral de l'adultère: un mari qui contraint sa femme d'avorter; une femme qui avorte à l'insu de son mari; un mari qui bat sa femme ou ses enfants de façon habituelle. Tous ces actes atteignent le coeur de la relation de mariage. L'adultère, celui qui abandonne le conjoint, le violent invétéré, se rendent pareillement coupables de trahison choquante à l'égard du compagnon ou de la compagne. Par leurs actes, ils répudient délibérément l'union en une seule chair de l'alliance matrimoniale, et fournissent ainsi un juste motif de dissolution du lien conjugal<sup>15</sup>.

L'anglican britannique Roger T. Beckwith, le meilleur connaisseur de la littérature juive ancienne, donne pour exemples «la cruauté perverse, la désertion pendant plusieurs années, l'adultère, le refus de pourvoir aux besoins d'une femme avec de petits enfants, l'opposition délibérée aux décisions raisonnables du mari sur des points importants»<sup>16</sup>. Ces divers auteurs sont tous orthodoxes, soucieux de respecter l'autorité de l'Écriture. Foissonnent aujourd'hui des auteurs libéraux beaucoup plus larges encore, prêts à justifier le divorce «si l'amour est mort» et qui n'imaginent même pas qu'un scrupule gêne le remariage.

---

15. *Ibid.* (Jones).

16. Dans une lettre à John R.W. Stott, qui la cite dans son article «The Biblical Teaching on Divorce», *The Churchman* 85 (1971) p.167. Stott est plus strict; voir «Le mariage et le divorce», *Le Chrétien et les défis de la vie moderne* vol.2 (Méry-sur-Oise: Les Editions Sator, 1989) ch.14, pp.169-203.

## La pensée de John Murray

John Murray imite la prudence de Calvin, et reste même en retrait par rapport au réformateur français. La permission de Jésus-Christ concerne exclusivement les cas de fornication; Murray parle le plus souvent de l'adultère, alors que l'adultère, il le sait bien (p. 43), n'est qu'une espèce dans le genre «fornication», c'est-à-dire la catégorie de tous les rapports sexuels illécites. Murray hésite sur la légitimité du remariage du divorcé «coupable». Selon lui, également, la désertion malicieuse n'autorise le divorce que pour les couples mixtes, croyant/non-croyant. Notons, cependant, qu'il envisage le cas d'un croyant si pervers que sa «désertion peut, en fait, être considérée comme un reniement de la foi chrétienne» (p. 102, n. 14); et il a la sobre finesse de ne pas exiger que le motif de l'abandon soit religieux. Certains, en effet, ajoutent cette exigence que le texte (1 Co 7) ne comporte pas. L'extension du principe paulinien aux «mauvais chrétiens» paraît suivre de la règle de Jésus: si ton frère «refuse d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un publicain» (Mt 18.17); *pour la discipline ecclésiale*, cette assimilation résout l'ambiguïté (même si le frère déviant est encore considéré comme un frère à d'autres points de vue).

Comment John Murray établit-il par les textes sa position réformée prudente? Il part de la prescription mosaïque sur le billet de répudiation (Dt 24.1-4), et souligne qu'elle n'implique aucune approbation du divorce dans les cas visés par l'expression énigmatique «nudité de chose», traduite «quelque chose d'inconvenant, ou de honteux» - tout juste une tolérance (Murray donne-t-il ici toute sa force au verbe «permettre» utilisé par Jésus en Mt 19.8?). Le Christ abroge pour ses disciples cette permission un peu floue, comme aussi la peine capitale en châtiment de l'adultère. Il commande que le mariage ne soit pas dissous du vivant des conjoints: c'est la loi simplement énoncée

plusieurs fois (Mt 19.6; Mc 10.9; Rm 7.2; 1 Co 7.10). Il affirme que le lien conjugal subsiste suffisamment à travers les répudiations courantes parmi les Juifs (par exemple, pour un oeuf mal cuit) pour que le remariage soit un adultère (Mc 10.11s; Lc 16.18; peut-être Rm 7.3). Mais Jésus-Christ ajoute une clause d'exception, qui porte à la fois sur la permission du divorce et celle du remariage: le cas de fornication (en Mt 5.32 et 19.9). Ce péché est si grave qu'il permet la dissolution du lien conjugal; disposition qui remplace la mort stipulée pour le coupable dans l'Ancien Testament. La version de Matthieu ne contredit pas les autres, car on peut très bien énoncer un principe général sans entrer dans les détails, et préciser les exceptions une autre fois. Entre les passages de Matthieu, de Marc et des épîtres, les questions posées ne sont pas tout à fait identiques et les visées diffèrent. Murray estime que Paul n'envisage pas le cas d'adultère quand il s'adresse aux époux chrétiens de Corinthe (en 1 Co 7.10s) parce qu'il vient de leur prescrire les remèdes contre la tentation (pp. 81s.).

Avec force, John Murray combat la conception que doivent adopter les tenants de la thèse «catholique», à savoir celle du divorce imparfait, de la séparation «de la table et du lit» sans remariage. Il souligne qu'elle était entièrement inconnue des Juifs, et ne laisse aucune trace dans l'Écriture (1 Co 7.11 suppose autre chose, une séparation qu'on espère provisoire, pour deux chrétiens en communion avec l'Église). La nécessité de recourir à cette conception bâtarde montre qu'on est sorti des perspectives bibliques.

### **La clause d'exception**

L'étude des clauses matthéennes d'exception est menée de façon serrée - c'est là que se prend l'aiguillage. Murray examine avec soin les solutions rivales et fait apparaître leur manque de



plausibilité. Malheureusement, il n'a pas eu l'occasion d'affronter une interprétation assez répandue, au moins sur le continent européen. Esquissée seulement au siècle dernier, celle-ci a dû sa fortune aux PP. F. Prat et J. Bonsirven, et rallié des protestants (comme Pierre Bonnard): elle voit sous le mot *fornication* les unions licites pour les païens (Grecs et Romains) mais jugées incestueuses par les Juifs, parce qu'elles étaient contractées à des degrés de parenté exclus par Lévitique 18. L'argument le plus fort est que le même mot aurait ce sens en 1 Corinthiens 5.1, à propos du Grec qui avait épousé la femme de son père, et dans le décret du Synode de Jérusalem, Actes 15.20,29; 21.25. Mais l'hypothèse ne va pas sans difficulté. Quant au texte de Paul, on observe aussitôt que la fornication (impudicité) dénoncée «ne se rencontre pas même chez les païens»: il ne s'agit donc pas d'une union licite pour la coutume grecque! Nous sommes enclin à recevoir le sens proposé par Bonsirven *et al.* pour le décret des Actes, parce que le contexte le favorise; certains rabbins, en effet, appelaient avec mépris «fornication» certains mariages païens qui les choquaient. Mais un sens possible dans un contexte donné n'est pas forcément un sens plausible dans un autre. En Matthieu 5 et 19, rien ne suggère que la différence entre le droit juif et le droit païen sur les degrés de consanguinité prohibés soit à l'arrière-plan. Du point de vue linguistique, l'usage rabbinique envisagé n'appartient même pas à la gamme des sens habituels du terme (le champ sémantique); c'est plutôt l'effet d'une figure de style, le *transfert* d'un mot péjoratif sur une pratique dont ce n'est pas le nom «normal», mais que l'on veut stigmatiser (c'est le contraire de l'euphémisme, un «kakophémisme»). Pour fonctionner, une telle figure de style requiert l'appui d'éléments contextuels - comme elle n'en trouverait aucun dans Matthieu 5 et 19. Au contraire, les débats entre l'école pharisienne de Hillel (fort majoritaire et laxiste) et celle de Shammaï (plus stricte, n'admettant que le cas de fornication) sur la «nudité de chose»

de Deutéronome 24.1 autorisant le divorce, ne rendaient possible qu'une seule compréhension des paroles de Jésus par ses auditeurs: pour eux, il devait être évident qu'une clause d'exception indiquait un motif de divorce légitime! (Ce qui n'enlève pas son originalité à la position de Jésus par rapport à celle de Shammaï.) On peut aussi objecter à la nouvelle solution «rabbinique-catholique» (d'ailleurs rejetée par le fameux bibliste dom Jacques Dupont) qu'une union incestueuse donnerait lieu, non pas à la répudiation, mais à l'annulation. Ecartée cette thèse, repoussés les efforts pour torturer la syntaxe, reste l'interprétation défendue par John Murray.

D'autres considérations enrichiraient la lecture de Matthieu 5, sans remettre en cause le résultat obtenu. Les remarques de Christiane Dieterlé, qui exhorte opportunément à «ne pas isoler une exigence éthique de la visée d'ensemble», éclairent avec fraîcheur le développement du Sermon sur la montagne<sup>17</sup>. Elle remarque la similitude de structure dans le traitement du meurtre et celui de l'adultère: Jésus-Christ redéfinit le péché, puis illustre chaque fois doublement. L'adultère ne se réduit pas à ce qu'en ont fait les docteurs juifs, désireux de se garantir un vaste champ de permission. Il y a déjà adultère dans le «regard de l'homme pour posséder une femme»<sup>18</sup>: c'est la première extension que fait apparaître Jésus; il y a encore adultère, seconde extension, dans cette pratique du divorce dont les pharisiens étaient si fiers... «Si on ne peut pas s'appropriier - fût-ce par le regard - une femme qui n'est pas la sienne (v.28), on ne peut pas non plus se considérer comme le propriétaire de sa propre femme au point de la répudier comme bon il semble (v.32)»<sup>19</sup>. Jésus déplace la responsabilité, que les pharisiens fai-

---

17. Christiane Dieterlé, «Note biblique sur la relation conjugale. Du texte à son interprétation: questions de méthode», dans *Couples d'aujourd'hui*, op. cit., p.171; toute l'étude, pp.157-174, malgré des points de désaccord, nous a semblé remarquable.

18. *Ibid.* p.160.

19. *Ibid.* p.161.

saient reposer sur la femme, et fait ressortir (comme en Mt 18.6ss.) «la responsabilité qu'on peut avoir dans les fautes d'autrui»<sup>20</sup>. C'est ce changement d'optique qui est décisif, le verset 32, en Matthieu 5, relevant de la même réinterprétation que les versets 22, 39, 44<sup>21</sup>.

### Les directives de 1 Corinthiens 7

Venant aux directives de l'apôtre Paul aux Corinthiens, John Murray en affirme justement l'autorité et la pleine inspiration. Puis il n'a pas de peine à montrer que la déclaration formelle «le frère ou la soeur ne sont pas liés» (1 Co 7.15, à rapprocher de v.39) comporte naturellement la liberté de se remarier. Pour éviter toute contradiction entre Paul et Jésus, Murray met en avant la différence entre «répudier» (que Jésus interdit sauf en cas de fornication) et «être abandonné» (situation que traite l'apôtre). Peut-être gonfle-t-il artificiellement l'importance de cette distinction, qui n'est plus si facile à faire dans la complexité des relations conjugales perturbées... L'enjeu est le suivant: si l'on tend à opposer, comme Murray, les deux situations, on n'admettra comme lui que deux exceptions à la règle d'indissolubilité; si l'on tient les deux situations pour proches, la liberté qu'a prise l'apôtre d'ajouter une exception à celle de Jésus devient un modèle possible. Si Paul, inspiré par Dieu, a compris que la clause formulée par le Seigneur désignait, non pas la seule exception, mais l'exception-type, et qu'il en a citée une autre, analogue, nous avons le droit de chercher d'autres analogues. Comme l'ont fait Luther, Bucer, Bullinger...<sup>22</sup> Tentés par le laxisme contemporain, nous ne serons jamais trop prudents en cette matière; pourtant, il semble que nous puissions aller un

20. *Ibid.*

21. *Ibid.* p.163.

22. C'est la logique clairement prônée par Jones, *op. cit.*, pp.36s.

peu plus loin que John Murray dans la voie de l'analogie, en n'excluant pas les atteintes très graves à la relation conjugale.

Là encore, il est bienfaisant d'observer la révolution, et la guérison, du regard qu'opère l'enseignement biblique. Christiane Dieterlé sait commenter l'extraordinaire verset 4 (de 1 Co 7):

On peut lire là une suite (et fin?) de l'histoire de la propriété dont nous avons suivi la trace précédemment: non seulement on n'a pas à s'approprier une femme qui n'est pas à soi, mais encore on n'est pas propriétaire de sa propre femme, et - pour comble - on n'est pas propriétaire de son propre corps<sup>23</sup>.

Si légitime, et nécessaire, que soit la casuistique - n'ayons pas peur du mot, Jésus lui-même en a fait - elle devient mortelle si elle rend insensible au Souffle de la Parole!

### **L'être et le bien-être du mariage**

Dans l'espoir d'échapper à cette perversion, ou pour éviter que les arbres de l'exégèse ne cachent la forêt d'un enseignement biblique global, nous ferons part encore de quelques remarques de portée plus générale.

La doctrine du divorce dépend, à l'évidence, de celle du mariage. Sans pouvoir ici développer cette dernière<sup>24</sup>, nous suggérons que les données de l'Écriture sur le mariage et le divorce ne composent un tableau cohérent qu'une fois distingués deux

---

23. Chr. Dieterlé, *op. cit.*, p.174 n.24. Sur le chapitre, on peut rappeler l'éclairant ouvrage de Jean-Jacques von Allmen, *Maris et femmes d'après saint Paul (Cahiers théologiques 29; Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé, 1951)*.

24. Nous avons risqué un essai, «Clartés sur le mariage», *Ichthus* 57 (déc. 1975) pp.6-12, réimprimé ailleurs depuis; voir le bel article d'Yves Darrigrand, «Le Mariage», *Pour la Vérité* 33 (novembre 1984) pp.2-5, et le livre brillant et solide d'Eric Fuchs, *Le Désir et la tendresse. Sources et histoire d'une éthique chrétienne de la sexualité et du mariage* (Genève: Labor & Fides, 1986).

«niveaux». Il y a l'être du mariage, et il y a son bien-être. Il y a la définition qu'il faut respecter pour que le mariage soit valide, et il y a le voeu de Dieu pour le mariage, qu'il faut honorer pour que le mariage soit réussi. Pour qu'il y ait mariage, c'est le minimum nécessaire et suffisant, il faut qu'un homme et une femme s'engagent librement, avec la sanction de l'autorité publique, à mener vie commune et s'unir sexuellement; dès que ces conditions sont remplies, le lien conjugal existe aux yeux de Dieu. Mais le voeu du Créateur va bien au-delà, que la méchanceté du coeur pécheur empêche si souvent de se réaliser. Pour le couple constitué, Dieu souhaite, et commande: que l'union ne soit jamais dissoute, sinon par la mort; qu'elle soit unique (non polygame); qu'elle soit spirituelle en même temps que charnelle, l'union des coeurs en même temps qu'union des corps. Le bien-être du mariage, et sa réussite, sont à ce prix. Mais ce voeu peut n'être pas honoré. Le lien conjugal subsiste même dans la mésentente. L'Ancien Testament ne classe pas la polygamie sous la rubrique «fornication»; apparemment, le mariage demeure valide malgré l'écart par rapport à l'intention divine. Le lien conjugal, noué pour la vie, peut être rompu, par le grand malheur du péché des conjoints. Le divorce, que Dieu déteste (Ml 2.16), peut se produire parce que le «niveau» du voeu de Dieu se distingue de celui de la validité, du droit minimal du mariage.

La distinction que nous proposons répond à la fonction du mariage comme *figure* de l'alliance du Seigneur avec son Eglise. Que la figure ressemble le plus possible à l'Original, tel est le voeu! Que le mariage soit indissoluble comme l'est, pour l'éternité, l'alliance de la grâce divine! Mais l'image terrestre reste inférieure à son original. Que le voeu ne se réalise pas, trop souvent du moins, rappelle la différence entre l'Archétype et ce qui demeure, après tout, simple figure.

En même temps, il faut reconnaître que l'être et le bien-être ne se séparent pas tout à fait. Des attaques dures et répétitives contre le bien-être menacent finalement l'être lui-même. Comme partout dans la sphère du vivant, on constate des effets de «seuil»: au-delà d'un certain seuil d'accumulation ou d'intensité, on passe dans une autre catégorie. C'est pourquoi il est difficile de décider très exactement des causes légitimes de divorce, du stade auquel la lésion infligée au lien conjugal autorise sa dissolution.

### Les deux «faces» du lien conjugal

Pour ainsi parler, nous devons aussi attribuer deux «faces» au lien conjugal: il y a le lien légal ou formel, et le lien matériel ou ontologique (quant à l'être). La logique de Jésus-Christ nous impose cette distinction: la femme répudiée pour un motif rivole (l'oeuf mal cuit) n'est plus liée par le lien légal (sa suppression, c'est la répudiation même), mais elle devient adultère si elle se remarie parce que le lien matériel-ontologique subsiste. Au contraire, les péchés de fornication et de désertion endommagent à tel point le lien matériel qu'il n'est plus nécessairement coupable de trancher *alors* le lien formel. Le divorce est légitime comme la sanction légale du coup mortel porté au mariage par la faute précédente.

Si le Christ attire l'attention sur le péché de fornication, ce n'est pas qu'elle soit, dans l'échelle des péchés (s'il en existe une) le plus abominable. La raison semble que la fornication concerne le *spécifique* de l'institution matrimoniale: ce n'est pas n'importe quelle alliance ou contrat que concluent les époux, mais *pour s'unir sexuellement*, dans le seul cadre où l'union soit approuvée de Dieu. Toutes les sociétés, ou presque, ont ressenti l'importance de cette union, au centre du mariage, et sans doute parce que la reproduction s'opère par son moyen! La survie du

groupe, du genre humain, est en jeu! Mais l'Écriture suggère davantage: il semble y avoir un mystère de la sexualité, tel que l'union marque les personnes profondément et les lie entre elles; c'est la portée des paroles de Paul sur l'union avec une prostituée (1 Co 6.16), et ce péché comme unique, «contre le propre corps» (1 Co 6.18). En liaison, sans doute, avec le rôle de la sexualité comme noeud de la relation avec autrui et de l'union de l'âme et du corps, l'union charnelle crée dans le mariage un lien matériel-ontologique. C'est, pensons-nous, le propre de l'institution matrimoniale de combiner le mystère efficace de la sexualité et la liberté responsable, donc juridique - d'où les deux faces du lien conjugal<sup>25</sup>. Le mariage est ainsi un remarquable accomplissement de l'humain.

Les lignes tracées font un dessin cohérent. Elles permettent de rassembler les textes de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Et cette considération renforce la thèse issue des Réformateurs et défendue par John Murray, face à l'interprétation «catholique». Toute lecture, en effet, qui risque d'opposer le Dieu du Nouveau Testament à l'Ancien est suspecte. Or on comprendrait mal que le Dieu et Père de Jésus-Christ ait toléré (permis) tant de divorces et de remariages sous l'Ancienne Alliance si réellement le lien matériel-ontologique du premier mariage était demeuré indestructible, et toutes les autres unions, des adultères constamment renouvelés. C'est assez qu'il ait concédé à la dureté du coeur une désignation floue, qui a laissé se produire des divorces sans motif suffisant, le lien conjugal étant détruit par l'adultère après et non avant! Mais on

---

25. Le droit romain privilégiait le consentement juridique, et le droit germanique l'union des corps, la *copula carnis*; les deux traditions se sont rencontrées dans la chrétienté, le fondateur du droit canon, Gratien, avec l'école de Bologne à sa suite, maintenaient la seconde. Il en est resté la possibilité de dissoudre un mariage non consommé, même s'il a été ratifié, et l'annulation pour impuissance. Voir Adnes, *op. cit.*, pp.77ss. Notre réflexion accorde plus de poids à ce point de vue que John Murray ne semble le faire (p.110s.). Luther, *De la captivité babylonienne*, *op. cit.*, pp.241ss, enseigne avec force que l'impuissance légitime la séparation et le remariage.

n' imagine pas une tolérance allant beaucoup plus loin. Le modèle doctrinal proposé, sans nier le changement apporté par le Christ, a l'avantage de soutenir la continuité des deux Testaments.

Sans glisser dans une prédication à la guimauve, d'un sentimentalisme qui se prend pour la grâce, on remarque aussi que ce modèle laisse grand ouverte la porte à la Guérison, par la bonté compatissante de Dieu et la puissance de la rédemption, de la vie humaine blessée. Même après faute et divorce, le Dieu du pardon et de l'espérance peut bénir un nouveau mariage. La fermeté des prescriptions bibliques comme leur souplesse nous sont bienfaisantes. Nous y lisons le réalisme miséricordieux du Père céleste, et que ses commandements sont les vrais tuteurs de la vie.

*Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni! Que l'homme ne condamne pas ce que Dieu a permis! Que l'homme ne désespère pas de ce que Dieu veut guérir!*

**Henri BLOCHER**



**LE DIVORCE**  
**LES DONNEES BIBLIQUES**

## INTRODUCTION\*

La question du divorce a toujours intéressé et troublé l'Eglise, qu'on pense à l'Eglise dans le sens le plus étroit d'Eglise locale, ou dans son sens le plus général d'Eglise universelle. Le pasteur fidèle d'une Eglise locale peut se féliciter de son sort s'il ne se trouve pas plongé dans les difficultés qu'entraînent le divorce et la séparation des époux. L'étude de la question nous montre aussi qu'il existe des différences fondamentales d'interprétation dans les diverses dénominations chrétiennes.

L'étude que nous entreprenons ne prétend pas résoudre toutes les questions qui peuvent se poser. Cependant, l'enseignement de l'Ecriture sera sans doute mieux compris si les passages essentiels sont analysés en corrélation les uns avec les autres, et si l'on essaie de mettre au premier plan l'étude réfléchie des données bibliques.

Le premier passage qui ait trait à la question est Genèse 2.23-24. Dès le commencement sont ainsi définies la nature et la base du mariage, et il est clair que le divorce, ou la dissolution du lien de mariage, ne peut être qu'une violation flagrante de l'institution divine. Lorsque le Seigneur rappelle ce passage, et l'institution qu'il confirme (Mt 19.4; Mc 10.7), il montre que le mariage est indissoluble par son origine et par son but. La rupture de ce

---

\* Le texte qui suit, publié premièrement par *La Revue Réformée*, a été traduit de l'américain par E. Trocmé et L. Turner, adapté en français par P. Marcel et révisé par les Editions Sator.

lien humain d'institution divine implique la rupture de la relation entre Dieu et l'homme. La violation de l'ordre de justice, de fidélité et d'amour, institué par Dieu pour régner dans les relations humaines, présuppose que l'homme a failli dans sa fidélité envers Dieu.

Cette fidélité a, de fait, été violée lors de la chute. Certes, la profanation du mariage ne fut pas l'occasion du péché: il s'introduisit par une autre voie. Mais, puisque péché il y a, on est conduit à se demander en quoi cette situation nouvelle, anormale, découlant du péché, influe sur l'état de mariage. Une situation complexe et variant selon les circonstances est créée par la présence de ce péché; puisque le péché profane toutes les relations humaines, il nous faut en envisager les conséquences sur la sainteté du lien conjugal. Dans son principe fondamental, ce lien est indissoluble; mais, du fait que le péché existe, le mariage ne peut-il pas, dans certaines conditions, être dissous avec la sanction et l'approbation de Dieu?

Ayant posé cette question, n'oublions pas que la situation générale qui nous y contraint est née du péché et qu'elle est soumise au jugement de Dieu. N'oublions pas non plus que les conditions particulières qui pourraient exiger ou justifier la dissolution du lien conjugal sont condamnées par Dieu. Cependant, même s'il est entendu que Dieu condamne l'état de péché et la situation particulière qui en découle et qui peut servir de base au divorce, il reste possible d'envisager que le droit de divorcer soit donné et institué par Dieu. Bien que les raisons du divorce résultent toujours du péché, il est pourtant concevable que Dieu permette le divorce pour ces raisons mêmes.

Les passages essentiels de l'Écriture sur lesquels repose l'enseignement biblique en cette matière sont: Deutéronome 24.1-4; Matthieu 5.31-32; 19.3-12; Marc 10.2-12; Luc 16.18; 1 Corinthiens 7.15; Romains 7.1-3. Notre exposé sera donc dans une large mesure consacré à l'étude de ces passages.

# CHAPITRE I

## L'ANCIEN TESTAMENT

### Deutéronome 24.1-4

Deutéronome 24.1-4 occupe une place unique dans l'Ancien Testament, car, seul, il contient une législation précise sur la question du divorce. Les références faites à ce passage, tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, confirment son importance dans l'économie de l'Ancien Testament (cf. Es 50.1; Jr 3.1; Mt 5.31; 19.7-8; Mc 10.3-5).

Le sens de ce passage a été obscurci, sinon faussé, par une traduction qui est acceptable, mais n'est nullement la plus défendable. En anglais, cette traduction a été adoptée par l'*Authorized Version*, sa révision britannique, et sa révision américaine. En français, cette traduction a été adoptée par la *Version Synodale*, la *Version Segond* et la *Bible dite à la Colombe* pour les traductions protestantes, par la *Version Crampon* et la *Version Maredsous* pour les traductions catholiques. Voici les termes de la *Bible à la Colombe*:

(1) Lorsqu'un homme aura pris et épousé une femme qui viendrait à ne plus obtenir sa faveur, parce qu'il aura trouvé en elle quelque chose d'inconvenant, il écrira pour elle une lettre de divorce et, après la lui avoir remise en main, il la renverra de sa maison. (2) Elle sortira de chez lui, s'en ira et pourra devenir la femme d'un autre homme. (3) Si ce dernier homme cesse de l'aimer, écrit pour elle une lettre de divorce et, après la lui avoir remise en main, la renvoie de sa maison; ou bien, si ce dernier homme qui l'a prise pour femme vient à mourir, (4) alors, le premier mari qui l'avait renvoyée ne pourra pas la reprendre pour femme après qu'elle a été souillée, car c'est une horreur devant l'Eternel, et tu ne chargeras pas d'un péché le pays que l'Eternel, ton Dieu, te donne pour héritage.

Le point essentiel qui, dans une telle traduction, doit retenir notre attention, c'est que la *protase*, c'est-à-dire la première partie du passage, sur quoi semble porter tout le reste, se trouve limitée à la première moitié du premier verset, en ces termes: «Lorsqu'un homme aura pris et épousé une femme qui viendrait à ne plus obtenir sa faveur, parce qu'il aura trouvé en elle quelque chose d'inconvenant...»; et que l'*apodose*, c'est-à-dire la proposition principale qui s'articule sur cette protase, commence déjà au beau milieu de ce premier verset: «Il écrira pour elle une lettre de divorce et, après la lui avoir remise en main, il la renverra de sa maison.» Le premier verset forme ainsi une phrase complète, qui semble se suffire à elle-même, tandis que les versets 2 à 4 semblent exprimer une disposition distincte de celle du verset 1.

En traduisant de cette manière le texte hébreu, il semble que nous ayons ici un *commandement* qui devient applicable dès que les conditions exprimées dans la première partie du verset sont remplies. Il est clair que c'est ainsi que de nombreux lecteurs ont compris ce passage, et ils en ont déduit que, dans l'Ancien Testament, le divorce était *prescrit* - et non seulement permis -

quand le mari trouvait en sa femme «quelque chose d'inconvenant».

Or, cette interprétation, avec la construction syntactique qu'elle suppose, n'est pas la seule possible; elle est d'ailleurs rejetée par des spécialistes et des commentateurs dont le jugement mérite le respect. Calvin déjà, dans son *Commentaire sur le Deutéronome*, reconnaissait l'existence du problème que pose cette construction. Il écrit:

Certains interprètes ne lisent pas ces trois versets à la suite, mais veulent faire du verset 1 une phrase complète, où le mari atteste qu'il a répudié sa femme, non pour quelque faute, mais parce que sa beauté ne satisfait pas son désir. Mais, si nous considérons le texte de plus près, nous verrons finalement qu'il n'y a ici qu'une seule disposition de la loi, à savoir qu'un homme qui a répudié sa femme ne peut pas l'épouser à nouveau si elle a été mariée à un autre<sup>1</sup>.

Plus récemment, d'autres spécialistes, appartenant à diverses écoles de pensée, ont soutenu que la première partie de ce passage (protase) comprend les trois premiers versets, qui forment une proposition conditionnelle, et que la proposition principale (apodose) n'est amenée qu'au début du verset 4. Le *Commentaire sur l'Ancien Testament* de C.F. Keil et F. Delitzsch fait très clairement ressortir cette construction:

Dans ces versets... le droit au divorce n'est pas établi; seule est affirmée l'interdiction d'une nouvelle union avec la femme répudiée, lorsque celle-ci s'est remariée après le divorce, même si le second mari l'a répudiée à son tour, ou s'il est mort. Les quatre

---

<sup>1</sup> *Opera*, Brunswick 1882, vol. XXIV, p. 658. Voir aussi les sermons sur le Deutéronome, *op. Calv.*, XXVIII, col. 139 ss., où Calvin résume le passage en ces termes: «Que si un homme a pris femme, laquelle puis après lui déplaît, pour quelque tache qu'elle aura; qu'il la pourra rejeter, voire en lui baillant un instrument de divorce, et l'oyant ainsi rejeitée, il ne la pourra jamais reprendre, voire si elle s'est remariée à un autre» (n. du tr.).

versets constituent un ensemble, dont les versets 1 à 3 forment la protase, et se bornent à décrire le cas en question; et le verset 4 contient l'apodose énonçant la loi qui se rapporte au point traité<sup>2</sup>.

S.R. Driver soutient, lui aussi, une telle interprétation: «Les versets 1 à 3 forment la protase et exposent les conditions du cas; le verset 4 est l'apodose<sup>3</sup>.» Le commentaire de Joseph Reider rejoint la même conclusion: «Le but principal de la loi est d'interdire le remariage après divorce. Il faut donc voir la protase dans les versets 1 à 3; l'apodose dans le seul verset 4<sup>4</sup>.»

Ces mêmes affirmations se retrouvent chez d'autres auteurs. On peut considérer aujourd'hui que la grande majorité des spécialistes optent pour cette construction. Un argument très puissant en sa faveur est que la version la plus ancienne et, à tout point de vue, la plus importante, celle des *Septante*, l'adopte elle aussi. Il faut donc traduire ainsi le passage, sans le couper, comme le fait d'ailleurs la *Traduction Œcuménique de la Bible*, à l'image de la plupart des versions françaises actuelles de l'Écriture<sup>5</sup>:

(1) Lorsqu'un homme prend une femme et l'épouse, puis, trouvant en elle quelque chose qui lui fait honte, cesse de la regarder avec faveur, rédige pour elle un acte de répudiation et le lui remet en la renvoyant de chez lui, (2) lorsque la femme est donc sortie de chez lui, s'en est allée, puis est devenue la femme d'un autre, (3) si l'autre homme cesse de l'aimer, rédige pour elle un acte de répudiation et le lui remet en la renvoyant de chez lui, ou bien si l'autre homme qui l'avait prise pour femme meurt, (4) alors, son premier mari, qui l'avait renvoyée, ne pourra pas la

2. *Biblical Commentary on the Old Testament* (trad. angl.; Edimbourg: 1880) vol.III, p.416 s.

3. *The International Critical Commentary, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (New-York: 1916) p.269.

4. *Ibid.* p.220.

5. Entre autres: la *Bible du Centenaire*, la *Bible en français courant*, la *Bible du Semeur*, la *Bible de Jérusalem* (n. du rév.).

reprendre pour en faire sa femme, après qu'elle aura été rendue impure. C'est une abomination devant le Seigneur; tu ne jetteras pas dans le péché le pays que le Seigneur ton Dieu te donne en héritage.

Ces observations quant à la construction sont de la première importance: elles prouvent que ce passage ne déclare pas le divorce obligatoire quand «quelque chose d'inconvenant» a été découvert. Il ne s'y agit même pas de conseiller à un homme de répudier sa femme en un tel cas. Il ne peut pas non plus être interprété comme une autorisation ou une sanction du divorce. Tout ce que ce passage prévoit, c'est que, si un homme répudie sa femme et qu'elle se remarie, cet homme ne peut en *aucun* cas la reprendre pour femme. Rien dans ce passage n'autorise donc à conclure que le divorce soit ici approuvé de Dieu, et rend moralement légitime dans ces conditions particulières<sup>6</sup>.

6. Certains commentateurs, et entre autres Driver et Reider, tout en considérant que les vv.1 à 3 forment la protase et que seul le v.4 forme l'apodose, présupposent l'existence d'un droit au divorce. Le premier écrit: «Cette loi n'est donc pas, à proprement parler, une loi sur le divorce: le droit au divorce est présupposé comme étant établi par la coutume (cf. 22.19-29, deux cas dans lesquels ce droit est perdu); mais ce passage précise certaines formalités légales, et impose certaines limites, qui tendent à éviter un appel trop fréquent et trop facile à ce droit.» (*Ibid.*, p.269). De même, Reider écrit: «Dans ce passage comme dans d'autres (Lv 21.7-14; 22.13; Nb 30.10), le droit au divorce est présupposé (c'était pour tous les peuples sémitiques un droit absolu, inhérent à la condition humaine), aucune règle n'est donc donnée.» (*Ibid.* p.220). C'est là l'opinion que nous contestons. Le moins que nous puissions dire est que, parler du droit au divorce dans ce cas n'est pas tout à fait exact. Le point de vue que nous adoptons est plus conforme à celui d'Augustin, de Calvin, de Keil, de Delitzsch et d'autres auteurs: cf. Calvin, *op. cit.*, Commentaires et Sermons sur ce passage du Deutéronome; Keil et Delitzsch, *op. cit.* p.416 ss.; Rudolf STier, *The Words of the Lord Jesus* (trad. ang.; Edimbourg, 1855) vol.I, p.175. Il vaut la peine de citer ici le commentaire d'Augustin. Il fait allusion aux libertés très tolérées par les coutumes païennes, et écrit: «En instituant la lettre de divorce, Moïse, à cause de la dureté des Israélites, semble avoir autorisé une pratique analogue à cette coutume. (Dt 24.1; Mt 19.8). Mais cette pratique semble davantage une désapprobation qu'une approbation du divorce.» (*De Bono conjugali*, Lib.I, Cap.VIII; cf. aussi *Contra Faustum Manichaeum*, Lib.XIX, Cap.XXVI).

Il serait juste de citer un commentaire ultérieur de Driver, plus en accord avec la position que nous défendons: «La loi hébraïque, nous l'avons vu, n'institue pas le divorce; elle le tolère à cause des imperfections de la nature humaine (Mt 19.8), et établit des règles pour en limiter l'usage et en empêcher l'abus.» (*op. cit.*, p.272). Il se peut que, dans le premier passage, Driver n'emploie pas le mot «droit» au sens de droit intrinsèque, de prérogative.



Nous reconnaissons naturellement que le divorce était en usage. Notre passage le présuppose, puisque, dans certaines conditions, il déclare sa validité permanente. D'autres passages du Pentateuque attestent aussi que le divorce était pratiqué (Lv 21.7-14; 22.13; Nb 30.10; Dt 22.19-29; cf. Es 50.1; Jr 3.1; Ez 44.22).

Nous reconnaissons également que le divorce était permis, ou toléré. Ceci est vrai non seulement au sens où tout événement est permis, puisqu'il a lieu, mais aussi dans ce sens qu'il était admis ou accepté comme un *état de fait*, qui n'entraînait pas la peine d'ostracisme civil ou ecclésiastique. Autrement dit, en matière de divorce, une certaine liberté était accordée, et l'exercice de cette liberté n'entraînait aucune peine civile ou ecclésiastique. Deutéronome 22.19-29 indique deux cas où cette liberté était refusée; ces prescriptions impliquent qu'une telle liberté était accordée à ceux qui ne faisaient pas partie de ces deux catégories. C'est ici que se manifeste la différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Comme nous le verrons plus loin, cette liberté, tolérée dans l'économie mosaïque, est supprimée dans l'Évangile.

Mais il est essentiel de distinguer ce qui est de l'ordre de la tolérance ou de la concession et ce qui est de l'ordre de l'approbation divine. On l'a vu, rien ne montre que le divorce ait été approuvé ou moralement légitimé. Il y avait permission, concession, tolérance. Or, il est impropre de parler de tolérance ou de concession lorsqu'il s'agit d'une chose juste et désirable en soi. Il faut prendre conscience de cette distinction souvent oubliée ou écartée, car c'est sur elle que se fonde la solution que le Seigneur apporte au problème de l'enseignement de la loi de Moïse sur le divorce.

C'est en vertu d'un mal intrinsèque que cette concession était accordée. Par là, nous n'entendons pas seulement dire que la pratique de la répudiation présuppose une situation générale ou particulière née du péché; nous entendons aussi que l'acte

même de répudier sa femme est un mal, un mal incompatible avec les normes absolues de la justice. Lorsque nous parlons de concession, nous entendons que, cet acte étant un mal et restant digne de réprobation, les sanctions, applicables au mal ainsi fait, n'étaient pas aussi sévères qu'il le méritait. Moïse a permis aux Israélites de répudier leurs femmes à cause de la dureté de leur cœur. La suite de cette étude montrera que les restrictions limitant le divorce tel qu'il était toléré et pratiqué avaient été rendues nécessaires par les anomalies et les maux qui se trouvaient associés à cette pratique.

### La lettre de divorce

La lettre de divorce<sup>7</sup>, on a de bonnes raisons de le croire, était obligatoire en cas de renvoi. Elle servait à des fins diverses. C'était un document légal, dont le but était d'empêcher les décisions intempestives; elle servait à freiner la frivolité, l'égoïsme et l'impétuosité. C'était aussi, pour la femme, un document attestant qu'elle était libre de toute obligation conjugale envers le mari qui l'avait répudiée. Enfin, cette lettre protégeait la réputation et la situation matérielle de la femme, surtout si elle se remarrait<sup>8</sup>.

---

7. Un exemple de lettre de divorce se trouve dans John Lightfoot, *Horae hebraicae et talmudicae, Works* (Ed. Pitman: Londres, 1823) vol.XI, p.120. Cf. cependant E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws* (Londres, 1944) p.180. Selon Neufeld, «le contenu légal de la lettre de divorce est inconnu» et «les données historiques disponibles suggèrent qu'il y avait une formule brève».

8 «La lettre de divorce n'était donc pas en elle-même pour la femme une contrainte, mais un avantage; elle protégeait la femme divorcée contre les accusations sans fondement, et proclamait que sa répudiation était due à quelque chose de moins grave que la violation du vœu de mariage. C'est là ce qu'exigeait la loi; mais quelle en fut la corruption, la fausse interprétation, d'abord impliquée tacitement, puis ouvertement réfutée? Nous l'apprenons par une plus ample déclaration du Seigneur (notée en Mc 10.2-12): le précepte mosaïque était considéré comme la permission de répudier de façon arbitraire; cette disposition, au contraire, avait été accordée en faveur de la femme répudiée, afin d'adoucir les épreuves d'un divorce même légal. Il ne s'agissait pas de permettre à tous de répudier, mais d'exiger strictement de

Nous pouvons conclure que la lettre de divorce était expressément exigée dans tous les cas de divorce; c'était donc une prescription légale. C'est un fait important, qui peut avoir une grande portée dans l'interprétation des passages du Nouveau Testament.

### La chose inconvenante

Il est difficile, sinon dangereux, d'être affirmatif quant à la nature de «la chose inconvenante». L'hébreu dit: *`erwat dâvâr*, littéralement: «la nudité d'une chose». On le sait, l'opinion rabbinique était très divisée sur son identification. L'école de Shammaï y voyait un manquement à la chasteté; l'école de Hillel, une indécence, ou un acte déplaisant au mari. Certains acceptaient même les prétextes les plus futiles<sup>9</sup>.

La division qui règne entre les divers interprètes rabbiniques nous offre un moyen pratique d'aborder la question. Si l'on montrait que l'interprétation de la première école est exacte, il s'ensuivrait que la loi mosaïque serait sur ce point presque identique aux dispositions néo-testamentaires<sup>10</sup>. Mais une étude des données montre que ces deux conceptions sont erronées.

---

celui qui répudiait sa femme qu'il la protégeât de tout déshonneur, en certifiant qu'elle n'était pas coupable d'avoir manqué à la chasteté, mais qu'elle avait été répudiée pour une raison vénielle.» (Joseph-A. Alexander, *The Gospel according to Matthew Explained* (Londres, 1884) p.145; cf. aussi Driver, *op. cit.* pp.272 s).

9. Le traité talmudique *Gittin* étudie cette différence d'interprétation. La traduction de Léo Auerbach dit: «La maison de Shammaï dit: Un homme ne peut répudier sa femme, à moins qu'elle ne lui soit infidèle; car il était dit (Dt 24.1): "parce qu'il a trouvé en elle quelque chose d'impur". La maison d'Hillel dit: Il peut la répudier simplement pour un plat qu'elle aurait manqué; car il était dit: Tout est impureté. Le Rabbin Akiba dit: Il peut la répudier s'il a trouvé une femme plus belle que la sienne, car il était dit (Dt 24.1): "S'il arrive qu'elle ne trouve pas grâce à ses yeux". » (*The Babylonian Talmud in Selection*, New-York: 1944, p.178; cf. aussi Lightfoot, *op. cit.*, p.117).

10. Lightfoot considère que *`erwath dâvâr* signifie adultère. Il concilie cette vue avec les autres dispositions du Pentateuque par cet argument: «Lorsque Dieu eût établi la loi qui punit l'adultère de mort (Dt 22) afin que le peuple la craigne et évite ce péché, il prévoyait

Les faits suivants contredisent de façon très nette l'argument qui voudrait que «la chose inconvenante» soit l'adultère.

1. Le Pentateuque exigeait la peine de mort en cas d'adultère (Lv 20.10; Dt 22.22; cf. Dt 22.23-27). Par conséquent, les prescriptions de Deutéronome 24.1-4 ne peuvent s'appliquer à un flagrant délit d'adultère commis par la femme. Elle et son complice étaient mis à mort.

2. On pourrait cependant soutenir que si le divorce ne pouvait être - selon la législation en vigueur - appliqué en cas d'adultère flagrant, il pouvait l'être en cas d'adultère soupçonné à bon escient. Nombres 5.11-31 prévoit un cas de ce genre, et un rituel est institué: il ne s'agit pas de divorce. Le même passage prévoit le cas de jalousie et de soupçons injustifiés. Les dispositions de Deutéronome 24.1-4 ne peuvent donc pas se rapporter à un adultère soupçonné à tort ou à raison.

3. De plus, le Pentateuque traite du cas d'un homme qui accuserait d'inconduite la femme qu'il vient d'épouser (Dt 22.13-21). Si l'accusation peut être réfutée par le père et la mère de la jeune femme, qui produiront les signes de sa virginité, cet homme ne pourra pas la répudier: «Elle sera sa femme et il ne pourra pas la renvoyer tant qu'il vivra» (v.19). Si les signes de virginité ne pouvaient être exposés, la jeune femme devait être lapidée et mourir. Les dispositions de Deutéronome 24.1-4 ne peuvent pas davantage se rapporter à ce cas.

4. Deutéronome 22.23-24 décrit la démarche à entreprendre en cas d'inconduite d'une vierge fiancée. La vierge fiancée et l'homme qui l'a souillée devaient tous deux être mis à mort.

---

dans sa miséricorde les souffrances qui pourraient incomber aux femmes (par la dureté des hommes qui, convoitant peut-être d'autres femmes et détestant leurs épouses, prendraient prétexte de cette loi), et prévenait dans sa grâce l'assassinat légal de la femme par une loi qui adoucissait la première et autorisait la répudiation dans le cas où la Loi avait prévu la mort, c'est-à-dire en cas d'adultère» (*op. cit.*, p.116; voir aussi p.117).

5. Si une vierge fiancée était violée, Deutéronome 22.25-27 prévoit que seul l'homme sera mis à mort, la vierge étant considérée comme innocente.

6. Si un homme couchait avec une vierge non fiancée, Deutéronome 22.28-29 exige que cet homme l'épouse; il ne pourra pas la renvoyer, tant qu'il vivra.

Ainsi, nous voyons que la loi prévoit toutes sortes de cas d'impureté et d'inconduite sexuelles. Mais, dans aucun des passages cités ci-dessus, l'expression «chose inconvenante» n'est employée, ni même le mot *`erwat*. Dans chaque cas, le remède ou l'exigence judiciaire sont autres que le divorce. Les dispositions de Deutéronome 24.1-4 ne sauraient s'y rapporter. Nous devons donc en conclure que rien ne montre que «la chose inconvenante» ait trait à l'adultère ou à une impureté sexuelle. Les faits semblent aller à l'encontre de cette interprétation<sup>11</sup>.

D'un autre côté, l'interprétation plus lâche de l'école de Hillel semble mal fondée. Dans le contexte de l'Ancien Testament, l'expression suppose quelque chose de honteux. L'expression *`erwat dâvâr*, «la chose inconvenante», est employée dans un seul autre passage de l'Ancien Testament (Dt 23.15); mais le mot *`erwat* revient souvent dans le sens d'exhibition honteuse du corps (cf. Gn 9.22-23; Ex 20.26; Lm 1.8; Ez 16.36-37). De plus, le mot se rapporte souvent à des rapports sexuels illégitimes (cf. en particulier Lv 18), bien qu'il ne soit pas prouvé que l'expression «chose inconvenante» ait ce sens dans Deutéronome 24.1-4. Dans Deutéronome 23.15, seul autre exemple de son emploi dans l'Ancien Testament, il s'agit des excréments humains, et «la chose inconvenante» est le fait de ne

11. Cf. Keil et Delitzsch, *op. cit.*, p.417; Driver, *op. cit.*, p.271; Reider, *op. cit.*, p.221; Alexander, *op. cit.*, p.145. Alexander écrit: «Il est évident que la lettre n'était pas une accusation d'infidélité, mais plutôt un témoignage d'innocence puisqu'elle était remise à la femme; alors que la loi prévoyait le châtement de la femme adultère (Nb 5.31) et non son renvoi discret.»

pas les recouvrir selon les exigences de la loi qui vient d'être exposée. La conclusion s'impose donc: «la chose inconvenante» désigne quelque indécence ou une conduite déplacée de la part de la femme. Tout en n'allant pas jusqu'aux rapports sexuels illégitimes, il se pourrait que cette indécence ait trait à une conduite inconvenante dans le domaine de la vie sexuelle. A moins qu'il ne s'agisse d'un autre genre de conduite déplacée soulevant la juste indignation du mari.

Il faut donc adopter une interprétation plus large que celle de l'école de Shammaï, et plus stricte que celle de l'école de Hillel. Il nous faut supposer quelque honte, quelque offense, qui soit une cause légitime de mécontentement et de reproches de la part du mari<sup>12</sup>.

### La souillure et l'horreur

Une femme divorcée et remariée ne peut jamais revenir près de son premier mari parce que son second mariage l'a «souillée» (*huttammâ'âh*). La racine *tâmê'* se retrouve souvent dans l'Ancien Testament, et surtout dans le Pentateuque. Elle a trait à la souillure morale, religieuse ou cérémonielle. La force et la portée du mot sont manifestes: lorsqu'il s'agit de souillure morale, il peut désigner l'immoralité sexuelle la plus grossière; et, lorsqu'il s'agit de souillure religieuse, le péché même d'idolâtrie.

L'étude de l'emploi du mot dans l'Ancien Testament montre que dans le cas de Deutéronome 24.1-4, il ne peut s'agir d'une simple souillure cérémonielle; c'est un acte tel que ceux qui sont décrits en Lévitique 18.20 et Nombres 5.13, 14, 20, 27, 28, 29. Il n'existe pas de rituel de purification comme dans les autres cas

---

12. Cf. p. ex. Neufeld, *op. cit.*, p.179: «Ainsi, il semblerait que l'expression ait dénoté une indécence grossière, une conduite hautement déplacée, qui provoque le dégoût, rendant impossible la vie conjugale.»

de souillure cérémonielle. Si la femme n'a pas égard à la souillure, si elle néglige l'interdiction et revient près de son premier mari, c'est là une «*horreur (tôcêvâh)* devant l'Éternel», et elle charge le pays d'un péché.

La nature même de la restriction montre qu'il s'agit d'une anomalie grave. Dans les conditions normales, une femme dont le mari meurt était libre de se remarier. S'il n'y avait pas d'anomalie, il nous semblerait naturel et normal que la femme revienne à son premier mari à la mort du second. Mais c'est précisément sur ce point que la loi est la plus stricte. Quand bien même le second mari mourrait, la femme ne peut revenir au premier. L'absolu de la restriction et la raison qui en est donnée nous indiquent l'anomalie grave de la situation résultant du second mariage: la femme «a été souillée».

Il faut remarquer qu'il n'est pas interdit à la femme répudiée de revenir à son premier mari si elle ne s'est pas remariée. Ce n'est que dans le cas d'un second mariage qu'il y a souillure et interdiction. Il faut aussi remarquer que la loi n'interdit pas à une femme d'épouser un troisième mari, si le second la répudie ou meurt. Mais elle ne peut en aucun cas revenir à l'un de ceux qui furent ses maris, si elle en a épousé un autre. Ce détail montre les sérieuses difficultés qui peuvent se produire quand une lettre de divorce a été remise. La lettre de divorce, en soi, n'empêche pas la réconciliation et la restauration du mariage; mais la consommation d'un second mariage bouleverse la situation antérieure. Le second mariage détruit toute possibilité de rapport avec le premier mari. Le caractère des liens qui unissent la femme et son premier mari est donc unique. Bien que le divorce soit possible et qu'une certaine liberté soit accordée aux parties divorcées, il existe entre les époux un rapport permanent; le paradoxe, c'est que ceci implique la permanence de la séparation, au cas où la femme divorcée aurait consommé un second mariage. La permanence de la séparation rend plus évidente

encore l'anomalie qui s'est introduite; elle confirme l'interprétation que nous avons donnée de ce passage. Le divorce n'était pas exigé, légitime, approuvé ou encouragé. C'était plutôt le contraire; l'absolu de la restriction et la raison qui en est donnée le confirment. Certes, le divorce était toléré. Mais le mal que présume cette tolérance est mis en évidence par les dispositions de Deutéronome 24.1-4. La sanction pénale montre que l'irrégularité entraînée par le divorce a un caractère permanent.

Il faut remarquer qu'il n'est question de souillure qu'à propos de l'interdiction de revenir près du premier mari. Il n'est pas dit expressément que le remariage de la femme divorcée soit une souillure, si elle ne revient pas à son premier mari. C'est pourquoi nous ne pouvons sans imprudence qualifier tout remariage d'adultère. Il est certain que la loi du Pentateuque ne jugeait pas que le second mariage fût adultère, et ne considérait pas que la femme ait commis un adultère: la femme et son second mari n'étaient pas lapidés, ce qu'exigeait le Pentateuque en cas d'adultère.

Le remariage, donc, ne portait pas le nom d'adultère, dans l'économie mosaïque; mais il n'est pas évident qu'il n'entraînait aucune souillure. On pouvait considérer que le mal inhérent au divorce et la situation anormale dans laquelle la femme était placée par sa répudiation jetait une ombre sur le second mariage, celui-ci n'étant cependant ni classé comme adultère, ni passible de peine civile ou ecclésiastique.

Cependant, même si nous supposons que la souillure n'est pas inhérente au second mariage *en tant que tel*, il faut noter que, dès l'instant où il est question de revenir au premier mari (v.4), le rapport de la femme avec son second mari change de nature: quoi qu'il en soit du second mariage en dehors d'un retour auprès du premier mari, pour le premier mari, dès l'instant où la question d'un tel retour se pose, la femme a été souillée. C'est la restauration du premier mariage qui est appelée une horreur.



Tout ceci souligne la gravité des anomalies qu'entraîne le divorce. Le seul obstacle insurmontable au mariage de cet homme avec cette femme n'est pas que cette femme ait été l'épouse d'un autre, mais que cet homme soit celui qui l'a répudiée. La répudiation est ainsi à l'origine de la souillure attachée au renouvellement du premier mariage après que le second eut été consommé.

### Conclusion

Par l'étude de ce passage, nous avons vu la pratique et confirmé le principe, qui, dans l'économie mosaïque, tolérait le divorce, sans toutefois l'approuver ou l'admettre comme droit intrinsèque, comme prérogative du mari.

Nous ne prétendons pas que toutes les difficultés que suscite la pratique du divorce soient résolues par cette interprétation. Mais la grammaire, la syntaxe et l'exégèse du passage permettent cette interprétation, qui donne une harmonie de principe à l'enseignement de l'Ancien Testament. Il supprime la contradiction qu'entraînerait l'approbation du divorce; il donne à la pratique du divorce un statut dont le principe ne contredit en rien l'institution première de Genèse 2.23-24; il s'accorde avec les dernières paroles de l'Ancien Testament sur ce sujet, en Malachie 2.13-16:

Voici en second lieu ce que vous faites: vous couvrez l'autel de l'Eternel de larmes, de pleurs et de gémissements, en sorte qu'il ne se tourne plus vers l'offrande et qu'il n'agrée rien de vos mains. Et vous dites: pourquoi?... Parce que l'Eternel a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse que tu as trahie, bien qu'elle soit ta compagne et la femme de ton alliance. Nul n'a fait cela, avec un reste de bon sens en lui. Un seul l'a fait [Abraham envers Agar], et pourquoi? Parce qu'il cherchait la descendance que Dieu lui avait

promise. Prenez donc garde en votre esprit: que personne ne trahisse la femme de sa jeunesse! Car haïssable est le répudiation, dit l'Eternel, le Dieu d'Israël! Ainsi que celui qui couvre de violence son vêtement, dit l'Eternel des armées! Vous prendrez donc garde en votre esprit: vous ne serez pas des traîtres.

## CHAPITRE II

# L'ENSEIGNEMENT DE JESUS-CHRIST

### Matthieu 5.31-32

Il a été dit: «Que celui qui répudie sa femme lui donne une lettre de divorce.» Mais moi je vous dis: quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère.

C'est le premier des passages du Nouveau Testament qui concernent le problème du divorce. Il se trouve dans ce que nous appelons le Sermon sur la montagne. Commençons par quelques remarques sur la formule que le Seigneur emploie à plusieurs reprises dans cette partie du discours, et dans le texte que nous étudions: «Il a été dit..., mais moi, je vous dis». Elle est répétée six fois dans ce chapitre, aux versets 21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44. Le contraste qu'impliquent ces termes ne signifie pas que le Seigneur oppose son enseignement législatif à la loi de l'Ancien Testament. Il entraîne encore moins une abrogation de cette loi. Deux raisons le montrent clairement:

1. Au début de la partie du discours où paraît cette formule, Jésus nie être venu pour abolir la loi (vv.17-20): «Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir» (v.17). Au verset suivant, il en proclame la raison: «En vérité, je vous le dis, jusqu'à ce que le ciel et la terre passent, pas un seul iota, pas un seul trait de lettre de la loi ne passera, jusqu'à ce que tout soit arrivé» (v.18). Les deux autres versets de cette introduction complètent cette déclaration par l'affirmation des graves conséquences qu'entraînerait la violation ou le mépris du plus petit de ces commandements. Au verset 19, Jésus enseigne que la place accordée à chacun dans le Royaume des Cieux dépendra du témoignage qu'il rend par ses actes et par ses paroles au plus petit des commandements. Au verset 20, il institue un principe d'exclusion du Royaume des Cieux, basé sur le principe de la droiture que Dieu exige. Il est donc tout à fait impossible de concilier ce zèle dans l'observance de la loi de l'Ancien Testament avec le désir d'abroger cette loi. Jésus n'est pas venu pour détruire, mais pour accomplir.

2. Les cas dans lesquels Jésus se sert de cette formule démontrent qu'il ne relâche en rien l'exigence du commandement auquel il fait allusion. Au contraire, il montre l'ampleur de son champ d'application, et surtout dans les deux passages qui se rapportent au sixième et au septième commandements (vv.21-26 et 27-32). Dans le premier, Jésus montre que le commandement: «Tu ne commettras pas de meurtre», ne s'applique pas au seul acte, visible et extérieur, de meurtre, mais aussi au sentiment de colère coupable et aux paroles de mépris injurieux. Dans le second, il montre que le commandement: «Tu ne commettras pas d'adultère», s'applique à la pensée lascive et au désir secret tout autant qu'à l'acte même d'impureté. Il est impossible de supposer que, dans un cas ou dans l'autre, Jésus abroge le commandement. Solennellement, il accroît l'exigence de ces com-

mandements, et la sévérité de son jugement porte sur le meurtre et l'adultère commis dans le coeur. Comment imaginer qu'il abroge les commandements qui interdisent les conduites coupables elles-mêmes? Au contraire, il en confirme la sainteté, et montre que leur portée est spirituelle.

L'opposition qu'implique cette formule ne peut donc pas être entre la législation de l'Ancien Testament et la législation qu'instaure Jésus. Le sens de cette formule doit être autre. Il n'entre pas dans le cadre de cet exposé de montrer, par une étude détaillée de tous les passages, quelle était l'intention du Seigneur<sup>1</sup>. Mais il serait facile de montrer que Jésus n'oppose pas sa loi à la loi de l'Ancien Testament; il oppose la signification et la portée vraies de la loi de l'Ancien Testament, telles qu'il les restaure, aux perversions et aux distorsions que pharisiens et rabbins avaient introduites, dans leur exigence d'une obéissance tout extérieure. On verrait alors que ce principe s'applique à chacun de ces cas.

Le fait qu'il n'y ait pas antithèse entre la loi de l'Ancien Testament et la loi de Jésus ne change rien à l'autorité divine unique des paroles de Jésus. La restriction: «Mais moi, je vous dis...», implique une autorité divine. Ce n'est pas sans raison que Matthieu, lorsqu'il reprend son récit après le Sermon sur la montagne, écrit: «Quand Jésus eut achevé ces discours, les foules restèrent frappées de son enseignement, car il les enseignait comme quelqu'un qui a de l'autorité et non pas comme leurs scribes» (Mt 7.28-29). Jésus inaugure le Royaume des Cieux. Les circonstances dans lesquelles fut prononcé le Sermon sur la montagne étaient bien différentes de celles qu'Israël avait connues au mont Sinaï. Et cependant, dans les paroles de Jésus, nous entendons le

---

1. Pour une discussion plus complète des antithèses, cf. Ned Bernard Stonehouse, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, pp.197-211.

tonnerre de la voix divine. C'est bien une voix divine qui promulgue une loi munie de sceaux et de garanties non moins authentiques que ceux du mont Sinaï. Il faudra nous rappeler l'autorité divine des paroles du Christ lorsque nous en viendrons au commandement dont on ne peut douter qu'il amende ou abolisse certaines dispositions provisoires de la loi mosaïque.

En lisant Matthieu 5.31-32, nous ne pouvons nous méprendre sur l'allusion faite aux prescriptions de Deutéronome 24.1-4: «Il a été dit: "Que celui qui répudie sa femme lui donne une lettre de divorce".» Il est clair qu'il y a, en premier chef, sinon exclusivement, référence à Deutéronome 24.1. On doit cependant noter deux points du passage de Matthieu 5.31.

1. L'allusion à Deutéronome 24.1 n'est une citation textuelle ni de l'hébreu, ni de la version des *Septante*. Bien que, nous l'avons vu, la lettre de divorce ait été exigée dans tous les cas de divorce, bien qu'il soit possible que les paroles du Christ ne fassent qu'attirer l'attention sur ce fait, et ne soient qu'une paraphrase de la disposition de Deutéronome 24.1, il est également vrai que ces paroles du Seigneur pourraient faire allusion à une version déformée de la disposition du Deutéronome, déformation pratiquement reconnue dans le judaïsme, et que Jésus, précisément, rectifie.

2. De plus, il est à remarquer que les paroles du Seigneur n'impliquent pas que Deutéronome 24.1 ait donné aux Israélites le droit de répudier leurs femmes; elles impliquent encore moins qu'ils aient jamais eu, dans certains cas, le devoir de les répudier. Le texte ne dit rien de plus que ceci: s'il arrivait qu'un homme répudie sa femme, il devait lui remettre une lettre de divorce. En d'autres termes, il existait une certaine disposition de la loi dans

telle éventualité: ce qui ne signifie pas que cette éventualité fût ou non juste en elle-même. Ce texte, donc, ne change rien à l'interprétation donnée de Deutéronome 24.1-4 au chapitre précédent.

Au verset 32, Jésus pose un principe: est péché, la répudiation ou le renvoi d'une femme pour quelque raison que ce soit, sauf pour infidélité sexuelle. Avant d'étudier ce texte, il nous faut rappeler qu'il ne touche pas à deux questions intimement liées au problème du divorce. D'abord, le texte ne se rapporte qu'au renvoi ou au divorce sur l'initiative de l'homme; il n'est pas question des droits que peut avoir la femme dans ce domaine. Ensuite, Jésus ne touche pas ici à la question du remariage de l'homme qui a répudié sa femme pour inconduite.

L'enseignement de ce texte peut être ainsi explicité:

1. Il y est dit, sans équivoque possible, que l'infidélité, l'inconduite sexuelle, la «fornication» est le seul motif légitime de répudier sa femme. Le mot employé ici, *pornéia*, est le terme le plus général qui désigne tous rapports sexuels illégitimes, même entre personnes non mariées, quand il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'adultère. Mais l'emploi du terme général (cf. Mt 19.9) n'obscurcit pas ici le sens de la phrase. Jésus affirme le péché de tout rapport sexuel illégitime. Il va de soi que, lorsqu'il s'agit d'une femme mariée, il y a non seulement inconduite sexuelle, mais aussi adultère, puisqu'il y a infidélité envers le conjoint. C'est là, le Christ l'affirme sans équivoque, le seul cas où l'homme peut répudier sa femme sans commettre ce péché que Jésus appelle le péché d'exposer sa femme à devenir adultère.

On notera que Jésus ne dit pas que le mari ait alors l'obligation de répudier sa femme. Quelle que soit la vérité sur ce point,

le texte n'en parle pas. Il affirme seulement que, si le mari répudie sa femme pour adultère, il ne commet pas ce péché.

Mais, ce qui est capital - quelque importante que soit la clause d'exception innocentant le mari qui répudie sa femme pour infidélité sexuelle - c'est que l'accent de la phrase ne porte pas sur la clause d'exception. L'accent est sur le fait que le mari ne peut répudier sa femme pour *aucun autre motif*. C'est là l'*unique* exception; toute autre exception est donc illégitime. L'importance de cette exception ne doit pas faire perdre de vue que toutes les autres sont énergiquement rejetées.

2. Le mal inhérent à la répudiation (pour toute raison autre que l'adultère) est considéré sous l'angle de ses conséquences pour la femme répudiée. L'homme «l'expose à devenir adultère»<sup>2</sup>. Il n'est pas dit que l'homme lui-même commette dans ce cas un adultère; son péché provient de sa responsabilité dans l'adultère que peut ultérieurement commettre la femme qu'il a congédiée.

Evidemment, l'expression «l'expose à devenir adultère» est difficile à comprendre. Il est clair que la femme ne devient pas adultère du simple fait de sa répudiation. Elle a été répudiée de façon illégitime par un mari inconstant. Elle est victime de son acte illégitime et, en toute justice, elle ne saurait être considérée comme adultère. Elle est innocente d'adultère pour ce qui est du divorce; l'acte de divorce dont elle n'est pas responsable ne peut la rendre adultère.

---

2. Dans une très longue note, l'auteur discute du sens actif ou passif de la forme du verbe grec *moicheuthênai* que traduit cette expression, qui est, grammaticalement, un passif. Il laisse finalement la question en suspens, se contentant d'écarter l'interprétation trop ingénieuse qui ramène le sens à: «Il lui fait la réputation d'être adultère.» Parmi les versions françaises usuelles, les *Versions Segond* et *Synodale* traduisent: «...l'expose: à devenir adultère»; la *Version Crampon*: «...fait qu'on sera adultère avec elle»; la *Version Maredsous*: «...la rend adultère» et la *Bible du Centenaire*: «...l'expose à commettre un adultère» (n. du t.).



Il nous faut donc conclure que le Seigneur pense à une action ultérieure de la femme, lorsqu'il dit que son mari «l'expose à devenir adultère». Il songe à la situation dans laquelle le divorce l'a placée; elle sera peut-être, soit tentée de s'unir à un autre, soit demandée en mariage par un autre, soit les deux. Le Christ connaît la faiblesse de la nature humaine, et sait qu'il est probable que la femme divorcée désirera le remariage. Alors, il y aura adultère de la part de la femme et de son nouveau mari. C'est en cela que consiste la tragédie morale que prévoit le Seigneur. Quant au mari qui a répudié sa femme, il partage la responsabilité de cette tragédie. Il n'est pas accusé d'adultère. Il n'est d'ailleurs pas ici question de son remariage. Mais il n'est pas innocent de la faute qui entraîne l'adultère de la part des deux autres conjoints, et c'est bien de cette faute qu'il s'agit. Il n'est pas question d'exonérer la femme divorcée du péché que représente son remariage: elle a commis un adultère. C'est bien le péché d'adultère que Jésus condamne dans toute cette partie de son discours. Mais, avec un jugement moral d'une merveilleuse équité, la faute première qui se trouve condamnée est celle du mari qui a répudié son épouse: *il l'expose à devenir adultère*. L'enseignement moral et les implications pratiques sont évidents.

3. Le remariage de la femme répudiée est un adultère, et pour elle et pour celui qu'elle épouse: *celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère*. La seule raison qui fasse que ce mariage soit un adultère, c'est, qu'aux yeux de Dieu, le premier mariage est resté valable. Le divorce ne l'a pas dissous. Le divorce illégitime ne dissout pas le mariage; il ne libère donc pas les époux de leurs obligations conjugales. En fait, ils demeurent liés par les liens du mariage; tout autre rapport sexuel, tout lien de mariage avec un tiers est donc adultère. Quoi qu'autorisent

les lois humaines, telle est la loi du Royaume du Christ; et c'est à elle que doivent se conformer les lois humaines.

4. Il s'ensuit que l'homme qui répudie sa femme (sauf pour inconduite) n'est pas plus libre qu'elle de se remarier jamais. Si la femme commet un adultère en se remarquant, c'est qu'en fait elle est demeurée l'épouse de celui qui l'a répudiée. Par conséquent, lui aussi demeure, en fait, le mari de la femme qu'il a répudiée; il ne peut donc se remarier. Il n'est pas ici question de savoir s'il a le droit de se remarier si sa première épouse s'est, elle, remariée. C'est là une question délicate que nous examinerons ultérieurement. Tout ce que nous sommes en droit de déduire de notre texte, c'est que, dans les conditions exposées au début de ce paragraphe, le remariage d'un homme qui a répudié sa femme sans motif légitime est illégitime.

Une question, soulevée par ce texte, demande un examen à part: est-ce que la dernière proposition du verset 32 - «Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère» - s'applique également au remariage de la femme répudiée pour adultère, comme elle s'applique au remariage de la femme répudiée sans motif légitime? Cette proposition étant isolée, elle pourrait donc être valable dans le cas de toutes les femmes répudiées, sans motif légitime ou pour adultère. Il semble cependant - pour de bonnes raisons - que l'expression «femme répudiée» (*apoléluménèn*) ne s'applique ici qu'à celle qui a été répudiée sans motif légitime. Dans ce verset, il s'agit du divorce en dehors des cas d'adultère, de la faute qu'il constitue et des conséquences qu'il entraîne. La clause d'exception «sauf pour cause d'infidélité», qui précise le seul motif légitime du divorce, est en somme une parenthèse; il ne faut donc pas lui accorder une importance qui fasse perdre de vue l'idée centrale du verset. C'est pourquoi le commentaire de H.A.W. Meyer semble justifié: «La première

partie du verset montre de façon évidente que *apoléluménèn* signifie la femme répudiée pour un motif *illégitime* et non pour *adultère*<sup>3</sup>.»

Mais ceci ne nous dit rien de la situation de la femme répudiée pour adultère, si elle se remarie. L'enseignement de notre texte ne s'y réfère point. Il est possible que l'exception s'applique aussi à la dernière proposition; dans ce cas, le mariage avec une femme répudiée pour un motif légitime n'entraînerait pas l'adultère; bien qu'évidemment, il ne puisse effacer l'adultère pour lequel son premier mari l'a répudiée.

En conclusion de l'étude de ce passage, il nous faut en revenir à la question du rapport entre la loi promulguée par Jésus, d'une part, et la loi et les dispositions de l'Ancien Testament, d'autre part. Dans ce passage, l'essentiel de l'enseignement de Jésus est qu'il n'existe pour un homme qu'un seul motif légitime de divorce; que le divorce pour tout autre motif que l'adultère est péché manifeste, et doit être condamné comme tel dans notre jugement moral et dans nos lois. Certaines considérations sont à noter.

1. Nous l'avons vu au chapitre précédent: l'Ancien Testament ne prévoyait pas le divorce en cas d'adultère; la loi était plus sévère et exigeait la mort. L'infidélité dissolvait donc le mariage, mais cela par la mort du coupable. Devenu veuf, le mari bafoué pouvait se remarier. Par contre, la loi qu'énonce le Seigneur institue le divorce pour libérer le mari, en cas d'adultère commis par sa femme. Ceci est une nouveauté: dans l'économie que le Christ instaure, l'adultère n'est plus puni de mort. Le Seigneur introduit donc deux innovations, l'une négative, l'autre positive. Il abroge le *châtiment* mosaïque, et il légitime le

---

3. H.A.W. Meyer, *Commentaire sur le Deutéronome*.

divorce pour adultère. C'est en cela que se révèle l'autorité législative propre au Seigneur, et c'est peut-être, de tout le Sermon sur la montagne, l'exemple le plus frappant.

2. En outre, nous avons vu que l'Ancien Testament ne légitimait, ni n'autorisait le divorce pour un motif autre que l'adultère. Toutefois, l'économie mosaïque *tolérait* le divorce «à cause de la dureté de coeur» des hommes (Deutéronome 24.1-4). On supportait ce mal qui, toléré en fait, n'entraînait ni l'ostracisme de la loi civile, ni l'excommunication ecclésiastique dans la jurisprudence mosaïque. Mais la loi que Jésus expose ou promulgue annule cette tolérance. Dans son Royaume, la jurisprudence sur le divorce sera plus sévère. L'économie qu'il inaugure n'admet pas un relâchement analogue à celui que favorisait la tolérance pratiquée dans l'économie mosaïque. C'est pourquoi les raisons de divorce, énoncées par Deutéronome 24.1-4, jadis jugées valables, ne le sont plus dans le Nouveau Testament. C'est là une combinaison frappante. D'une part, la peine de mort pour adultère est abrogée; le divorce la remplace comme le recours légitime du mari innocent; le châtiment qu'appelle l'adultère est adouci. D'autre part, la tolérance mosaïque du divorce est supprimée: le jugement moral et les exigences légales sont plus strictes. Le divorce toléré par Moïse est rejeté; et le mal que reconnaissait et que supposait la tolérance mosaïque est condamné et châtié comme il doit l'être. Le droit que violait ce mal est reconnu, et la conséquence logique est que tous les divorces que tolérait Moïse sont interdits.

C'est en ceci que la loi originelle et fondamentale de l'Ancien Testament se trouve confirmée; la concession faite par Moïse en supposait l'existence, et, nous le verrons, c'est à elle que Jésus se réfère. Le Seigneur abroge certaines règles temporaires qui déterminaient le châtiment de l'adultère; il abroge aussi certaines permissions qui facilitaient le divorce. Il exerce ainsi son

autorité législative. Nous ne devons pas nous imaginer que ces modifications assoupliraient les lois de la pureté et de la sainteté du mariage, ni supposer que Jésus ait eu de l'autorité de la loi de Dieu une conception inférieure. Il nous faut comprendre que, quand le Christ abroge le divorce que tolérait Moïse, il exige que les dispositions légales correspondent aux exigences divines. Jésus confirme ainsi, et remet en vigueur, le principe fondamental de la loi de l'Ancien Testament, et démontre la vérité de son affirmation: «Ne pensez pas que je sois venu abolir la loi ou les prophètes. Je suis venu non pour abolir, mais pour accomplir». C'est en lui - et dans l'économie qu'il établit - que la loi est valable, juste, active, accomplie et incarnée. Comment les exigences de pureté et de fidélité posées par la loi du Royaume de Christ seraient-elles mieux révélées que par l'abrogation de toute concession à la dureté de cœur des hommes? C'est là ce qu'implique l'affirmation: «Mais moi, je vous dis: Quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère, et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère.»

### Matthieu 19.3-8

Les pharisiens abordèrent [Jésus] et dirent pour l'éprouver: «Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif?» Il répondit: «N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, fit l'homme et la femme et qu'il dit: «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair»? Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni.» «Pourquoi donc, lui dirent-ils, Moïse a-t-il commandé de donner à la femme un acte de divorce et de la répudier?» Il leur dit: «C'est à cause de la dureté de votre cœur que

Moïse vous a permis de répudier vos femmes; au commencement, il n'en était pas ainsi.»

Dans ce passage, les déclarations du Seigneur répondent à une question directe des pharisiens: «Est-il permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif?» Cette question était sans doute un piège pour forcer Jésus à se prononcer sur un point qui divisait les docteurs de la Loi. La réponse du Seigneur est significative. Il en appelle aussitôt à l'Écriture et à ce qui caractérise l'humanité dès sa création. Le fondement du mariage est que Dieu créa l'être humain homme et femme; sa nature implique que l'homme et la femme ne sont qu'une chair; son institution est divine; son état est permanent. Ce qui signifie que, par sa nature même et parce qu'il est institué de Dieu, le mariage est, dans son principe, indissoluble. Ce n'est ni un contrat qu'il serait commode de conclure pour un temps, ni une union que pourraient briser les caprices humains.

Jésus évite très adroitement le piège; il met les pharisiens en face des principes premiers, et leur fait prendre conscience des conditions de péché sans lesquelles il ne serait jamais question de divorce. Il pose les principes qui doivent permettre de juger du divorce, de sa légitimité ou de son illégitimité. Mais la réponse du Christ soulève une deuxième question de la part des pharisiens. C'est cette question et cette réponse que nous examinerons maintenant.

La question était: «Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé de donner à la femme un acte de divorce et de la répudier?» Sans doute les pharisiens faisaient-ils allusion à Deutéronome 24.1-4. Il est probable qu'ils comprenaient mal ce passage. En tout cas, c'en est une version déformée qu'ils présentent. Déformaient-ils le texte à dessein ou le comprenaient-ils d'une manière erronée?

Toujours est-il qu'ils cherchaient à tendre un piège au Christ par la forme même de la question qu'ils posent<sup>4</sup>.

Evidemment, il était exigé qu'une lettre de divorce fût remise chaque fois qu'il y avait divorce. On peut dire, dans ce sens, que Moïse a commandé de donner une lettre de divorce. La forme que revêt la question est donc en partie justifiée. Mais on a peine à croire que les pharisiens aient cherché à déconcerter Jésus par cette exigence purement secondaire. La question eût été bien maladroite, si, en invoquant un commandement de Moïse, ils n'avaient fait allusion qu'à l'exigence secondaire. De plus, pour avoir un sens, leur question doit impliquer une contradiction entre ce que Moïse aurait commandé et la position prise par Jésus. La façon la plus logique de comprendre leur question est d'admettre qu'ils considéraient que Moïse avait ordonné aux maris de répudier leurs femmes dans certains cas: telle était au moins leur interprétation. La question posée à Jésus supposait donc que Moïse avait ordonné le divorce. Elle pourrait être ainsi paraphrasée: «Si vraiment, par son institution même, le mariage est indissoluble, si c'est une union que l'homme ne peut dissoudre, comment se fait-il que Moïse commande le divorce? N'y a-t-il pas contradiction entre les affirmations du Christ et le commandement de Moïse?» C'est à cette question que Jésus répond, et sa réponse est lourde de sens pour qui veut résoudre le problème des dispositions mosaïques et de la loi de l'Ancien Testament. Il leur répondit: «C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes; au commencement, il n'en était pas ainsi.»

Nous discuterons plus loin l'apparent désaccord entre Matthieu 19.7-8 et Marc 10.3-4. Mais, dès maintenant, nous pouvons dire qu'il est possible de donner à la question des pharisiens en Matthieu 19.7 un sens moins fort que nous ne l'avons

---

4. Au v.3, il est dit qu'ils l'abordèrent «pour le mettre à l'épreuve»; cf. aussi Mc 10.3.

fait. Dans ce cas, les pharisiens n'attribueraient pas à Moïse l'ordre formel de divorcer dans certains cas; ils donneraient, à la permission de divorcer et à l'ordre de remettre une lettre de divorce qui l'accompagne, la valeur d'une ordonnance légale, qui ne pourrait être conciliée avec les affirmations du Christ sur la base et la nature du mariage. Mais si tel était le sens de leur question, l'opposition entre la réponse de Jésus et la question des pharisiens ne serait pas aussi nette que dans le premier cas.

Cependant même en admettant cette deuxième interprétation de la question posée, les paroles de Jésus gardent leur sens. Quelle qu'ait été l'intention précise des pharisiens, ils ont en tout cas soulevé la question de la nature et de la signification des dispositions mosaïques; et la réponse de Jésus, interprétant la position de Moïse, garde sa valeur. De quelque façon que l'on omprenne la question des pharisiens, l'expression «Moïse a Ɂmis» ne perd rien de sa force.

Le *premier point* à examiner dans la réponse de Jésus est l'expression «à cause de la dureté de votre coeur», *pros tèn sklè-rokardian humôn*, que l'on peut traduire «compte tenu de, en face de la dureté de votre coeur»; cela suppose que Moïse avait accordé cette permission à cause de la situation créée par la dureté de coeur des Israélites. Cette situation était faite de perversité et de manque de droiture; elle était née de la désobéissance et de la rébellion à la volonté de Dieu. Ces inductions sont très importantes: n'est-il pas évident que, si un jugement peut être rendu, accusant de perversité celui qui répudie sa femme, c'est qu'une loi ou une obligation a été violée? Là où il n'y a pas de loi, il n'y a pas de transgression. La seule loi, le seul critère dans ce cas est exprimé en Genèse 1.27 et 2.24. L'accusation de dureté de coeur implique que l'institution première demeure valable; c'est elle que Jésus a rappelée dans sa réponse à la première question des pharisiens. L'obligation à laquelle contraint



l'institution première n'est pas abrogée; elle n'est même pas suspendue. La perversion morale des Israélites provenait de leur intention et de leur entêtement à ne pas suivre les commandements. La lettre de divorce était consécutive à cette situation faussée, et n'avait pas pour but d'abroger l'institution divine.

Le *deuxième point* de la réponse de Jésus se rapporte à la *permission* que Moïse aurait donnée: il «vous a permis de répudier vos femmes». Il est à noter que le verbe utilisé par Jésus est différent de celui que les pharisiens avaient employé. Les pharisiens affirmaient que Moïse commandait (*énéteïlato*). Jésus dit que Moïse a permis (*épétrepesen*). Jésus n'admet, ni ne confirme que Moïse ait pu ordonner le divorce. Mais, ce qu'il affirme conduit, au contraire, à une tout autre interprétation des dispositions mosaïques, et en particulier de Deutéronome 24.1-4. Le mot qu'emploie le Christ implique une tolérance; il n'implique nullement que la pratique ait été approuvée ou sanctionnée, encore moins qu'elle ait été autorisée ou ordonnée. La latitude accordée par Moïse est donc doublement distincte d'un commandement.

Cette interprétation du Seigneur confirme les conclusions de notre étude sur Deutéronome 24.1-4. Il ressort de ses paroles que le divorce était toléré dans l'économie mosaïque à cause de la dureté de coeur des Israélites. C'était là une concession à leur faiblesse, et nullement une approbation de la pratique. C'était en quelque sorte un signe de péché qu'entraînait et même que représentait le mépris de l'ordre divin: «Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni!»

Le *troisième point* de la réponse du Seigneur est qu'il oppose la permission qu'avait donnée Moïse à l'ordre créationnel: «Au commencement, il n'en était pas ainsi.» Au commencement, cette *permission* n'existait pas. La pratique n'avait été ni ordon-

née, ni sanctionnée, ni approuvée; bien plus, elle n'était pas même *permise*. La permission mosaïque était donc en contradiction avec l'ordre de la création et avec la règle de vie qu'il exigeait des hommes.

Sous ce rapport, il faut noter la force de l'impératif du verset 6: «Que l'homme ne sépare donc pas.» «Considérant la nature particulière du mariage, déclare Meyer, Jésus condamne de façon absolue tout divorce, car c'est la séparation par l'homme de ce que Dieu a joint d'un lien unique<sup>5</sup>.» Le divorce est contraire à l'institution de Dieu, à la nature du mariage et à l'action de Dieu qui a réalisé cette union. C'est en ceci qu'apparaît sa perversité particulière: c'est la rupture par l'homme d'une union formée par Dieu. Le divorce est le bris du sceau que la main de Dieu avait posé.

### Matthieu 19.9

Mais je vous dis: quiconque répudie sa femme, sauf pour infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère.

C'est le passage essentiel du Nouveau Testament sur la question du divorce et de ses conséquences. Son importance provient surtout du fait que c'est le seul texte du Nouveau Testament où l'exception soit énoncée: «sauf pour infidélité» (*mè épi pornéia*) et le remariage mentionné: «et en épouse une autre» (*kai gamèsè allèn*). Ces deux expressions se retrouvent l'une en Matthieu 5.32, «sauf pour cause d'infidélité», sous la forme *parektos logou pornéias*, l'autre en Marc 10.11 et aussi en Luc 16.18, «et en épouse une autre», sous la forme *kai gamôn étéran*. Mais ce n'est qu'en Matthieu 19.9 qu'elles sont liées.

---

5. Meyer, *op. cit.*

Il serait sans doute faux de croire que la légitimité du remariage pour le conjoint innocent ne se poserait pas si nous n'avions pas Matthieu 19.9. La question pourrait aussi bien se poser à propos de Matthieu 5.32, car, s'il est légitime pour un homme de répudier sa femme infidèle, et si un divorce pour ce motif rompt le mariage, il est inévitable que la question du remariage soit posée. D'autre part, bien que l'exception de l'adultère ne soit pas mentionnée dans Marc 10.11 et dans Luc 16.18, il n'en est pas moins certain que la loi de l'Ancien Testament sur l'adultère et la nature particulière de ce péché nous inviteraient à nous demander si l'exception de l'adultère n'était pas sous-entendue dans ces deux passages. De plus, 1 Corinthiens 7.15 soulèverait certainement le problème de l'effet qu'aurait, sur le statut conjugal d'un croyant, son abandon par son conjoint incroyant.

Matthieu 19.9 a ceci de particulier, que la question de la légitimité ou de l'illégitimité du remariage après le divorce s'y présente de façon directe et inéluctable<sup>6</sup>.

Pour le moment, nous considérons que le texte correct de Matthieu 19.9 est celui que nous avons cité plus haut: «Mais je vous dis: quiconque répudie sa femme, sauf pour infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère<sup>7</sup>.» Nous étudierons plus tard le problème des variantes. Il vaut la peine de noter, en passant, quelques-unes des particularités de ce passage.

6. Certains ont soutenu qu'en Mt 19.9 et en Mt 5.32, Jésus ne traite pas de la dissolution du lien du mariage, mais de la rupture de fiançailles avant la consommation du mariage. Cette conception n'est pas acceptable. Dans ces deux passages, le contexte qui précède (Mt 5.31; 19.7-8; cf. aussi Mc 10.3-5), il est expressément parlé des prescriptions de Dt 24.1-4, où le terme de «femme» ne peut être assimilé à celui de fiancée. Les paroles de Mt 5.32 et 19.9 se rapportent directement à la question que soulève Dt 24.1-4; c'est pourquoi le mot «femme» employé en Mt 19.9 a nécessairement le même sens qu'aux vv.7 et 8. Si nous supposons que le sens du mot «femme» soit différent aux vv.7 et 8 de ce qu'il est au v.9, il s'ensuivrait que le sujet traité aurait brusquement changé; le contraste entre la prescription du Seigneur et la permission de Moïse n'existerait plus. La formule même «Mais moi, je vous dis...» exige que nous donnions au mot «femme» le même sens dans les deux cas. Il existe d'autres raisons qui portent à réfuter cette interprétation trop facile de Mt 19.9, mais il est inutile d'en discuter ici.

7. C'est le texte indiqué par l'édition Nestlé (n. du t.).

1. Ce texte ne parle pas du péché de l'homme qui répudierait sa femme (pour un motif autre que l'adultère) sans se remarier. Nous l'avons vu, Matthieu 5.32 tranche la question: l'homme pêche parce qu'il est responsable des conséquences qu'entraîne, pour la femme, sa répudiation. Dans Matthieu 19.9, il s'agit du péché de l'homme qui se remarie après avoir illégitimement répudié sa femme.

2. L'homme qui répudie sa femme (sauf pour infidélité) et qui en épouse une autre est expressément condamné comme adultère. On a pu le déduire de Matthieu 5.32, mais ici le fait est affirmé.

3. Ce passage ne parle pas du droit de la femme qui divorce pour adultère, ni du péché de la femme qui se remarie après un divorce pour un autre motif. Ce n'est qu'en Marc 10.12 qu'il est parlé d'un divorce demandé par la femme, et dans ce texte - nous le verrons - il n'est pas question du droit intrinsèque au divorce, mais du caractère adultère du remariage de la femme.

Le vrai problème de Matthieu 19.9 est de savoir quelle est la portée de la clause d'exception: «si ce n'est pour infidélité» ou «inconduite». Cette clause d'exception s'applique-t-elle aux mots «en épouse une autre», et par conséquent aussi à «commet un adultère», comme elle s'applique au verbe «répudie»?

En d'autres termes, devons-nous lire ce passage de la manière suivante: «Mais je vous dis: (a) quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour infidélité, (b) et [quiconque] en épouse une autre, commet un adultère»? Dans ce cas, la clause d'exception n'affecterait que la partie (a) de la phrase; le Christ énoncerait deux affirmations successives distinctes. Ou bien faut-il lire ce passage ainsi: «Mais je vous dis: quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour infidélité, et [le même homme étant en cause] en

épouse une autre [sauf s'il a répudié sa femme pour infidélité], commet un adultère»?

Il est indiscutable que la clause d'exception exonère du péché qu'entraîne la répudiation. Il n'est pas dit, comme dans Matthieu 5.32, quel serait le péché que commettrait le mari; mais, comme dans ce passage-là, l'exception indique ici que l'époux innocent jouit d'une certaine liberté. Pas plus qu'en Matthieu 5.32, il n'est dit que le mari ait le devoir de répudier sa femme si elle commet un adultère. Il en a simplement le droit ou la liberté. Mais la question se pose de savoir si cette exception, qui joue pour la répudiation, joue aussi pour le remariage de l'époux innocent. S'il a le droit de se remarier, son remariage ne sera évidemment pas un adultère.

L'Eglise est profondément divisée sur ce point. Certains affirment que si Matthieu 19.9 (de même que Matthieu 5.32) donne en effet à l'époux innocent le droit de répudier une femme adultère, ce texte ne justifie pas la dissolution des liens du mariage, ni, par conséquent, le remariage de l'épouse coupable. En d'autres termes, l'adultère justifierait la séparation de corps (*a thoro et mensa*), mais ne romprait pas les liens du mariage, et ne donnerait pas le droit de les dissoudre. Telle est en particulier la position de l'Eglise catholique romaine. Augustin défend cette interprétation<sup>8</sup>. Mais cette position n'est pas strictement romaine. Le droit canon de l'Eglise anglicane, par exemple, autorise la *séparation* pour adultère, mais ne permet pas le remariage aussi longtemps que les deux conjoints sont en vie<sup>9</sup>.

8. Cf. *De Bono Conjugali*, Lib.I; Cap.VII, XV; cf. *In Joannis Evangelium*, Tractatus IX, 2.

9. Cf. Charles Gore, *The Question of Divorce* (Londres: 1911) pp.1-11. Gore, citant les *Constitutions and Canons Ecclesiastical*, canon 107: « Dans toutes les sentences de divorce, l'engagement sera pris de ne pas se marier tant que la partie adverse sera en vie », déclare: « Dans toutes les sentences de simple divorce et séparation *a thoro et mensa*, devra figurer à l'acte une formule restrictive disant que les parties ainsi séparées vivront dans la chasteté et la continence et qu'elles ne contracteront de mariage avec personne d'autre tant que la partie adverse sera en vie. Et, afin que cette dernière clause soit mieux respectée, ladite sentence de divorce ne sera rendue que quand la ou les parties demandresses auront fourni à la cour

Si la version de Matthieu 19.9 que nous avons citée correspond au texte authentique, il est très difficile de défendre cette opinion. On voit mal comment la clause d'exception pourrait s'appliquer à la répudiation sans s'appliquer aussi au remariage<sup>10</sup>. Une autre construction grammaticale s'impose si Matthieu 19.9 ne légitime pas le remariage après divorce pour adultère. Cependant, l'Eglise romaine affirme avec insistance que la clause d'exception qualifie le premier verbe, mais non le second. August Lehmkuhl expose cette exégèse:

Le rejet du «divorce complet» (*divortium perfectum*) dans le mariage chrétien est exprimé dans les textes cités plus haut (Mc 10; Lc 16; 1 Co 7). Cependant les mots «si ce n'est pour inconduite», contenus dans l'Evangile selon St-Matthieu 19.9, ont

---

bonne et suffisante caution et garantie qu'elles ne violeront ou transgresseront en rien ladite restriction ou prohibition» (pp.5 ss.); cf. *Anglicanism*, de Paul Elmer More et Frank Leslie Cross (Milwaukee, 1935), p.661. Le rapport du *Joint Committees of the Convocations of Canterbury and York*, déposé en 1935, déclare ce qui suit: «L'Eglise aura donc raison d'enseigner à ses membres que le mariage est une vocation pour la vie, qui demande un effort constant d'altruisme. Elle dira aussi, en y insistant beaucoup plus que par le passé, que les croyants membres de l'Eglise doivent épouser des croyantes membres de l'Eglise et comprendre que la grâce nécessaire pour surmonter les difficultés sera donnée à ceux qui vivent leur vie mariée en pleine communion avec la société chrétienne. De plus, dans le cas de deux membres d'Eglise qui, après avoir tout tenté, trouveraient impossible de continuer à vivre ensemble comme mari et femme, l'Eglise enseignera qu'ils peuvent se séparer, leur séparation étant *a mensa et a thoro*, mais qu'il est contraire à la volonté de Dieu que l'un d'entre eux se remarie pendant que l'autre vit encore. De même, dans le cas d'un membre d'Eglise abandonné ou trahi par un conjoint indigne, l'Eglise conseillera la séparation *a mensa et a thoro* et même, dans certaines circonstances exceptionnelles, une dissolution légale du mariage (qui pourrait être nécessaire pour assurer, par exemple, la protection de certains intérêts de la partie offensée ou des enfants), mais sans remariage aussi longtemps que vivra l'ancien conjoint» (*The Church and Marriage*, S.P.C.K.: Londres, 1935, p.18).

Cette position de l'Eglise d'Angleterre ne concerne que le mariage chrétien et ne doit pas être considérée comme abolissant ce qu'on appelle «le privilège paulin» (1 Co 7.15). Cette question sera étudiée plus loin.

10. Des érudits comme Charles Gore, qui nient l'authenticité de l'exception, reconnaissent tout à fait que celle-ci s'applique au remariage aussi bien qu'à la répudiation. Gore dit que l'exception mentionnée en Mt 19.9 ne permet pas de douter «que le divorce dont il est question comporte la permission de se remarier» (*op. cit.*, p.20; cf. p.25). C'est pour cette raison, en particulier, que ces auteurs cherchent à démontrer la non-historicité de l'exception.

amené à poser la question suivante: la répudiation de la femme et la dissolution du mariage ne seraient-elles pas autorisées pour cause d'adultère? L'Église et la théologie catholiques ont toujours maintenu qu'une telle explication opposerait St-Matthieu à St-Marc, St-Luc et St-Paul; les prosélytes instruits par ces derniers auraient donc été poussés par eux dans l'erreur quant à la vraie doctrine du Christ. Ceci n'étant pas conciliable avec l'infaillibilité de l'enseignement apostolique et l'inerrance de l'Écriture Sainte, il faut comprendre la phrase de Matthieu comme autorisant un simple renvoi de la femme infidèle, sans dissolution du mariage. Un tel renvoi n'est pas exclu par les textes parallèles de Marc et Luc, tandis que Paul (1 Co 7.11) indique clairement qu'il est possible: «Si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari.» Grammaticalement, la formule d'exception qui figure dans St-Matthieu peut se rapporter à un membre de la phrase (celui qui parle de la répudiation de la femme) sans s'appliquer au membre suivant (le remariage du conjoint), bien qu'on doive admettre que cette construction soit un peu forcée. Si ce texte signifie: «Celui qui répudie sa femme - non pour cause d'inconduite - et en épouse une autre, commet l'adultère», la femme peut donc être répudiée en cas d'infidélité, mais on ne peut conclure de ces paroles que, dans ce cas, un nouveau mariage ne serait pas un adultère. Les paroles: «Quiconque épouse une femme répudiée» - donc aussi la femme renvoyée pour adultère - «commet un adultère», affirment le contraire, puisqu'elles supposent la permanence du premier mariage<sup>11</sup>.

---

11. *The Catholic Encyclopedia*, art. «Divorce», vol.V, p.56. Cf. Arthur Devine, *The Law of Christian Marriage* (New-York: 1908) p.95. Un ouvrage catholique romain de 1942, *A Commentary on the New Testament*, préparé par la Catholic Biblical Association, vaut la peine d'être cité ici: «L'enseignement du Christ sur le divorce, tel que l'ont rapporté les autres évangélistes et que l'a compris St-Paul (1 Co 7.10-11, 39; Rm 7.2), montre de façon parfaitement claire qu'il interdit absolument tout divorce comportant un droit au remariage. L'apparente exception que mentionne le premier Évangile, «sauf pour cause d'infidélité» (5.32), «sauf pour infidélité» (19.9), ne peut donc pas être comprise comme permettant au conjoint innocent de répudier le conjoint infidèle et de se remarier. L'interprétation traditionnelle de ces paroles est certainement correcte: l'infidélité justifie la séparation de corps, mais le lien conjugal n'est pas brisé pour autant. St-Matthieu donne le texte complet des paroles du Christ. Le Seigneur a mentionné cette exception partielle afin d'éviter que sa pro-

Cette interprétation de Matthieu 19.9 est «un peu forcée», comme l'admet lui-même A. Lehmkuhl. Nous allons voir que c'est bien le moins qu'on en puisse dire.

Il est exact que, dans la langue grecque, une proposition restrictive est parfois employée pour signifier «une exception

---

hibition absolue du divorce ne fût interprétée comme impliquant l'obligation pour la partie offensée de continuer à vivre avec le conjoint infidèle. Les autres évangélistes, eux, omettent ces mots, sans doute intentionnellement, afin de parer à une interprétation erronée qui supposerait que l'acceptation du divorce inclut le droit au remariage» (pp.52 ss.).

Il ne faudrait pas supposer que la théorie ou la pratique de Rome, dans toute cette question du divorce, soient aussi simples et constantes qu'il pourrait le sembler. L'Eglise romaine approuve le divorce complet (*divortium a vinculo*, distinct, bien sûr, du *divortium a thoro et mensa*) dans certaines conditions. Mais pour comprendre les éléments mêmes de la position romaine, il faut prendre en considération ses nombreuses distinctions entre différentes sortes de mariage, légitime, ratifié et consommé (*legitimum, ratum et consummatum*). Comme le dit Arthur Devine: «Un mariage est dit légitime (*legitimum*) quand il est contracté de façon légale par des non-baptisés. Tels sont les mariages valables des infidèles. On l'appelle ratifié (*ratum*) quand il est valablement contracté par des baptisés et ratifié par l'Eglise. On l'appelle consommé (*consummatum*) quand les personnes valablement mariées ont usé de leurs droits conjugaux» (*op. cit.*, pp.44 ss.). Rome enseigne qu'un mariage qui n'est que légitime, même s'il a été consommé, peut être dissous en application du «privilegé paulin» (1 Co 7.15). Il peut n'y avoir aucune inconsistance criante dans cette concession. Mais Rome enseigne aussi qu'un mariage ratifié (*ratum*), mais non consommé (*non consummatum*), peut être dissous d'une des deux façons suivantes: (1) par «la profession des vœux solennels dans un ordre religieux approuvé par l'Eglise; (2) par dispense du Souverain Pontife» (*ibid.*, pp.94 ss.).

C'est ici que l'approche catholique nous paraît tout particulièrement indéfendable. Il n'y a de fondement scripturaire à aucune exception de ce genre et il est contradictoire de maintenir si jalousement l'indissolubilité du mariage consommé dans le sein de l'Eglise catholique romaine et de faire en même temps des concessions très étonnantes dans l'intérêt des ordres religieux et par dispense papale (*ibid.*, pp.94 ss.).

Pour ce qui est du mariage ratifié et consommé (*ratum et consummatum*), la théologie catholique enseigne qu'il ne peut être dissous que par la mort d'un des conjoints.

Le texte des décisions officielles de Rome se trouve dans les *Canons et Décrets du Concile de Trente*, Session XXIV, «Canons sur le Sacrement du Mariage», en particulier les canons 6 et 7, ainsi conçus:

Canon 6. - Si quelqu'un dit que le mariage ratifié, mais non consommé, n'est pas rompu par la profession solennelle de religion faite par l'un des conjoints: qu'il soit anathème.

Canon 7. - Si quelqu'un dit que l'Eglise est dans l'erreur, quand elle enseigne, comme elle l'a toujours fait, suivant la doctrine de l'Evangile et des Apôtres, que le lien du mariage ne peut être dissous pour l'adultère d'un des époux; et que ni l'un ni l'autre, même l'époux innocent qui n'a pas donné sujet à l'adultère, ne peut, tant que l'autre est vivant, contracter un nouveau mariage; et que le mari, qui, ayant quitté sa femme adultère, en épouse une autre, devient lui-même adultère, de même que la femme qui, ayant quitté son mari adultère, en épouse un autre: qu'il soit anathème.



s'appliquant à quelque chose de plus général que ce qui est explicitement désigné»<sup>12</sup>.

Nous avons des exemples de cet emploi de *ei mèn*, «si ce n'est», «mais seulement», «sauf», dans Matthieu 12.4, Romains 14.14, et probablement aussi Galates 1.19. Dans le cas présent, il faudrait alors comprendre que l'exception: «sauf pour infidélité» (*mèn èpi pornéia*), ne serait pas une exception au principe selon lequel quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, mais seulement une exception au principe selon lequel un homme ne peut répudier sa femme. La phrase signifierait alors: «Mais je vous dis que celui qui répudie sa femme et qui en épouse une autre commet un adultère - mais un homme peut répudier sa femme pour inconduite.» Cette interprétation donnerait à la phrase un sens clair, et résoudrait bien des difficultés, car elle harmoniserait les textes des trois synoptiques. Mais, il reste à savoir si cette construction est défendable. Diverses raisons majeures nous obligent à la rejeter.

1. S'il s'agit d'une proposition restrictive de l'espèce que nous venons de dire, c'est-à-dire qui ne formule pas une exception à ce qui est explicitement affirmé, mais à une autre idée explicitement exprimée, quoique plus générale, ce serait là une façon bien inhabituelle, sinon unique, de s'exprimer. Dans les autres exemples, en effet, où nous rencontrons cette sorte d'exception, la construction est tout à fait différente de celle de notre texte. La phrase entière, dont le sens sera ensuite restreint, est d'abord donnée dans toute son ampleur; puis vient l'exception. Ce n'est pas le cas ici, où l'exception intervient dès avant la fin de la phrase. La règle de l'analogie n'encourage donc pas une telle interprétation.

12. J.G. Machen, dans *Christianity Today*, octobre 1931, p.12. Cf. J.H. Thayer, *Greek-English Lexicon*, ei, III, 8, c8; E. de Witt Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians* (New-York, 1920) p.60.

2. La grammaire admet qu'une proposition restrictive modifie un membre de la phrase sans en modifier un autre; mais, dans le cas présent, le membre de la phrase que, selon la construction romaine, la clause d'exception est supposée modifier, ne peut nullement, dans la syntaxe de cette phrase, se trouver isolé de tout le reste. Eliminer la proposition «et en épouse une autre» comme n'étant nullement affectée par la clause d'exception n'est pas, du point de vue grammatical, une solution. Pour compléter le sens de ce qui est introduit par la proposition «celui qui répudie sa femme», il nous faut le verbe de la principale: «commet un adultère». Mais si nous excluons le membre de phrase ayant trait au remariage: «et en épouse une autre», la phrase devient absurde et fautive: «Quiconque répudie sa femme, sauf pour infidélité, commet un adultère», la pensée est incomplète. La pensée centrale de ce passage est que le remariage entraîne l'adultère; il serait impensable de la supprimer. La proposition restrictive doit par conséquent se rapporter à l'action exprimée par le verbe de la principale. Mais si elle se rapporte directement au verbe «commet un adultère», elle se rapporte inévitablement aussi à la proposition qui qualifie le sujet de ce verbe, à l'action d'épouser une autre femme. La proposition restrictive doit donc se rapporter en même temps au remariage et à l'adultère; ce qui revient à dire que la syntaxe de la phrase implique que la proposition restrictive doit se rapporter à l'adultère que serait un remariage, aussi bien qu'au péché qu'est la répudiation.

La comparaison avec Matthieu 5.32 nous aidera à élucider ce point: «Quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère.» La proposition restrictive n'a ici rien à voir avec le remariage de l'homme, parce que le péché dont l'homme se rend coupable en répudiant sa femme n'est pas celui d'un adultère qu'il pourrait commettre lui-même, mais d'un adultère auquel il expose son épouse. En Matthieu 19.9, il

s'agit de tout autre chose. La pensée centrale est l'adultère que peut commettre le mari après avoir répudié sa femme. Ce péché présuppose qu'il s'est remarié. Par conséquent, la syntaxe étant ce qu'elle est, il est impossible de soutenir que la proposition restrictive ne s'appliquerait pas au remariage comme elle s'applique à la répudiation.

3. Il ne s'agit pas, dans ce texte, de la seule répudiation comme dans Matthieu 5.31-32, mais de la répudiation et du remariage de l'homme. Sous ce rapport, il faut distinguer ce texte de la déclaration de Matthieu 5.32, et le placer dans la même catégorie que Marc 10.11 et Luc 16.18. Il est question ici de la répudiation et du remariage, liés l'un à l'autre; Les deux idées sont ici inséparables. Cette coordination de la répudiation et du remariage précède et prépare le verbe principal, à savoir l'adultère que commettrait le mari. Il serait donc erroné de rapporter la proposition restrictive à un seul des membres de ce couple. Cette proposition restrictive occupe d'ailleurs une position normale par rapport aux deux membres de la phrase qui forment un couple, et par rapport au péché qui en résulterait, dont elle établit justement l'exception. Quelle autre place pourrait-elle occuper, si on voulait qu'elle portât sur les trois éléments de la situation envisagée? L'interprétation la plus naturelle est donc de considérer que l'exception porte sur la totalité de la phrase.

4. Le divorce tel qu'il était permis ou toléré par Moïse rompait le lien du mariage. Il y est fait allusion dans le contexte de ce passage, comme aussi dans Matthieu 5.31, et dans le parallèle de Marc 10.2-12. Dans ces trois cas, et par référence à la stipulation mosaïque, le verbe est le même: «répudier» (*apoluô*)<sup>13</sup>.

13. Dans les passages de l'Ancien Testament où le divorce est mentionné, ou fait l'objet d'une allusion (Lv 21.7, 14; 22.13; Nb 30.10; Dt 22.19, 29; 24.1-4; Es 50.1; Jr 3.1; Ez 44.22), la

Rien ne laisse à penser que la répudiation pour adultère, considérée comme légitime, dans Matthieu 19.9 et 5.32, ait un effet radicalement autre que ce divorce; nous sommes donc en droit de conclure que la répudiation qu'autorise notre Seigneur dissout, elle aussi, le lien nuptial. La loi, telle que Jésus l'énonce, n'implique pas qu'il y ait un changement quelconque dans la nature et dans les effets du divorce. Par contre, le changement introduit par le Christ, c'est l'abolition de tous les motifs de divorce reconnus par l'économie mosaïque; l'adultère est désormais le seul motif autorisant un homme à répudier sa femme. Ce qui a été abrogé, ce n'est donc pas le divorce qui dissout le lien nuptial, mais tous les motifs de divorce autres que l'adultère. Si le divorce rompt le lien de mariage, le remariage ne saurait dès lors être considéré comme un adultère.

5. Il semble logique de supposer que, si l'homme a le droit de répudier sa femme pour adultère, le lien de mariage doit être considéré comme dissous. Sans quoi, la femme adultère et répudiée resterait l'épouse de son mari, et continuerait à ne former qu'une seule chair avec lui. Une procédure qui délierait les époux de leurs devoirs conjugaux, alors que le lien conjugal resterait intact, semble incompatible avec l'éthique conjugale enseignée dans l'Écriture. Il est vrai que Paul envisage la possibilité d'une séparation sans dissolution, et qu'il propose la règle qui peut alors intervenir (1 Co 7.10-11). Mais instituer et sanctionner une séparation permanente, alors que le lien conjugal resterait inviolé, est étranger à tout l'enseignement de l'Écriture sur les obligations inhérentes au mariage, et qui en sont inséparables.

---

*Septante* n'emploie pas *apoluô* mais les verbes *ekballô* et *exapostellô*. Il ne faudrait cependant pas croire que cela implique une différence substantielle. Le verbe *apoluô* est utilisé dans les textes du Nouveau Testament, qui renvoient à la prescription de Dt 24.1-4, bien que, dans ce dernier passage, le verbe *exapostellô* soit employé partout.

6. Admettre que l'adultère justifie la répudiation, mais non la dissolution du lien nuptial, apparaîtrait en contradiction avec un autre principe scripturaire concernant le cas, plus grave encore, de la débauche ou de la prostitution. Si l'adultère ne justifie pas la dissolution du lien nuptial, l'homme ne pourrait être libéré de ce lien, même si sa femme s'adonnait à la prostitution, ce qui est en flagrante contradiction avec le principe de pureté que pose l'apôtre (1 Co 6.15-17). Il semble donc que la dissolution du mariage soit le moyen adéquat, et parfois nécessaire, de dénouer le lien qui unit si étroitement l'homme à celle qui se souillerait ainsi.

Pour toutes ces raisons, nous concluons donc qu'il est impossible de dire que la proposition restrictive de Matthieu 19.9 s'applique à la seule répudiation et non au remariage de l'époux divorcé. Il semble, au contraire, justifié de dire que, quand un homme répudie sa femme pour inconduite, cette répudiation dissout le lien nuptial, et a pour conséquence que l'homme est libre de se remarier, sans encourir la responsabilité d'un adultère. Plus simplement, le divorce dans ce cas dissout le mariage, et l'homme et la femme cessent désormais d'être l'un pour l'autre des époux.

#### **Marc 10.2-12; Luc 16.18**

Les pharisiens abordèrent [Jésus] et, pour l'éprouver, lui demandèrent s'il est permis à un homme de répudier sa femme. Il leur répondit: «Que vous a commandé Moïse?» «Moïse, dirent-ils, a permis d'écrire un acte de divorce et de répudier sa femme.» Et Jésus leur dit: «C'est à cause de la dureté de votre coeur que Moïse a écrit pour vous ce commandement. Mais au commencement de la création, Dieu fit l'homme et la femme; c'est pourquoi l'homme

quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, et les deux époux deviendront une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni.» Lorsqu'ils furent dans la maison, les disciples le questionnèrent à nouveau sur ce sujet. Il leur dit: «Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère envers la première, et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère» (Mc 10.2-12).

Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et quiconque épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère (Lc 16.18).

La première question que soulève Marc 10.2-12 est le désaccord apparent entre Matthieu 19.7-8 d'une part, et Marc 10.3-5 de l'autre. Dans Matthieu 19.7, il est dit que les pharisiens posèrent la question: «Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé (*énéteïlato*) de donner à la femme un acte de divorce et de la répudier?» Jésus répond: «C'est à cause de la dureté de votre coeur que Moïse vous a permis (*épétrepesen*) de répudier vos femmes.» Nous avons parlé de la différence entre la question telle que la posent les pharisiens et la réponse de notre Seigneur, et nous avons remarqué que Jésus s'est servi du mot «permis». Mais dans Marc 10.3-5, les termes sont inversés. Jésus demande: «Que vous a commandé (*énéteïlato*) Moïse?» et les pharisiens répondent: «Moïse a permis (*épétrepesen*) d'écrire un acte de divorce et de répudier sa femme.» Jésus reprend: «C'est à cause de la dureté de votre coeur que Moïse a écrit pour vous ce commandement (*tèn entolèn tautèn*).

Ainsi, selon Matthieu, les pharisiens emploient le verbe indiquant un commandement (*énéteïlato*), et Jésus un verbe indiquant une permission, une autorisation (*épétrepesen*). Selon Marc, Jésus parle de commandement (*énéteïlato* et *entolè*), et les pharisiens d'autorisation (*épétrepesen*). De plus, il semble au premier

abord que le récit de Marc contredise l'interprétation que nous avons donnée de la disposition mosaïque de Deutéronome 24.1-4. Mais cette contradiction n'est qu'apparente, et assez facile à expliquer. Un certain nombre de points sont à noter:

1. Il est fort possible que le terme «commandé» qu'emploie Jésus en Marc 10.3 n'ait pas trait au seul passage de Deutéronome 24.1-4. Quand Christ pose la question: «Que vous a commandé Moïse?», il se peut qu'il pense à l'ensemble de la révélation mosaïque, et tout autant à Genèse 2.24 qu'à Deutéronome 24.1-4. Dans ce cas, Marc 10.3 ne sous-entendait pas que Moïse ait commandé aux Israélites de répudier leurs femmes dans certaines circonstances. La question signifierait alors: «Quelles étaient, sur ce point, les dispositions de la loi de Moïse?»

2. Même si la question de Marc 10.3 a trait à Deutéronome 24.1-4, il ne s'ensuit pas que Jésus interprète cette disposition mosaïque comme exigeant que les hommes répudient leurs femmes. La question: «Que vous a commandé Moïse?», peut fort bien signifier: «Quelle était, sur ce point, la législation mosaïque?», et il serait tout à fait injustifié de comprendre que Deutéronome 24.1-4 exigeait qu'un homme répudie sa femme s'il découvrait «la chose inconvenante». La question n'implique même pas que Moïse ait autorisé ou approuvé le divorce.

On peut dire la même chose des mots «ce commandement» de Marc 10.5. Cette expression résume l'affirmation des pharisiens au verset 4: «Moïse a permis d'écrire un acte de divorce et de répudier sa femme.» Jésus ne contredit pas les pharisiens. Au contraire, sa réponse confirme leur dire. En tout cas, on donnerait au mot «précepte» ou «commandement» (*entolè*) un sens beaucoup trop accusé si on l'interprétait comme signifiant: «Moïse a non seulement permis d'écrire un acte de divorce et de

répudier sa femme; il a exigé que vous écriviez un acte de divorce et que vous répudiez vos femmes.» Il semble raisonnable de comprendre que Jésus a employé le mot «commandement» ou «précepte» pour désigner les dispositions légales prises par Deutéronome 24.1-4, sans déclarer pour autant que le divorce fût obligatoire.

3. N'oublions pas que la prescription mosaïque de Deutéronome 24.1-4 posait certaines exigences. Bien que n'impliquant pas que le divorce fût obligatoire, elle ordonnait de suivre certaines règles précises en cas de divorce. Telle pourrait bien être la raison pour laquelle Jésus parle de la disposition deutéronomique comme d'un précepte au verset 5, et peut-être, au verset 3, comme d'un commandement. Les dispositions de Deutéronome 24.1-4 présentent une prescription précise, ce qui ne signifie pas que chaque élément ou chaque condition soit, en fait, une prescription.

Il est peut-être impossible de placer tous les détails de ces deux récits dans une seule suite chronologique exacte. Peut-être certains éléments nous manquent-ils. Mais il n'y a pas contradiction entre les deux passages de Matthieu 19.7-8 et Marc 10.3-5. Ce dernier texte ne nous oblige donc pas à modifier l'interprétation que nous avons donnée de Deutéronome 24.1-4, ni à revoir la confirmation que nous en avons trouvée dans Matthieu 19.7-8.

*La deuxième question* que soulève Marc 10.2-12 est d'une importance plus considérable. C'est celle de l'omission, dans Marc 10.11, de la proposition restrictive, que nous constatons aussi dans Luc 16.18. Dans Marc et dans Luc, aucune exception n'est faite à la règle: «Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère envers la première», tandis que pour Matthieu, il y a une exception: «sauf pour inconduite».



Il n'entre pas dans le cadre de cette étude de mettre en discussion la critique des sources. Certains critiques, convaincus par l'accord des manuscrits, admettent que la proposition restrictive appartient au texte original de Matthieu; mais ils n'hésitent pas à nier, en même temps, qu'elle ait fait partie de la réponse authentique du Seigneur sur ce problème. G.H. Box, par exemple, dans son étude *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, écrite en anglais en collaboration avec Charles Gore, en réponse à R.H. Charles<sup>14</sup>, déclare:

Dans le récit de Marc, et dans Luc 16.18, le divorce est exclu de façon absolue. Dans Matthieu (19.9, cf. 5.32) est introduite une formule restrictive: «sauf pour inconduite». Il s'agit là, de toute évidence, d'une addition ou d'une modification rédactionnelle. Cette formule n'appartenait pas aux paroles du Seigneur, dont la forme originelle est correctement rapportée dans Marc et dans Luc. Le Dr Charles admet en fait que c'est une glose, ajoutée par le compilateur du premier Evangile. Mais il prétend que cette glose est correcte, introduite pour éviter une erreur d'interprétation. Nous allons examiner l'argument sur lequel il base son affirmation<sup>15</sup>.

---

14. R.H. Charles, *The Teaching of the New Testament on Divorce* (Londres, 1921). Le docteur Charles admet que l'exception mentionnée en Mt 19.9 est une addition rédactionnelle due à Matthieu et non une parole du Seigneur. Mais il pense que cette addition de Matthieu se justifiait parfaitement, puisqu'elle était destinée à faire bien comprendre l'enseignement du Seigneur sur ce point. Les paroles du Seigneur sont correctement rapportées dans Marc et ne comportent pas de formule restrictive. Quand ces paroles furent prononcées, pense Charles, la loi de l'Ancien Testament prescrivant la mort pour adultère était encore en vigueur et, en conséquence, l'exception en cas d'adultère n'avait pas à être exprimée. Mais cette loi ordonnant la mise à mort fut abrogée peu après. Aussi Matthieu, écrivant après l'abrogation de la loi et comprenant que les paroles authentiques du Seigneur seraient ou pourraient être très mal comprises, fit une nouvelle édition de ce récit et inséra les mots: «sauf pour cause d'infidélité» afin de bien rendre la pensée et l'enseignement du Seigneur. Donc Matthieu, selon Charles, s'écarte du texte de la déclaration même du Christ et ajoute la formule restrictive. Mais, en agissant ainsi, il évite un grave malentendu sur le sens réel des paroles du Seigneur (cf. pp.22 ss.). C'est cette thèse de Charles que G.H. Box et Charles Gore rejettent vigoureusement. On trouvera un exposé plus récent et assez complet de la question dans: Félix L. Circlot, *Christ and Divorce* (Lexington, Kentucky, 1945).

15. *Divorce in the New Testament* (Londres, 1921) p.18.

La proposition restrictive, poursuit Box, est sans doute introduite par le dernier rédacteur de l'Évangile; le but était d'excepter de la règle du Christ le cas spécial d'adultère. Le divorce en cas d'adultère flagrant, et le remariage de l'époux innocent sont donc permis par ces textes; mais, à notre avis, sans l'autorité du Christ. Ces mots ont été ajoutés par le rédacteur et reflètent sans doute la coutume de l'Église de Palestine à l'époque où il écrivait<sup>16</sup>.

Cette hypothèse fait disparaître la contradiction apparente de l'enseignement du Seigneur, qui ne subsisterait plus qu'entre les diverses versions des paroles du Christ. Mais nous ne saurions admettre cette solution. Il nous faut croire que, si la proposition restrictive se trouve dans le texte original de Matthieu, elle fait réellement partie de l'enseignement du Seigneur. Il serait incompatible avec la doctrine de l'inspiration de l'Écriture de rejeter Matthieu en faveur de Marc et Luc, ou Marc et Luc en faveur de Matthieu. S'il y a contradiction apparente entre les textes des trois Évangiles, il nous faut trouver une explication autre que l'inauthenticité de l'un ou l'autre de ces textes.

---

16. *Ibid.*, p.39. Charles Gore avait pris la même attitude, dix ans plus tôt, dans *The question of Divorce*. Il déclare: «Il semble bien que le premier évangile, "selon Matthieu", ait été compilé dans une communauté judéo-chrétienne, probablement en Palestine, à une date qui, en tout cas, ne saurait être de beaucoup postérieure à la destruction de Jérusalem; et qu'il ait été basé sur l'évangile de St-Marc et les souvenirs (rédigés en araméen) de St-Matthieu ainsi que sur d'autres documents. Il semble que dans cette communauté juive, où l'Évangile prit naissance, la vieille façon de penser juive avait pu reparaitre au point de modifier, pour ce qui est du mariage, la rigueur de l'ordre donné par notre Seigneur. Sans aucun doute, la formule restrictive telle qu'elle figure dans le premier évangile était considérée comme exprimant l'intention du Christ - "ce qu'il doit avoir voulu dire". Mais on ne peut admettre que tel ait été le cas. Une telle exception, d'intérêt primordial, aurait dû être exprimée. La loi avec exception est en réalité une autre loi que la loi sans exception. Il faut ajouter qu'un nombre impressionnant de spécialistes français, allemands, américains et anglais, admettent cette hypothèse critique selon laquelle la formule restrictive du premier Évangile est une interprétation (qui, en fait, modifie le sens de la déclaration première du Seigneur sur le mariage), l'enseignement véritable du Christ se trouvant dans les évangiles selon St-Marc et St-Luc.» (p.22 ss.).

Il existe une variante de Matthieu 19.9 qui, si on l'adopte comme le texte original, supprime cette contradiction. Au lieu de donner: «...sauf pour infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère», elle donne: «...sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère». Il saute aux yeux que cette variante supprime toute contradiction entre Matthieu 19.9 d'une part, Marc 10.4 et Luc 16.18 d'autre part, pour la simple raison qu'il n'y aurait plus d'allusion au remariage dans Matthieu 19.9, qui répéterait alors textuellement Matthieu 5.32. Dans ce cas, les deux textes de Matthieu indiqueraient la seule exception - à savoir l'adultère déjà commis par la femme - à la règle selon laquelle quiconque répudie sa femme l'expose à l'adultère; et rien ne serait dit du remariage de l'homme qui répudie sa femme pour adultère. Par ailleurs, les textes de Marc et de Luc auraient directement trait à la question du remariage de l'homme qui répudie sa femme; ils affirmeraient que quiconque répudie sa femme, pour motif d'adultère ou pour tout autre motif, et en épouse une autre, commet un adultère. Tout deviendrait donc simple: d'une part, un homme pourrait répudier sa femme pour adultère, mais seulement pour cette raison, mais, d'autre part, un homme ne pourrait jamais répudier sa femme pour en épouser une autre. Matthieu rapporterait par deux fois le premier principe, Marc et Luc le second. La contradiction disparaîtrait ainsi, et le problème serait résolu.

Reste cependant la question: quelle variante doit être retenue comme étant le texte original? La question n'est pas facile, car les deux manuscrits importants en onciale, le *Codex Sinaiticus* et le *Codex Vaticanus*, qui remontent au quatrième siècle, adoptent chacun l'une des variantes.

Il est significatif que les éditeurs modernes du texte grec du Nouveau Testament, tels Tischendorf, Westcott et Hort, Von Soden, Nestlé et Souter, aient adopté et incorporé la variante: «...sauf pour infidélité et en épouse une autre, commet un adul-

tère» dans le texte de leurs éditions du Nouveau Testament. Toutes les versions modernes anglaises et françaises de la Bible ont ce même texte.

Ce n'est pas sans raison que les éditeurs du texte grec et des traductions ont décidé de leur choix. L'analyse détaillée de ce problème textuel n'entre pas dans le cadre de cette étude et dépasserait la compétence de son auteur; mais il est nécessaire d'énoncer brièvement les raisons qui conduisent à préférer le texte ci-dessus. Il faut noter les faits suivants:

1. Pour ce qui est des preuves externes, un nombre impressionnant de manuscrits, en onciale et en cursive, ainsi que de versions donnent cette variante. Il est certain que ce n'est pas le nombre des manuscrits qui permet de trancher un problème textuel; mais, dans le cas présent, la variété et le nombre sont tels qu'il faudrait des raisons bien puissantes pour rejeter cette variante; et il ne semble pas y avoir d'arguments suffisants en faveur de la thèse contraire.

2. La variante du *Codex Vaticanus*: «...sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère», doit être considérée en deux propositions séparées, lorsque l'on cherche à évaluer les preuves externes en sa faveur. On verra alors que les derniers mots: «l'expose à devenir adultère», sont moins fortement établis que les premiers. Le *Codex de Bèze*, par exemple, confirme le *Codex Vaticanus* pour «sauf pour cause d'infidélité», mais non pour «l'expose à devenir adultère». Il se rapproche alors du *Codex Sinaiticus* et donne: «et en épouse une autre». Il en est de même pour un nombre considérable de manuscrits latins.

L'expression «sauf pour cause d'infidélité», remplaçant «sauf pour infidélité», ne soulève pas de problème important, puisqu'elle a le même sens. C'est la deuxième partie, «l'expose à devenir adultère», qui importe. Il est certainement significatif

que le *Codex Vaticanus* soit bien confirmé par un nombre important de manuscrits parallèles pour la proposition qui ne modifie pas le sens, mais qu'il le soit nettement moins dans la partie qui donne au passage un sens très différent. Autrement dit, la variante du *Vaticanus* est moins soutenue quand elle se rapproche de Matthieu 5.32 et quand elle change plus complètement le sens de notre passage.

3. En ce qui concerne le sens du passage lui-même, la variante: «...sauf pour infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère», est certainement la moins évidente. En effet, elle semble contredire Marc 10.11 et Luc 16.18. Si donc elle représente le texte original de Matthieu 19.9, on comprend aisément comment l'autre variante s'est introduite: suppression de la contradiction entre Matthieu 19.9 d'une part, Marc 10.11 et Luc 16.18 d'autre part; et assimilation avec Matthieu 5.32. En outre, si le véritable texte de Matthieu 19.9 était identique à celui de Matthieu 5.32 on voit mal d'où proviendrait l'autre variante. Si le texte de Matthieu 19.9 est bien celui que nous défendons, il est unique dans le Nouveau Testament, ce qui milite plutôt en faveur de son authenticité.

4. L'influence de Matthieu 5.32 sur le texte de la variante du *Vaticanus* se manifeste non seulement dans les propositions que nous avons étudiées, mais aussi dans la deuxième partie de Matthieu 19.9, car ce manuscrit ajoute: «et celui qui épouse une femme répudiée, commet un adultère»<sup>17</sup>. Cette variante semble donc avoir subi tout au long l'influence de Matthieu 5.32. Ce fait,

---

17. Nous laisserons de côté la question de l'authenticité de cette dernière partie de Mt 19.9. Il n'y a évidemment aucune raison de douter de l'authenticité des passages, pratiquement équivalents, de Mt 5.32 et Lc 16.18. Nous dirons seulement que si l'on se rallie au jugement des nombreux éditeurs du texte grec qui nient l'authenticité de cette phrase de Mt 19.9, l'argument ci-dessus serait encore renforcé.

ajouté à tous les autres, va plutôt à l'encontre de l'authenticité de la variante de Matthieu 19.9 dans le *Vaticanus*.

Pour ces raisons et pour d'autres encore, la leçon: «...sauf pour infidélité et en épouse une autre, commet un adultère», nous semble être le texte original de Matthieu 19.9; on ne peut donc pas supprimer le désaccord apparent entre Marc 10.11 et Luc 16.18 d'une part et Matthieu 19.9 d'autre part, en adoptant la variante qui assimile Matthieu 19.9 à Matthieu 5.32. Il nous faut donc considérer leur harmonisation.

Matthieu 19.9 énonce une exception à la règle selon laquelle un homme qui répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère; Marc et Luc n'énoncent pas d'exception de ce genre. Les Synoptiques sont-ils en flagrante contradiction? Les points suivants semblent indiquer la réponse:

1. En Matthieu 19.3-9 et Marc 10.2-12, l'accent porte sur l'abrogation de la permission mosaïque de Deutéronome 24.1-4. La loi de Moïse ne prévoyait pas de divorce pour adultère; les passages de Matthieu et de Marc annulent donc la permission, donnée pour d'autres raisons, que présuppose ce passage du Deutéronome. En Marc et en Luc, la forme que prend l'affirmation met l'accent sur ce fait. Pour les cas de divorce admis par les dispositions mosaïques, la loi de Jésus, énoncée en Matthieu 19.9, en Marc 10.11 et Luc 16.18, est absolue; il n'y a pas d'exception, la tolérance que sous-entendait Deutéronome 24.1-4 est supprimée. Même Matthieu 19.9 ne fait aucune exception pour ces cas-là. L'affirmation absolue de Marc 10.11 et Luc 16.18 souligne que la disposition mosaïque est abrogée; Matthieu 19.9 n'y change rien.

2. Ni dans Marc, ni dans Luc, il n'est question du droit que l'homme peut avoir de répudier sa femme pour adultère. Cette

omission surprend, surtout en Marc, où l'enseignement du Seigneur est rapporté de façon détaillée. Mais on ne peut contester ce droit: il est établi par Matthieu 5.32 et 19.9, quelle que soit la variante adoptée comme authentique. Rien ne nous fait penser que Marc et Luc aient voulu nier ce droit, et rien ne suggère qu'il soit illégitime. Pourtant, ni Marc, ni Luc ne font allusion à cette liberté accordée par Matthieu 19.9 et 5.32. Le silence de Marc et de Luc ne change rien: ne pouvons-nous pas supposer que, même s'ils omettent toute allusion au droit de remariage de l'homme qui a répudié sa femme pour adultère, ils n'avaient pas pour autant l'intention de le rejeter?

3. De plus, puisque Marc et Luc ne parlent pas du *divorce pour adultère*, ils ne peuvent évidemment pas parler de *droit au remariage* après un divorce pour ce motif. Ce droit présume le divorce. Si leur silence quant au divorce n'en nie pas la légitimité, pourquoi affirmerions-nous que leur silence au sujet du remariage en exclurait *nécessairement* la légitimité, ou même, supposerait leur ignorance concernant ce droit? Car leur silence au sujet du divorce rend nécessairement impossible toute allusion au remariage.

Il est donc logique de conclure que Marc et Luc ne considèrent pas la situation que crée l'adultère, et qu'ils ne traitent pas des droits dont le conjoint innocent jouit alors. Ils se préoccupent de l'abrogation de certaines dispositions mosaïques relatives au divorce et des moeurs courantes dans les milieux juifs et païens. Ils rapportent ce que le Seigneur a enseigné sur ces deux points. Matthieu fait de même, et, de plus, il rapporte ce que le Seigneur a enseigné sur la situation née de l'adultère. Matthieu nous apprend deux choses: (a) un homme peut répudier sa femme pour adultère; (b) il peut en épouser une autre s'il a divorcé pour ce motif.

La troisième différence notable entre Marc 10.2-12 et Matthieu 19.3-9 se trouve dans Marc 10.12. Jusqu'ici, notre discussion a traité du droit de l'homme au divorce en cas d'adultère, et non du droit de la femme. Nous l'avons dit, seul Matthieu (5.32 et 19.9) parle du droit au divorce pour adultère, mais il n'y est pas fait mention des droits de la femme en cas d'adultère commis par son mari. Il est tout naturel que nous demandions si de bonnes et nécessaires raisons, fondées sur d'autres principes scripturaires, ne nous obligent pas à inférer que ce droit au divorce appartient aussi à la femme. L'importance de Marc 10.12 réside en ce que c'est le seul passage des évangiles où il soit question d'un divorce demandé par une femme: «Et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère.»

Marc ne parle pas ici du droit qu'aurait la femme de répudier son mari adultère. Nous l'avons vu, Marc ne traite pas du divorce pour adultère; il serait faux de supposer qu'ici il fasse allusion à un droit au divorce qu'aurait la femme. A première vue, Marc 10.12 signifie simplement que la même loi s'applique aussi bien à la femme qu'à l'homme, si c'est l'épouse qui a répudié son conjoint. Mais, ce qui est important, c'est que Marc 10.12 parle d'une répudiation demandée par la femme: cela implique donc la possibilité. Dans l'ordre social qu'évoque ce passage de Marc, la répudiation peut donc être l'oeuvre de la femme comme de l'homme<sup>18</sup>. Le Seigneur pose une loi, ou un principe, s'appliquant à une situation qui admet le divorce, qu'il soit demandé par l'homme ou par la femme.

18. On a soutenu que Mc 10.12 n'est pas une parole authentique du Seigneur, que Marc a amplifié l'enseignement de celui-ci pour l'adapter aux conditions qui régnaient dans le monde gréco-romain. Ainsi, Heinrich A.W. Meyer écrit: «Le récit de Marc n'est certainement pas conforme à la réalité historique (comme le soutient Schenckel), mais place sur les lèvres de Jésus la mention de coutumes grecques et romaines, selon lesquelles la femme pouvait, elle aussi, demander le divorce et souvent même l'obtenir, ce que n'aurait pu faire la femme juive (Dt 24.1; Josèphe, *Antiquités*, XV, 7, 10), car les exemples de Mikal (1 S 25.44), d'Hérodiade (Mt 14.4 ss.) et de Salomé (Josèphe, *ibid*, XV, 7, 10) sont des concessions à leur rang; et les cas où, selon les rabbins, la femme pouvait réclamer que son mari lui donnât une lettre de divorce, n'ont pas de rapport avec la question traitée ici, où la femme demande la répudiation. L'idée que contient ce passage provient d'une amplification hellénique de la



Ce texte ne prouve pas que le droit de l'homme de répudier sa femme pour adultère, reconnu par Matthieu 5.32 et 19.9, appartienne aussi à la femme. Mais il indique que l'économie chrétienne accordait à la femme les mêmes droits qu'à l'homme en cas d'infidélité de son conjoint. Dans l'Ancien Testament, il n'était pas prévu que la femme demande le divorce; à l'époque du Christ, la coutume juive ne semblait pas le prévoir non plus<sup>19</sup>. Notre texte (Marc 10.12) indique qu'exerçant son autorité, le Seigneur a permis non seulement à l'homme de répudier sa femme pour infidélité, mais aussi à la femme de répudier son mari pour le même péché<sup>20</sup>.

---

tradition; par contre, cette amplification est inconnue de Matthieu» (*Commentaire sur le Deutéronome*). Cf. P.W. Schmiedel, dans *l'Encyclopaedia biblica* (New-York, 1903) vol.II, col.1851; R.H. Charles, *The teaching of the New Testament on Divorce*, pp.27-29.

Mais par ailleurs, d'autres soutiennent avec autant d'énergie qu'une allusion au divorce du fait de la femme serait, à cette époque, «singulièrement appropriée». F.C. Burkitt, p. ex., déclare: «Cette condamnation de la femme ne se trouve ni en Matthieu ni en Luc et on la considère généralement comme une addition secondaire, "fondée sur le droit romain", comme le dit le Dr Schmiedel dans *l'Encyclopaedia biblica*, col.1851. Je crois que cette conception est erronée, que loin d'être une addition tardive, c'est là une locution vraiment primitive de l'Évangile de Marc, qui fut laissée de côté ou altérée, une fois son sens historique oublié.» Burkitt cite le cas d'Hérodiade, puis conclut: «Les paroles précédentes du Seigneur montrent qu'il ne considérait pas qu'un acte immoral fût moins immoral du fait qu'il était conforme aux lois: dans l'un comme dans l'autre cas, nous pouvons supposer que la phrase rapportée dans Marc fait allusion à Hérodiade; cette allusion était d'une singulière actualité en ce lieu et en ce temps» (*The Gospel History and its Transmission*, Edimbourg, 1906, pp.100 s.).

Disons seulement ici qu'il serait indéfendable de supposer que l'enseignement du Christ se limitait - en particulier lorsqu'il instruisait ses disciples en privé, comme c'est ici le cas - aux questions concernant de façon stricte et exclusive les coutumes juives. Bien mieux, comme le souligne H.B. Swete, «les pratiques des milieux païens et hellénisés... devaient être déjà bien connues des Douze» et c'est à elles «qu'ils devaient bientôt avoir affaire, de par leur vocation» (*The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1898, p.206). Il n'y a donc aucune raison valable de nier le caractère approprié, et moins encore l'authenticité de ces paroles.

19. Cf. Josèphe, *Antiquités*, XV, 7, 10. A propos de Salomé, qui avait envoyé à son mari Costobar une lettre de divorce et avait dissous leur mariage, cet auteur dit: «Ceci n'était pas conforme aux lois des Juifs, car chez nous un mari a le droit d'agir ainsi, tandis qu'une femme qui s'est séparée de son mari n'a pas le droit d'en épouser un autre, à moins que son premier mari ne la répudie.»

20. Nous verrons plus loin la portée de 1 Corinthiens 7.10-16 sur le droit de la femme dans l'économie chrétienne. On trouvera des remarques très intéressantes à ce sujet dans *le Pasteur d'Hermas*, Mand. 4, I, et dans la *Seconde Apologie* de Justin Martyr, chap.II, qui datent de l'époque de l'Église primitive.

## CHAPITRE III

# L'ENSEIGNEMENT DE PAUL

### 1 Corinthiens 7.10-15

A ceux qui sont mariés, j'ordonne - non pas moi, mais le Seigneur - que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari, et que le mari ne répudie (quitte) pas sa femme.

Aux autres, ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui dis: si un frère a une femme non-croyante, et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la répudie pas; et si une femme a un mari non-croyant et qu'il consente à habiter avec elle, qu'elle ne répudie pas son mari. Car le mari non-croyant est sanctifié par la femme, et la femme non-croyante est sanctifiée par le frère, autrement, vos enfants seraient impurs, tandis qu'en fait ils sont saints. Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare: le frère ou la soeur n'est pas lié en pareil cas. Dieu nous a appelés à vivre dans la paix.

Au chapitre précédent, nous avons dit que, selon nous, la clause d'exception de Matthieu 19.9 était authentique; par conséquent, le mari de la femme adultère a le droit non seulement de la répudier, mais aussi d'en épouser une autre. Ceux qui s'opposent à cette interprétation citent Marc 10.11, Luc 16.18, où la

clause d'exception est absente, et 1 Corinthiens 7.10-11: «A ceux qui sont mariés, j'ordonne - non pas moi, mais le Seigneur - que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari, et que le mari ne répudie (quitte) pas sa femme.» Ils en appellent à ces paroles de Paul pour l'évidente raison qu'il est expressément déclaré dans ce passage que si le mari et la femme se sont séparés, ils doivent, soit ne pas se remarier, soit se réconcilier. Il s'agit évidemment ici d'une séparation qui n'entraînerait pas le droit au remariage. Ce passage interdit même, explicitement, le remariage de chaque conjoint. D'où l'on conclut que, bien que l'adultère donne au conjoint innocent le droit de répudiation du conjoint coupable (*a thoro et mensa*), ni l'un, ni l'autre n'a le droit de se remarier<sup>1</sup>.

Demander à ce texte de confirmer cette position nous paraît singulièrement hasardeux. Il est exact que Paul étudie ici un cas de séparation, et qu'il déclare que les conjoints ne doivent pas se remarier. Mais rien ne semble indiquer que cette règle s'appliquerait aux cas de divorce pour adultère. Les exégètes romains, qui invoquent ce passage, auraient dû reconnaître que, si ce texte s'applique aux cas de divorce pour adultère, il en dit beaucoup trop. Car, non seulement Paul déclare que les conjoints, s'il y a eu séparation, ne doivent pas se remarier, mais qu'ils n'auraient jamais dû se séparer. Ses paroles sont sans équivoque: «A ceux qui sont mariés, j'ordonne - non pas moi, mais le Seigneur - que la femme ne se sépare pas de son mari... et que le mari ne répudie (quitte) pas sa femme.» Si donc la règle de 1 Corinthiens 7.10-11 s'applique aux cas de divorce pour adultère, elle exige que les conjoints séparés ne se remarient pas, et même que la séparation n'ait pas lieu. En d'autres termes, elle interdit non seulement le

1. *A Commentary on the New Testament* (The Catholic Biblical Association, 1942) pp.52 s.; Arthur Devine, *The Law of Christian Marriage* (New-York, 1908) p.93; Aug. Lehmkuhl, dans l'article «Divorce» de *The Catholic Encyclopedia*, vol.V, p.56.

remariage, mais aussi toute espèce de séparation. Il faut noter que l'accent n'est pas mis sur la partie entre parenthèses - «si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari» - mais sur l'interdiction de la séparation, cette interdiction étant revêtue de l'autorité du Seigneur lui-même. L'illogique est qu'il soit demandé à ce texte de confirmer la position selon laquelle un conjoint innocent a le droit de répudier son conjoint adultère, mais non de se remarier du vivant du conjoint répudié. C'est là faire appel à une seule partie du texte, en négligeant ce que l'autre partie affirme sans ambages: qu'il n'y ait pas de séparation; dans le cas présent, c'est même faire appel à la partie du texte qui est très nettement subordonnée et contingente, en négligeant la partie essentielle et inconditionnelle. En fait, si ce texte a trait à la question du divorce pour adultère, ce divorce est expressément défendu et, notons-le, non seulement en tant que dissolution du lien nuptial, mais aussi en tant que séparation de corps.

On ne saurait accepter cette conclusion. En effet, Matthieu 5.32 et 19.9 établissent clairement le droit au divorce pour adultère; même ceux qui, dans ce cas, nient la légitimité de la dissolution du lien nuptial, admettent celle de la séparation de corps. Que devons-nous donc conclure de 1 Corinthiens 7.10-11? Les interprètes qui ne reconnaissent pas l'authenticité de la proposition restrictive de Matthieu 5.32 et 19.9 n'ont aucune difficulté. Ils disent que Paul suit la tradition représentée par Marc 10.11 et Luc 16.18. D'après eux, cette tradition n'admet aucune exception et représente l'enseignement authentique du Seigneur. Paul, par conséquent, ne tolérerait aucune exception. Nous avons déjà dû, pour de bonnes raisons, rejeter cette conclusion. Il nous faut donc chercher ailleurs la solution de cette question.

Si nous ne voulons ni mépriser les clairs enseignements de 1 Corinthiens 7.10-11, ni les opposer aux prescriptions de Matthieu 5.32 et 19.9, nous n'avons pas le choix: il nous faut

conclure que Paul ne s'occupe pas ici du cas d'adultère. Il n'est pas difficile de trouver la ou les raisons pour lesquelles l'apôtre n'a nullement l'intention d'aborder ici la question des conséquences de l'adultère. Dans les exhortations des versets précédents, Paul traite des moyens, institués par Dieu, pour éviter toute inconduite:

Toutefois, à cause des occasions d'inconduite, que chacun ait sa femme, et que chaque femme ait son mari (v.2).

Ne vous privez pas l'un de l'autre, si ce n'est momentanément d'un commun accord, afin d'avoir du temps pour la prière; puis retournez ensemble, de peur que Satan ne vous tente par votre incontinence (v.5).

L'apôtre rappelle que la loi du mariage et l'accomplissement des devoirs conjugaux sont destinés, selon les dispositions divines, à sauvegarder la pureté sexuelle. De plus, il écrit aux Corinthiens comme à des croyants qui connaissent les exigences de l'éthique chrétienne et sont disposés à s'y soumettre. Il demande que le respect, la pureté et la piété soient remis à l'honneur dans les relations conjugales, que le paganisme ambiant avait si profondément souillées. Dans ces conditions, il serait bien étrange que, dans un tel contexte, l'apôtre pose la question des règles à appliquer quand le lien conjugal est profané par l'infidélité sexuelle. A cet endroit, une telle question sortirait du sujet, et, en conséquence, il n'est nullement surprenant que les principes et les règles posées dans ce contexte ne prévoient pas l'éventualité de l'adultère et les dispositions exceptionnelles qui s'appliqueraient alors. Nous pouvons conclure que l'absence de toute allusion à ces dispositions exceptionnelles ne signifie pas qu'elles n'existaient pas, et que le silence de l'apôtre sur la possibilité de l'adultère n'implique pas qu'il ait ignoré les dispositions de Matthieu 5.32 et 19.9. C'est donc en admettant que le cas d'adultère est sans le moindre lien

avec le sujet qu'il traite dans ce passage, que nous allons étudier les prescriptions de l'apôtre<sup>2</sup>.

La force de l'injonction: «J'ordonne», est particulièrement évidente. L'apôtre use de son autorité apostolique; cela seul peut expliquer la force du terme qu'il emploie. Qu'il ajoute: «non pas moi, mais le Seigneur», ne diminue en rien la vigueur de cet ordre: Paul ne rétracte pas l'affirmation de son autorité; il rappelle que ce commandement avait déjà été donné par le Seigneur lui-même aux jours de sa vie terrestre. Il fait appel au Seigneur pour renforcer ce qu'il dit, et c'est là une allusion directe à l'enseignement de Jésus tel que nous le trouvons dans Matthieu 5.31-32 et 19.3-12, dans Marc 10.2-12 et dans Luc 16.18, et qu'une tradition authentique avait sans aucun doute transmis, au temps où Paul écrivait.

Les termes de l'interdiction sont absolus et signifient: «Que la femme ne se sépare pas de son mari, et que le mari ne quitte pas sa femme»<sup>3</sup>. L'interdiction est basée sur le même principe

---

2. L'enseignement du Seigneur en Mt 5.32 et 19.9 n'est naturellement pas étranger au thème de 1 Co 7.10-11. Nous l'avons dit, en Mt 5.32 et 19.9, ce n'est pas sur l'exception que porte l'accent principal, mais sur le rejet de tout autre motif de divorce. Sous ce rapport, l'enseignement de Paul aux versets 10 et 11 est tout à fait dans la ligne de celui du Seigneur. (C'est d'ailleurs ce qu'affirme Paul lorsqu'il dit: «non pas moi, mais le Seigneur»). Tout ce qui importe pour le moment est qu'il soit clair que la prescription du Seigneur pour le cas d'adultère n'a rien à faire avec le sujet des versets 10 et 11. Nous verrons plus loin le parallélisme entre l'enseignement de Paul aux versets 10 et 11 et celui du Seigneur dans les évangiles synoptiques.

3. Il est extrêmement difficile de déterminer la force exacte du verbe *aphiemi*, traduit par *répudier* dans les vv.11, 12 et 13. L'opinion des commentateurs et des traducteurs est très divisée. La *Version Synodale* (8<sup>e</sup> éd.) a «répudier» aux vv.11 et 12, «se séparer» au v.13; la *Version Segond* a «répudier» dans ces trois versets; la *Version Crampon* a «répudier» au v.11, «renvoyer» aux vv.12 et 13; la *Bible du Centenaire*, la *Version Maredsous* et la *Bible de Jérusalem* ont «répudier» partout; et la *Bible en Français Courant* «renvoyer» dans les trois versets (n. d. t.).

Il nous semble que la traduction «divorcer d'avec» n'est guère justifiable. Si le terme «divorcer d'avec» est utilisé dans le même sens que «répudier», tous les arguments en faveur de cette dernière traduction pourraient servir à appuyer la traduction «divorcer d'avec». Mais, dans notre texte, le terme «divorcer d'avec» risque fort de faire penser à une dissolu-

que l'enseignement du Seigneur: l'homme et la femme forment une seule chair, et, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas (Mt 19.4-6; Marc 10.6-9). La proposition entre parenthèses: «Si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari», ne change rien au caractère absolu de l'injonction; elle ne donne ni le droit, ni l'autorisation

---

tion du mariage. Or, il semble n'y avoir aucune raison de supposer que ce soit le sens du verbe *aphièmi*, que Paul emploie ici. On verra sur quelles raisons nous basons cette opinion.

La véritable difficulté, c'est le choix entre «répudier» et «quitter» (au sens de «se séparer de»). Le verbe *aphièmi* a bien des sens différents, dans le Nouveau Testament, mais ces nuances ne nous intéressent pas directement pour l'instant. Une seule question se pose: dans ces versets, ce verbe est-il employé dans le sens de «répudier» ou dans celui de «quitter», de «se séparer de»? Les exemples de ce deuxième sens sont si nombreux et indiscutables qu'il est inutile de les citer. Par contre, il y a très peu d'exemples où le sens de «répudier», de «renvoyer», soit soutenable, quatre en tout: Mt 13.36 et 27.50; Mc 4.36 et 15.37. Mt 13.36 et Mc 4.36 parlent de «renvoi du peuple», traduction qui convient parfaitement; dans les deux cas, cette idée est acceptable et fournit un sens logique. Mais il faut faire les observations suivantes à propos de cette traduction:

(a) Même si nous considérons comme correcte la notion de renvoi dans le sens de congédiement officiel, on sentira immédiatement qu'un congédiement de cette espèce prend difficilement une valeur de «répudiation».

(b) Le verbe n'implique pas nécessairement un «congédiement en bonne et due forme». Comme Moulton et Milligan l'indiquent, «il peut tout aussi bien signifier «laisser partir» (*The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1930, p.97).

(c) Le sens de «quitter» est tout aussi approprié que celui de «congédier».

Donc, dans ces deux textes, le sens n'est pas forcément «renvoyer», et même s'il l'est, «répudier» reste une traduction trop forte.

En Mt 27.50 - «Jésus... rendit l'esprit» - l'idée de «quitter» est de nouveau possible. «Laisser partir», «libérer» est aussi possible. Mais la notion de «congédier», «d'envoyer» est la plus exacte.

En Mc 15.37 - «Jésus, ayant jeté un grand cri, expira» -, le sens d'«envoyer» est entièrement acceptable. Mais ici encore l'idée de «laisser partir» est aussi possible (Cf. la *Septante*, dans Gn 45.2, où *aphièmi* traduit l'hébreu «*nâthan*»).

Dans la langue du Nouveau Testament, il y a donc peu de témoignages en faveur de «renvoyer». Il n'existe pas de cas où cette traduction soit absolument nécessaire. Même quand elle est appropriée, le terme employé reste bien plus faible que notre terme français «répudier».

Dans la *Septante*, il y a quelques textes où *aphièmi* rend l'hébreu «*sâlah*» et où le sens est nettement «renvoyer»: Lv 16.10; Jb 39.5. En Gn 35.18, ce verbe rend l'hébreu «*yâsâh*» et signifie «partir». Mais en général, dans la *Septante*, *aphièmi* signifie «quitter», «permettre», «laisser partir».

Il est à noter que, dans les évangiles, *aphièmi* est employé dans le sens de «renoncement» à toute chose afin de suivre le Christ. (Cf. Mt 19.29; Mc 10.29-30; Lc 18.28-29). En Luc 18.29,

de se séparer ou de répudier. En d'autres termes, cette parenthèse n'énonce pas une exception à la loi énoncée par la phrase principale. Sous ce rapport, la portée de cette parenthèse est tout autre que celle de la proposition restrictive de Matthieu 5.32 et 19.9, où elle indique une exception au *péché* de la répudiation; pour infidélité, un homme a le droit de répudier sa femme. Par contre, dans la situation que considère l'apôtre, le *droit* de se séparer n'est pas accordé à la femme, ni à l'homme *celui* de partir ou de répudier. Paul ne dit pas: «Qu'un conjoint ne quitte pas l'autre, sauf dans les circonstances suivantes». Cette différence manifeste entre 1 Corinthiens 7.11 et Matthieu 5.32; 19.9 montre, sous un nouvel angle, qu'on ne peut pas en appeler à ce texte pour confirmer le droit de répudiation pour cause d'inconduite. Ce droit est établi par Matthieu 5.32 et 19.9. Le texte de 1 Corinthiens 7.11 ne le confirme pas, et ne donne aucune précision quant à sa nature ou à ses effets. Dans Matthieu, la proposi-

---

«ayant quitté... maison, femme...», *aphièmi* est employé dans ce sens. L'idée est nettement «quitter», «se séparer de», bien plutôt que «renvoyer».

Pour finir, il faudrait parler des nombreux textes des deux Testaments, où *aphièmi* est employé à propos de la rémission des péchés. Si la notion d'une expulsion du péché était à la base de celle de rémission, cet emploi fournirait un appui considérable à la traduction: «chasser» («répudier»). Mais il n'est pas du tout évident que tel soit le cas; à la base de l'idée de rémission, la notion est plutôt celle de «laisser partir», de «passer à côté», le résultat étant que la personne en question est débarrassée, libérée de ses péchés.

C'est pour ces raisons qu'*aphièmi* a été rendu par le mot «quitter» dans la traduction que nous donnons ici. Certes, nous reconnaissons que la traduction «renvoyer» est défendable et que cette possibilité ne peut être rejetée. Il existe au moins un exemple, en grec classique, où le verbe a cette signification à propos du mariage (Hérodote, *Histoire*, V, 39). Mais on ne peut établir que telle soit la portée du mot dans le passage de l'Écriture étudié ici. D'autre part, *aphièmi* doit avoir au moins la valeur du mot «quitter». Cette traduction s'accorde avec l'usage presque général qu'en font le Nouveau Testament et la *Septante*. Le sens de la phrase de Paul, ici, semble rendu au mieux par des expressions comme «se séparer de», «laisser partir». Si on accepte ce sens plus faible, l'injonction de Paul s'en trouve renforcée. Paul ne se contente pas d'interdire la «répudiation» ou le «divorce», dans ces conditions. Il interdit même le départ du conjoint croyant. L'interdiction de la séparation, fût-ce sous sa forme la plus atténuée, souligne d'autant plus l'illégitimité des formes plus radicales, la «répudiation» et le «divorce». On voit qu'il y a un profond intérêt éthique à établir exactement la valeur du terme *aphièmi* utilisé par Paul. Dans ce cas, Paul n'interdit pas simplement le «divorce», mais aussi une forme de simple séparation qui pourrait sembler irréprochable.



tion restrictive annonce le droit qui permet l'unique exception à la règle de l'illégitimité de la répudiation; dans 1 Corinthiens 7.11, il n'est pas question du *droit* de la séparation ou de la répudiation. Demander à 1 Corinthiens 7.11 de confirmer le *droit* de la séparation sans celui de la dissolution, c'est déformer l'enseignement de l'apôtre<sup>4</sup>.

Quelle est donc la valeur des propositions mises entre parenthèses par l'apôtre? La réponse semble évidente. Paul sait que la nature humaine est perverse, que même les chrétiens peuvent agir de façon perverse, et que, malgré le péché qu'entraîne la séparation ou la répudiation, il arrive que des conjoints se détournent de ce qui est droit et commettent ce péché. La parenthèse s'applique à cette fâcheuse éventualité: «Si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari.» En réalité, Paul déclare: «S'il y a séparation de fait, certaines dispositions doivent être observées. Que le lien rompu soit restauré. S'il ne peut l'être, il ne saurait à aucun prix y avoir remariage.» En d'autres termes, la parenthèse énonce la règle qui s'applique lorsque le mal a été fait, mais ne légitime nullement la séparation elle-même<sup>5</sup>.

Le verset 12 a trait à une tout autre situation. Dans les versets précédents, il s'agissait de mariages où les deux conjoints sont chrétiens. Au verset 12, Paul aborde la question de ce que nous appelons *les mariages mixtes*. La transition est marquée par l'emploi de l'expression: «quant aux autres» (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas dans le cas que nous avons examiné), par le

4. Ce qui s'oppose à la position adoptée par l'Eglise catholique et par d'autres, pour qui 1 Co 7.10-11 renforcerait la conclusion d'après laquelle Mt 5.32 et 19.9 établiraient un droit à la séparation de corps, mais non à la dissolution du mariage.

5. On pouvait poser la question: n'y a-t-il pas certaines circonstances, d'une gravité particulière, dans lesquelles il serait légitime que l'un des conjoints quitte l'autre? Tout ce qu'on peut dire, c'est que notre texte ne se prête à aucune conclusion de ce genre. L'insistance que Paul met à interdire la séparation aux vv.10 et 11b ne permet pas de supposer que la parenthèse admette la légitimité de la séparation dans certains cas hypothétiques.

pronom emphatique de la première personne: «c'est moi qui dis», et par les mots: «ce n'est pas le Seigneur». L'importance donnée au pronom personnel, l'introduction de l'expression négative «ce n'est pas le Seigneur» attirent l'attention sur la différence entre les injonctions de ce passage, écrites avec l'autorité et l'inspiration apostolique, et les injonctions des versets 10 et 11, écrites non seulement en vertu de l'autorité apostolique, mais en faveur desquelles Paul se réclame de l'autorité de l'enseignement du Seigneur. Lorsque Paul écrit: «Ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui dis», littéralement: «moi, non le Seigneur», il ne distingue pas, d'une part, des affirmations inspirées et chargées d'autorité, et, d'autre part, sa propre opinion, qui ne serait pas inspirée. Les termes mêmes qu'il emploie et son ton de commandement ne permettent pas cette supposition. Au verset 17, par exemple, il dit: «C'est ainsi que je l'ordonne dans toutes les Eglises»; ce qui eût été non seulement présomptueux, mais illogique, si, au verset 12, il avait vraiment établi une distinction entre la décision du Seigneur, qui ferait autorité, et son opinion personnelle, qui serait tout humaine. La distinction est plutôt entre l'enseignement expressément donné par le Christ, au cours de son ministère, et l'enseignement qu'il n'avait pas exprimé pendant sa vie terrestre. En réalité, il déclare: «Je vais maintenant traiter de cas au sujet desquels le Seigneur n'a pas rendu de verdict.» Mais, s'il le fait, c'est que la miséricorde du Seigneur l'a rendu fidèle (v.25), qu'il a l'Esprit de Dieu (v.40) et que, dans l'exercice de son autorité apostolique, il peut affirmer: «Si quelqu'un croit être prophète ou inspiré, qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur» (1 Co 14.37).

Les cas dont Paul traite à présent sont ceux où l'un des conjoints est chrétien et l'autre incroyant. Assurément, il ne traite pas du fait de contracter une union si anormale. Au verset 39, les mots: «pourvu que ce soit selon le Seigneur», prouvent

qu'aux yeux de Paul une telle union est contraire à la vocation du chrétien. Nous ne pouvons pas non plus supposer que Paul traite du cas du croyant qui, contrairement au principe chrétien, aurait contracté une telle union, et se trouverait *de facto* dans une situation anormale. Les principes qu'énonce Paul s'appliquent assurément à ce cas; il ne semble pourtant pas que l'apôtre pense à cette situation précise, mais au cas où l'un des conjoints d'un ménage non-croyant se serait converti après son mariage, le converti se trouvant désormais partie dans un ménage mixte.

Il est facile d'imaginer combien cette question a dû être brûlante dans l'Eglise primitive. Que faire? ont dû demander les premiers convertis. Le croyant ne risque-t-il pas d'être contaminé et compromis par un lien si anormal? Comment un croyant peut-il ne former qu'une seule chair avec quelqu'un qui ne partage pas sa foi? Et les enfants? Ne seront-ils pas contaminés par le conjoint non-croyant? Ces questions ont inévitablement dû torturer l'esprit et la conscience de croyants sensibles, mais mal informés. C'est à eux, dans leur angoisse et leur trouble, que Paul adresse son enseignement apostolique.

Sa réponse est tranchante et nette. L'union conjugale reste intacte et doit être considérée comme telle. Le conjoint croyant ne doit ni quitter, ni répudier le conjoint incroyant: «Si un frère a une femme non-croyante, et qu'elle consente à habiter avec lui, qu'il ne la répudie pas; et si une femme a un mari non-croyant, et qu'il consente à habiter avec elle, qu'elle ne répudie pas son mari.» Notons qu'il s'agit ici, dans les deux cas, d'une séparation dont l'initiative incomberait au croyant, et que rien n'est dit d'une action intentée par le conjoint non-croyant. Il pouvait cependant arriver que le non-croyant ait voulu quitter ou renvoyer le croyant. Rien pourtant ne peut faire supposer que les lois civiles du monde romain d'alors aient accordé un privilège quelconque aux chrétiens. Mais l'apôtre n'avait pas besoin de discuter toutes les possibilités et toutes les éventualités; la res-

triction qu'il apporte dans les deux cas: «et qu'elle (il) consente à habiter avec lui (elle)», est destinée à prévoir les différentes éventualités concernant la volonté du conjoint non-croyant. Il suffisait que l'apôtre adresse son enseignement au croyant, et qu'il lui prescrive de ne jamais prendre l'initiative d'une séparation.

Le verset 14 explique pourquoi le croyant ne peut se séparer du non-croyant: «Car le mari non-croyant est sanctifié dans<sup>6</sup> sa femme, et la femme non-croyante est sanctifiée dans son mari croyant; s'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, tandis qu'ils sont saints.» Ne supposons pas que Paul ait eu l'intention d'énoncer ici toutes les raisons qui condamnent la séparation. La raison fondamentale présupposée dans tout le raisonnement de l'apôtre est que, par décret divin, l'homme et la femme forment une seule chair: ce que Dieu a uni, l'homme ne doit pas le séparer. Ici, toutefois, Paul ajoute comme raison de maintenir le lien nuptial une considération qui répond directement aux craintes des convertis de Corinthe, et, ce faisant, énonce le grand principe qui apaisera toute crainte de souillure ou de compromission. Toute objection et tout scrupule peuvent être écartés, puisque le conjoint incroyant est sanctifié dans le croyant.

Ce principe révèle un aspect frappant de la foi chrétienne. Le croyant ne se souille pas auprès de l'incroyant: bien au contraire! C'est le non-croyant qui est sanctifié par la présence même du croyant. La déclaration de l'apôtre n'implique rien de moins. Il importe de noter les faits suivants:

1. Ce principe prouve la puissance de la foi chrétienne.
2. Il nous montre l'une des manières dont agit l'alliance de grâce dans l'économie chrétienne.

---

6. La préposition grecque *en* est rendue, dans de nombreuses versions par «par». Avec la *Version Crampon*, John Murray la rend par «dans» (n. d. t.).

3. Le lien nuptial, lorsqu'il est sanctifié par la foi chrétienne, fût-ce celle d'un seul conjoint, possède une certaine puissance salvatrice. Dieu honore et bénit l'institution du mariage comme une voie qu'emprunte la grâce sanctifiante. Dans le mariage, les forces de la grâce rédemptrice s'exercent mystérieusement sur les non-croyants.

Certes, la sanctification dont Paul parle ici ne peut être celle de la régénération et du salut actuel. Il ne prétend certainement pas que le mariage soit un sacrement de la grâce salvatrice et qu'il opère *ex opere operato*. On suppose ici que l'un des conjoints est incroyant, et par conséquent éloigné du salut. Il s'ensuit que la sanctification dont parle Paul est une sanctification de privilège, d'union et d'intimité. Nous ne devons pas pour autant mépriser cette sorte de sanctification. Bien qu'elle n'équivale pas au salut actuel, cette sanctification n'en possède pas moins un caractère bienfaisant et doué de grâce; elle est une conséquence bienfaisante de la grâce incluse dans l'alliance. Bien que cette bénédiction n'apporte pas en elle-même et par elle-même le salut, elle n'en place pas moins la personne qui en bénéficie sur la voie de la grâce salvatrice, elle la place à proximité même de la grâce divine et la met ainsi dans une position tout à fait privilégiée. Le mariage, dans cette éventualité, peut donc être considéré comme une voie se prêtant à l'action des moyens de grâce.

Quoique l'existence de cette grâce et sa valeur ne puissent encourager les croyants à épouser des incroyants (le mariage n'est pas un moyen d'évangélisation); quoique les croyants ne doivent se marier que dans le Seigneur; cependant, le croyant, qui se trouve engagé dans un mariage mixte, reçoit l'assurance que la grâce est plus puissante que la nature, et que Celui qui est en lui est plus grand que celui qui est dans le monde.

Paul confirme ce principe en invoquant la sanctification des enfants: «S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs,

tandis qu'en fait ils sont saints.» Les enfants dont un parent est croyant sont sanctifiés par lui, et non souillés par l'incroyant. Des époux croyants placés dans cette situation, pourraient hésiter à accepter de procréer des enfants, dans la crainte qu'ils ne contractent quelque souillure de la part du conjoint incroyant. Paul leur dit, en somme: «N'hésitez pas à remplir quand même vos devoirs conjugaux et à obéir au commandement de Dieu: "Croyez et multipliez"; les enfants sont saints à cause de celui qui est croyant.» Là encore, le triomphe de la grâce sur la corruption naturelle est manifeste. Quant au privilège en question, les enfants qui n'ont qu'un parent croyant sont placés dans la même situation que ceux dont les deux parents sont croyants. Le principe de la solidarité familiale s'exprime ici dans le sens de l'alliance de grâce, que représente le croyant, plutôt que dans celui de l'alliance des oeuvres, que représente le non-croyant; la solidarité mène à la vie plutôt qu'à la mort.

Nous voyons les dispositions de la grâce par lesquelles Dieu préserve et maintient la sainteté et l'indissolubilité du mariage, même dans le cas anormal d'une union mixte. Rien n'est plus clairement mis en évidence dans l'Écriture que l'abîme insondable qui sépare les «enfants de lumière» des «enfants des ténèbres». Quelle sévérité dans l'avertissement de l'apôtre: «Ne formez pas avec les incroyants un attelage disparate...» (2 Co 6.14-18). On pourrait supposer que l'intimité du mariage lie si étroitement le croyant et le non-croyant, que la sainteté ne peut être sauvegardée que par la séparation ou même la dissolution du mariage, lorsqu'un des conjoints devient «enfant de lumière» et l'autre demeure «enfant des ténèbres». Mais c'est précisément alors que le caractère sacré du mariage est souverainement confirmé; l'abîme entre la foi et l'incrédulité ne justifie ni séparation, ni dissolution. Car le mariage est aussi une union physique: «et tous deux ne seront qu'une seule chair». C'est pourquoi, même la séparation morale et spirituelle la plus profonde,

l'incompatibilité spirituelle la plus totale ne constituent pas, en elles-mêmes, des raisons valables de dissoudre le lien nuptial. Dans ce passage, Paul reconnaît qu'il ne peut invoquer l'autorité de l'enseignement donné par le Seigneur lui-même au temps de sa vie terrestre: «Ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui dis...» C'est uniquement sur la base de son inspiration et de sa charge apostoliques qu'il parle. Mais dans son insistance même, nous décelons l'harmonie profonde qui existe entre son enseignement et celui du Seigneur. Le Christ n'a pas admis le divorce pour incompatibilité spirituelle. La seule et unique exception qu'il ait sanctionnée souligne d'une manière éloquente l'accord fondamental qui existe entre le verdict de Paul et les principes si catégoriques du Seigneur.

Aux versets 12 et 13, nous avons vu que Paul commande au conjoint d'un mariage mixte de ne pas quitter ou répudier le non-croyant. Cette injonction s'adresse, évidemment, au croyant. Mais le croyant a un partenaire non-croyant, dont on est obligé de tenir compte de la volonté. C'est pourquoi, dans chaque cas, Paul ajoute une condition qui dépend de la volonté du non-croyant: «...et qu'il (elle) consente à demeurer avec elle (lui)». Paul considère le cas où le non-croyant n'accepte plus de rester au foyer conjugal. Le désaccord religieux peut atteindre une telle intensité que le non-croyant soit contraint de partir; d'autres raisons peuvent encore le faire agir ainsi. Qu'arrivera-t-il donc? C'est alors qu'apparaît toute la portée de 1 Corinthiens 7.15: «Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare: le frère ou la soeur (c'est-à-dire: le mari ou la femme) n'est pas lié en pareil cas.»

Il y a quelque chose de décisif et même de sévère dans ce jugement de Paul. Aux versets 12 et 13, il déclare très nettement que le croyant ne doit ni quitter, ni répudier le non-croyant; il se sert de l'impératif dans les deux cas. Il s'agit donc d'un ordre. Au

verset 15, il se sert d'un nouvel impératif. Cet impératif exprime une permission, et n'a donc pas tout à fait ici le même sens que ceux des versets 12 et 13<sup>7</sup>. Il ne s'agit pas d'un ordre de se séparer, adressé au non-croyant. Paul considère plutôt ici que la séparation volontaire du non-croyant est amorcée ou accomplie; son départ est imminent ou chose faite. L'impératif «qu'il se sépare» ne s'adresse pas tant au conjoint incroyant, qui part ou est parti, qu'au conjoint croyant qui a été abandonné. Paul ne commande pas à l'incroyant de partir, il ne lui donne même pas ce droit; il s'agit bien plutôt de la liberté qui peut être accordée au croyant et de l'attitude qu'il doit prendre. En somme, Paul déclare: «Qu'il parte, et qu'on n'en parle plus<sup>8</sup>.» Déclaration qui annonce la conclusion qui suit immédiatement: «Le frère ou la soeur n'est pas lié dans pareil cas.»

Nous l'avons dit, l'injonction: «qu'il se sépare», est nette et sévère. Si donc le non-croyant se sépare de son propre gré, que la séparation ait lieu; qu'elle devienne un fait accompli. Le croyant n'a nullement le devoir de courir après son conjoint; il est libéré de toutes ses obligations conjugales. Voilà en quoi cette déclaration est nette. Mais elle est aussi sévère, non envers le croyant délaissé, mais envers le non-croyant, ce qui justifie notre paraphrase: «Qu'il parte, et qu'on n'en parle plus». Cette brusquerie témoigne de la sévérité du jugement porté sur le conjoint qui s'est séparé, et indique que désormais aucune obligation conjugale n'est possible.

Nous avons maintenant affaire à l'un des problèmes les plus embarrassants qui se posent à l'interprète du Nouveau Testament. Quelle est la portée exacte du verbe «ne sont pas liés»

---

7. Cf. Winer, *A Grammar of the Idiom of the New Testament*, parag. 43; Blass, *Grammar of New Testament Greek*, parag. 67; Moulton, *A Grammar of New Testament Greek* (Edimbourg, 1930), vol. I, p.172; A.T. Robertson, *A New Short Grammar of the Greek Testament*, parag. 407.

8. Cf. T.C. Edwards, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (New-York, 1886) p.174; R.C.G. Lenski, *First Epistle to the Corinthians* (Columbus, 1935), p.299.



(ou *dédoulôtai*)? Il est évident qu'il implique la séparation de corps (*a thoro et mensa*) et que le conjoint délaissé est affranchi de toute obligation conjugale envers le conjoint qui l'a abandonné; ce verbe ne peut signifier rien de moins. Mais la question est de savoir si ce verbe implique aussi la dissolution du lien nuptial et, par conséquent, le droit, pour le croyant, de se remarier. En d'autres termes, l'abandon a-t-il virtuellement, dans ce cas, le même effet que l'adultère, et donne-t-il au croyant innocent le droit de divorcer et la liberté de se remarier?

Si cette interprétation est juste, si donc le droit de divorcer et de se remarier est accordé, comment cette interprétation peut-elle être compatible avec Matthieu 5.32 et 19.9? Nous savons déjà que le Seigneur ne reconnaît qu'un seul motif de répudiation; ses déclarations sont nettes: le seul motif légitime est l'adultère. Mais si, dans le cas que nous étudions, le croyant délaissé a le droit de se remarier, n'est-ce pas là un second motif autorisant la dissolution du mariage? Comment alors concilier l'enseignement de Paul et celui du Seigneur? D'autant plus qu'au verset 10, l'apôtre y fait allusion, lorsqu'il écrit: «A ceux qui sont mariés, j'ordonne - non pas moi, mais le Seigneur...» Cette difficulté a conduit de nombreux interprètes à considérer que le conflit qu'on ferait alors surgir entre Paul et le Christ rendrait cette interprétation impossible. Paul ne permettrait donc rien d'autre ici que la séparation de corps.

Cette opinion mérite toute notre attention: le conflit qu'elle suppose est-il véritable? Si Paul envisage dans 1 Corinthiens 7.15 la dissolution du mariage, son enseignement entre-t-il vraiment en conflit avec les déclarations du Christ? Ma conviction personnelle est que ce n'est pas nécessairement le cas, et voici pour quelles raisons:

1. Jésus traitait de la question de la «répudiation». Paul traite de l'abandon délibéré par le non-croyant. Paul dit très nettement

que le croyant ne doit pas répudier le non-croyant; sous ce rapport, il est aussi catégorique que le Seigneur lui-même. Le désaccord en matière de foi n'est pas matière à divorce. Mais le départ délibéré de l'incroyant crée une situation nouvelle. Les deux cas appartiennent à deux catégories différentes. Le principe posé par les déclarations du Seigneur (implicitement confirmé dans ce passage) ne s'applique donc pas nécessairement aux circonstances du verset 15. Le croyant ne *renvoie* pas le non-croyant; il n'a pas même l'occasion de le faire: c'est le non-croyant qui *se sépare* de son propre gré.

2. A partir du verset 12, Paul traite des cas qui n'entraient pas dans le cadre de l'enseignement du Seigneur. L'introduction à ce passage le montre clairement: «Aux autres, ce n'est pas le Seigneur, c'est moi qui dis...» Nous devons donc être prudents et ne pas conclure précipitamment que les paroles du Christ, qui s'appliquaient aux problèmes qu'il envisageait, s'appliquent littéralement à ce que Paul écrit au sujet d'une situation fort différente.

3. Il est permis de supposer que le Christ parlait de cas où les deux conjoints sont des croyants professants, membres de la même alliance. Les déclarations de Paul aux versets 10 et 11 sembleraient le confirmer: Paul y traite de cas où les deux conjoints sont croyants, et c'est alors qu'il invoque l'autorité du Christ.

4. Aux versets 10 et 11, où il s'agit de la séparation de deux conjoints croyants, Paul emploie des paroles et des injonctions fort différentes de celles du verset 15, où il s'agit d'abandon par le non-croyant. Cette différence est très significative. Dans le premier cas, s'il y a séparation, il ordonne que le conjoint qui s'est séparé reste sans se remarier ou se réconcilie. Nous pourrions paraphraser sa pensée comme suit: «Réconciliez-vous,

prenez des relations conjugales normales et harmonieuses; mais, quoi qu'il arrive, qu'il n'y ait pas de remariage.» L'attitude est bien différente dans le deuxième cas, lorsqu'un croyant a été abandonné par son conjoint non-croyant. Aucun commandement ne lui défend de se remarier. Rien n'implique clairement que cette interdiction soit même *sous-entendue*. Au contraire, Paul s'écrie: «Qu'il se sépare!», ce qui semble bien indiquer que tout a été dit, comme s'il écrivait: «Que cette affaire soit close; que la séparation ait lieu.» Enfin, Paul déclare que le conjoint abandonné n'est pas lié. Il y a donc une différence fondamentale entre ces deux cas. C'est pourquoi il est si important que Paul invoqué l'autorité du Christ dans un cas, et précise qu'il ne le fait pas dans l'autre. Etant donné que les déclarations du Seigneur s'appliquent aux cas traités aux versets 10 et 11, et non à ceux dont traite le verset 15; qu'il y a une différence fondamentale dans l'attitude à tenir en cas de séparation (comme au verset 11) et en cas de désertion (comme au verset 15): il serait donc osé, sinon erroné, de vouloir appliquer les paroles du Seigneur à un tout autre cas, qui, Paul le déclare explicitement, n'entraîne pas dans le cadre de son enseignement. Les obligations qu'entraîne la situation envisagée au verset 15 sont si différentes de celles que crée la situation dont Jésus avait parlé, que nous ne saurions être dogmatiques et prétendre que, lorsqu'il a rejeté nettement tout autre motif de *divorce* que l'adultère, le Seigneur rejetait aussi la dissolution du mariage en cas de désertion de la part d'un conjoint incroyant. La différence de jugement apportée par Paul provient essentiellement du fait qu'il prend en considération ce cas-là, d'où l'importance de cette distinction. L'insistance de Paul doit nous mettre en garde contre toute tentative de supprimer ou d'affaiblir ce fait.

Nous pouvons donc conclure que, si l'expression du verset 15: «ne sont pas liés» (*ou dédoulôtai*), peut revêtir le sens de: «sont libérés du lien nuptial», cette interprétation n'est pas incompa-

tible avec l'enseignement du Christ dans Matthieu 5.32 et 19.9, Marc 10.11 et Luc 16.18, et que nous ne devons pas aborder ce problème d'exégèse en supposant que cette interprétation est irrecevable parce qu'elle mettrait en contradiction l'enseignement de Jésus et celui de Paul<sup>9</sup>.

Considérons d'abord les arguments en faveur du sens le plus faible qui pourrait être donné à *ou dédoulôtai*, «ils ne sont pas liés»: la simple séparation de corps.

1. Ce verbe peut indiquer la libération d'une obligation distincte du lien conjugal lui-même. Une personne astreinte à remplir les devoirs qu'implique la vie commune est certainement *liée*. Si la partie délaissée était dans l'obligation de verser une pension au conjoint qui l'a abandonnée, la servitude serait lourde. Il serait encore plus pénible de devoir poursuivre le conjoint qui déserte le foyer et d'essayer de s'acquitter au mieux, dans de telles conditions, des obligations conjugales. Si tel devait être le devoir du conjoint abandonné, nous mesurons facilement la force qu'aurait l'idée «d'être lié», et la valeur de la libération «déliant» d'un tel devoir. Les termes de l'apôtre ne pouvant impliquer rien de moins que cette liberté, et cette dernière étant assez étendue pour expliquer l'emploi de l'expression: «ils ne sont plus liés», ne serait-il pas illégitime de lui en faire dire davantage?

2. Cette interprétation apportant une explication adéquate de cette expression, ne serait-il pas dangereux d'aller plus loin, et de lui donner un sens beaucoup plus fort, en une matière de si

---

9. L'Eglise romaine, selon qui la formule restrictive de Mt 19.9 n'autorise rien de plus que la séparation de corps, admet pourtant que 1 Co 7.15 traite d'un cas où le mariage, même consommé, peut être dissous. (Cf. Arthur Devine, *Op. cit.*, pp.86 ss.; *A Commentary on the New Testament*, cité plus haut, p.460; Aug. Lehmkuhl, *Op. cit.*, p.60).

grandes conséquences? Tout en reconnaissant qu'un sens plus fort soit possible ou même probable, n'est-il pas dangereux de fonder des conclusions relatives à la dissolution du lien nuptial sur une base aussi étroite? Pouvons-nous vraiment fonder une conclusion si lourde de conséquences sur une interprétation qui n'est que possible ou probable?

3. Si nous admettons que *ou dédoulôtai*, «ils ne sont pas liés», ait trait à la dissolution du mariage, ne serait-ce pas dire que Paul pose deux lois morales, l'une quand il s'agit de deux croyants et l'autre quand un non-croyant entre en jeu? Dans le premier cas, il ne peut être question de dissolution. Mais alors la présence d'un non-croyant modifie-t-elle en quoi que ce soit la sainteté du lien nuptial? Assurément pas, car le mariage est valable et saint dans les deux cas et les normes de sa validité restent les mêmes.

Ces considérations font qu'il semble difficile de défendre d'une façon valable l'interprétation selon laquelle *ou dedoulôtai*, «ils ne sont pas liés», se rapporterait à la dissolution du mariage. Cependant, il existe de puissants arguments en sa faveur, que nous allons examiner<sup>10</sup>.

---

10. Le commentaire que donne Calvin des vv.12, 13 et 15 peut être cité ici, car il représente bien la pensée de beaucoup d'interprètes protestants.

«Il appelle les autres, ceux esquels exception a lieu, à ce qu'ils ne soient point sujets à la loi commune des autres. Car les mariages qui ne sont point égaux, ont bien une autre considération: à savoir, quand le mari et la femme sont différents de religion. Or, il dépêche cette question en deux membres. Le premier est, que la partie fidèle ne se doit point départir de la partie infidèle, ni demander divorce si elle n'est pas répudiée. Le second est, que si la partie infidèle répudie l'autre à cause de la religion, le frère, ou la soeur par telle répudiation sont délivrés du lien de mariage... Or, il n'y a point de répugnance avec les choses précédentes: car puisque la révérence et sainteté de la foi de mariage, dépendent de Dieu, quelle alliance peut plus avoir la femme fidèle avec son mari infidèle, puisqu'elle a été déchassée par dépit de Dieu?»

«(v. 15): C'est le second membre, auquel il met en liberté le mari fidèle, qui étant prêt de demeurer avec sa femme infidèle, toutefois est déchassé d'icelle: et semblablement la femme

1. Tout d'abord, la différence profonde entre le verset 11, où il s'agit de la séparation de deux époux croyants, et le verset 15, où il s'agit d'une désertion de la part du non-croyant. Pris dans son sens faible, *ou dédoulôtai*, «ils ne sont pas liés», s'appliquerait à la séparation mentionnée au verset 11: tant que la séparation subsiste, le conjoint abandonné n'est tenu à aucune des obligations de la vie commune. Mais alors, si, au verset 15, Paul n'a rien d'autre à l'esprit que cet affranchissement des obligations de la vie commune, on s'attendrait à ce qu'il dise virtuellement la même chose au verset 15 et au verset 11. Mais ce n'est précisément pas le cas. Au verset 15, il y a une rigueur et une sévérité d'expression qui impliquent une décision irrévocable: «qu'il (elle) se sépare», c'est-à-dire: «qu'il (elle) parte, et qu'on n'en parle plus!» Nous sommes donc enclin à croire que Paul, au verset 15, songe à une autre sorte de séparation qu'à celle qu'il exprime ou sous-entend au verset 11. Si oui, à quoi pense-t-il qui soit plus et davantage qu'une séparation de corps? Il semble bien que le seul moyen pour le conjoint abandonné d'obtenir une plus grande liberté soit d'être libéré des liens mêmes du mariage, et que ce soit la seule manière d'expliquer la différence entre les versets 11 et 15<sup>11</sup>.

2. Dans ce même chapitre, aux versets 27 et 39, de même que dans Romains 7.2, Paul, parlant du lien nuptial, emploie le verbe *deô*, «être lié». Le verset 39 est typique: «Une femme est liée (*dédétai*) aussi longtemps que son mari est vivant.» Si *dédétai*, «est

---

fidèle, laquelle est répudiée de son mari infidèle à tort et sans cause. Car lors l'infidèle fait divorce plutôt avec Dieu, qu'avec sa partie mariée. Il y a donc en ce cas une raison particulière. Car le premier et le principal lien est non seulement délié, mais du tout rompu...»

11. On pourrait soutenir que, dans le v.15, la séparation de corps est considérée comme permanente sans aucun espoir de réconciliation (ce qui n'est pas le cas au v.11). Cette différence existe en effet, et les arguments en faveur de cette explication sont puissants. Nous ne pouvons en discuter ici. Nous nous contenterons d'exprimer l'opinion que le *droit* à la séparation permanente entraîne le *droit* à la dissolution; car des conjoints ne peuvent se considérer séparés pour toujours sans que le mariage soit dissous.

liée», a trait au lien nuptial, il semble logique que l'expression *ou dédétai*, «n'est pas lié», signifie le contraire, à savoir l'affranchissement de ce lien. C'es alors qu'il est opportun de remarquer que *déô* n'est pas un terme plus fort que *douloô* utilisé au verset 15. S'ils diffèrent, c'est *douloô* qui a le sens le plus fort. Ainsi donc, rien n'empêche d'employer *dédoulôtai* (v.15) à la place de *dédétai* (v.39; cf. v.27) pour parler du lien conjugal. *Ou dédoulôtai* (l'opposé de *dédoulôtai*), indiquerait donc la négation du lien nuptial et, par conséquent, suggérerait la libération à l'égard de ce lien. Il y a donc une raison valable de penser que l'expression *ou dédoulôtai*<sup>12</sup> du verset 15 signifie «ne sont pas liés par le mariage».

3. L'objection présentée en faveur du sens faible à donner à *ou dédoulôtai*, «ils ne sont pas liés», à savoir que Paul ne pouvait ablier deux règles morales en éthique conjugale, perd sa force si on estime à leur juste valeur la perversité obstinée de l'incroyant qui abandonne son conjoint, et la nature du péché qu'entraîne cette sorte de désertion. Nous devons aussi tenir compte de l'impossibilité de fait où se trouve le non-croyant de faire droit, dans une telle situation, à des considérations ou à des motifs fondés sur la foi chrétienne. C'est le moment de nous souvenir que l'adultère n'est un motif légitime de divorce qu'en raison de la nature du péché qui le caractérise. Car le lien du mariage garde son caractère sacré, même lorsqu'un des conjoints est adultère; c'est justement parce que ce lien est saint que le péché est si grave. Et pourtant, dans ce cas, le conjoint innocent est libre de rompre le lien nuptial. Il n'est nullement question de mépriser la sainteté du mariage comme tel, ni de bouleverser les lois morales qui la protègent. Au contraire, c'est la violation

---

12. Il faut noter l'emploi du parfait, qui indique une situation résultant d'une action passée.

même de cette sainteté qui est une chose si abominable qu'il devient alors légitime de dissoudre le mariage. De même, lorsqu'un non-croyant abandonne volontairement son conjoint, son endurcissement de coeur et les circonstances de cette désertion peuvent - tout bien considéré - légitimer la dissolution, sans qu'il soit pour autant nécessaire de supposer deux lois morales distinctes. La déloyauté de l'abandon peut revêtir un caractère tel, que la désertion, à l'égal de l'adultère, apporte des raisons suffisantes d'affranchir le chrétien des liens du mariage.

Il y a donc des arguments puissants qui inclinent à interpréter 1 Corinthiens 7.15 comme envisageant la dissolution du mariage. Il ne faut pas rejeter sommairement cette interprétation, sous prétexte qu'elle contredirait l'enseignement du Seigneur, ou qu'elle serait incompatible avec l'éthique du mariage développée par Paul lui-même<sup>13</sup>.

Cependant, si l'on reçoit cette interprétation, il importe de limiter cette liberté aux conditions posées ou sous-entendues par l'apôtre lui-même<sup>14</sup>. Trop souvent, cette liberté a été concédée

---

13. On pourrait soutenir que, tout en envisageant la dissolution du mariage, 1 Co 7.15 n'implique pas le droit au remariage pour les parties en question. C'est un autre problème qui demanderait une discussion détaillée. Il suffira de dire pour le moment que l'idée d'une dissolution sans droit au remariage, au moins pour le conjoint innocent, semble insoutenable.

14. Ce que déclare à ce sujet la *Confession de foi de Westminster* (Aix-en-Provence: Editions Kerygma, 1988) appelle un commentaire. Dans le chapitre intitulé «Mariage et Divorce» (XXIV, 6), nous lisons: «Bien que la corruption humaine soit telle qu'elle puisse indûment fournir des arguments pour séparer ceux que Dieu a unis par le mariage, rien cependant, sauf l'adultère ou un abandon criminel volontaire auquel ni l'Eglise ni le magistrat ne peuvent remédier, ne constitue une cause suffisante pour en dissoudre le lien. En cas d'adultère ou d'abandon, une procédure publique en bonne et due forme doit être mise en oeuvre, et les personnes concernées ne doivent pas être abandonnées à leurs propres volontés et jugements.» Il est évident que la *Confession* considère «un abandon criminel volontaire auquel ni l'Eglise ni le magistrat ne peuvent remédier» comme une cause suffisante pour dissoudre le mariage et pour séparer ceux que Dieu a unis par le mariage. Cette opinion est fondée sur 1 Co 7.15: c'est le seul texte qui soit cité comme référence et c'est, d'ailleurs, le seul qui puisse logiquement l'être.



dans des cas qui ne ressortissent pas du contexte de 1 Corinthiens 7.15. Pour se garder d'applications abusives et inconsidérées, il faut se plier aux restrictions suivantes:

1. Paul parle de mariages mixtes et non de mariages entre deux chrétiens. Ce qu'il déclare au verset 15 ne peut donc pas s'appliquer à un cas de séparation, si aigu soit-il, où les deux conjoints peuvent être, par jugement de charité, considérés comme membres de la famille des croyants. Ce serait dénaturer totalement le sens du texte.

2. Paul traite d'abandon délibéré par le non-croyant. Il interdit expressément au croyant toute séparation ou toute répudiation. Une telle initiative ne peut jamais revenir au chrétien. Il n'est même pas autorisé à pousser le non-croyant dans cette

---

Si 1 Co 7.15 doit être interprété comme justifiant la dissolution du mariage, il faut certes concéder qu'il peut se présenter, parmi des chrétiens professants, des cas où le principe de 1 Co 7.15 est applicable. C'est-à-dire qu'un chrétien professant peut montrer tant de perversité en abandonnant son conjoint chrétien, tant d'opposition aux exigences de l'éthique chrétienne, que cette désertion peut, en fait, être considérée comme un reniement de la foi chrétienne. Dans un cas de ce genre, la personne coupable d'abandon pourrait être assimilée à un non-croyant et l'abandon jugé en conséquence. Dans une telle situation, on pourrait considérer 1 Co 7.15 comme valable et appliquer les dispositions qui y sont prévues. Si l'expression «un abandon criminel volontaire auquel ni l'Eglise ni le magistrat ne peuvent remédier» se référerait à une situation de ce genre - en même temps qu'à l'abandon par un non-croyant déclaré - la position de la *Confession* serait défendable. Mais il n'est pas explicite que telle soit l'interprétation correcte. D'abord, la *Confession* ne limite pas le droit à la dissolution au cas d'abandon d'un croyant par un non-croyant; ensuite, en cas de séparation de deux croyants déclarés, elle ne limite pas ce droit aux cas où le conjoint coupable d'abandon se serait placé, par le caractère particulièrement grave et criminel de son abandon, dans la même catégorie qu'un non-croyant. Il faut donc conclure que la proposition de la *Confession* concernant l'abandon délibéré n'est pas assez explicitement définie pour qu'on puisse la juger conforme à l'enseignement de l'apôtre dans ce passage. La *Confession* n'est pas responsable des égarements de pensée et d'action de ceux qui se sont abrités derrière son autorité. Les restrictions qu'elle prévoit, en disant «un abandon criminel volontaire auquel ni l'Eglise ni le magistrat ne peuvent remédier» vont très loin. Mais il faut reconnaître qu'elle n'a pas su limiter le droit de dissolution aux seules conditions précises indiquées par l'apôtre dans ce passage; sur la base de l'Ecriture, il est impossible de laisser subsister cette échappatoire.

voie. Plus concrètement encore, il ne doit pas rendre la vie si intenable à son conjoint que ce dernier soit tenté ou obligé de partir.

3. La séparation ne peut être envisagée que comme conséquence d'une opposition religieuse fondamentale; non simplement d'une incompatibilité de vues sur certains aspects de la foi et de la vie chrétiennes, mais d'un conflit aigu entre la foi chrétienne et son contraire.

Il serait donc tout à fait injustifiable de faire valoir cette liberté dans tous les cas de désertion volontaire. Le verset 11 le montre autant que le contexte immédiat du verset 15. Au verset 11, il s'agit certainement de séparation, et même d'une séparation qui peut être permanente<sup>15</sup>. Mais alors surgit une disposition expresse: «Qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari», ce qui exclut toute dissolution éventuelle du mariage. Si donc nous pensons que 1 Corinthiens 7.15 justifie la dissolution du mariage, il est indispensable que cette liberté soit réservée à des cas et à des circonstances analogues à ceux dont traite l'apôtre. L'abus de cette interprétation est à déplorer et à condamner. Il est fort regrettable que, parmi les croyants professants, on ait considéré la désertion comme un motif légitime de divorce, et déformé le sens de 1 Corinthiens 7.15 pour justifier des pratiques que Paul n'aurait jamais acceptées.

---

15. L'adjectif «permanente» ne signifie pas qu'il faille jamais considérer cette séparation comme un fait accompli, excluant toute réconciliation. Les conjoints séparés ne peuvent pas prétendre que leurs relations conjugales sont rompues à jamais. L'adjectif «permanente» signifie ici qu'il se peut que la réconciliation n'ait jamais lieu.

### Romains 7.1-3

Ignorez-vous, frères - je parle à des gens qui connaissent la loi - que la loi régit l'homme, aussi longtemps qu'il vit? Ainsi une femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant; mais si le mari meurt, elle est dégagée de la loi qui la liait à son mari. Si donc, du vivant de son mari, elle devient la femme d'un autre homme, elle sera appelée adultère, mais si le mari meurt, elle est libérée de la loi: elle n'est donc pas adultère en devenant la femme d'un autre.

Dans Romains 7.2-3, Paul fait état de la loi sur le mariage afin d'illustrer les conséquences de la mort du Christ sur le rapport qui unit le croyant à la loi d'une part, et au Christ d'autre part. Ce n'est pas ici le lieu de discuter le problème d'exégèse assez complexe que soulève cette comparaison. Ceux qui l'ont étudié savent quelle peine ont les spécialistes pour déterminer à quoi, dans la doctrine de Paul, correspond la mort du mari. Nous nous préoccupons donc uniquement de ce qui a trait au divorce, sans obscurcir notre exposé par la discussion d'un autre problème.

Remarquons que Paul ne traite pas expressément ici de la question du mariage et de la séparation, comme dans 1 Corinthiens 7.10-15. Il développe et corrobore ce qu'il a affirmé en Romains 6.14: que le péché n'a plus de pouvoir sur le croyant qui n'est plus sous la loi, mais sous la grâce. Paul mentionne la loi du mariage spécialement, en tant qu'elle s'applique à la femme, pour illustrer sa pensée. La mort du mari libère la femme de la loi qui la liait à son mari. De même la mort du Christ libère le croyant de l'asservissement à la loi.

Qu'on nous permette d'insister sur un fait pourtant bien évident: d'une part, la pensée christologique de Paul ne doit pas diminuer l'importance de ce passage quant à la loi du mariage;

d'autre part, il ne faut pas oublier que l'allusion au mariage est secondaire par rapport à la pensée centrale de l'apôtre. Il ne faut donc pas commettre l'erreur de donner à cette comparaison une importance que le contexte ne justifie pas.

Lorsqu'au verset 1, Paul dit que: «La loi n'a d'autorité sur une personne qu'aussi longtemps que celle-ci est en vie»<sup>16</sup>, nous pouvons raisonnablement penser qu'il énonce un principe général. Il ne se réfère pas particulièrement à la loi du mariage qu'il prendra comme exemple aux versets 2 et 3. Il énonce plutôt, au verset 1, un principe général qu'il explique aux versets 2 et 3 par un exemple particulier. Il suppose que ses lecteurs romains connaissent ce principe général et qu'ils en admettront la validité universelle, parce qu'ils connaissent la loi<sup>17</sup>.

Le fait que Paul suppose qu'ils connaissent la loi soulève une question très importante pour notre étude. Quelle est cette loi dont Paul leur prête la connaissance? Il est peu vraisemblable qu'il ne s'agisse que du principe qu'il vient d'énoncer. Il semble que ce soit dans un sens beaucoup plus large qu'il leur prête une connaissance de la loi, à partir de laquelle Paul estime qu'ils doivent reconnaître la validité du principe général, selon lequel la loi n'a d'autorité sur une personne qu'aussi longtemps que celle-ci est en vie. Dès lors, il n'y a qu'une conclusion possible: la loi dont il s'agit est la loi écrite de l'Ancien Testament, et en particulier la loi mosaïque. Paul se sert souvent du mot *loi* dans ce sens (cf. Rm 3.19; 5.13; 1 Co 9.8-9; 14.21-24; Ga 3.10-19), et il ne

16. «La loi régit l'homme (*tau anthrôpou*) aussi longtemps qu'il vit.» Il faut noter que c'est une affirmation générale. L'emploi d'*anthrôpos* et non d'*anêr* indique que Paul ne fait pas allusion à la domination de la loi sur l'homme par opposition à la femme. Il s'agit de la domination de la loi sur le genre humain. Aux vv.2 et 3, il établit une distinction entre homme et femme en employant les termes spécifiques d'*anêr* et de *gunê*, et il applique le principe général du v.1 à la loi du mariage en tant qu'elle régit la femme.

17. Les commentateurs ont montré que Paul ne fait pas ici une distinction entre les Romains qui connaissaient la loi et ceux qui ne la connaissaient pas. Tous ceux à qui il s'adresse sont censés avoir cette connaissance. Les raisons qui amènent à cette conclusion n'ont pas à être discutées ici.

nous semble pas nécessaire d'en chercher un autre. Les membres de l'Eglise de Rome, tant d'origine juive que païenne, pouvaient connaître l'Ancien Testament et spécialement la loi mosaïque. Nous pouvons donc supposer que c'est à cette loi que Paul pense quand il écrit: «Je parle à des gens qui connaissent la loi.»

De cette conclusion dépend la force de l'exemple des versets 2 et 3. Si, au verset 1, il s'agit de la loi mosaïque, et si Paul suppose que ses lecteurs la connaissent, l'exemple des versets 2 et 3 est sans doute, lui aussi, tiré de la loi mosaïque ou au moins basé sur elle.

Le fait qu'il s'agisse de la loi mosaïque ne nous semble changer en rien la validité ou les applications de la loi sur le mariage, exprimée aux versets 2 et 3, dont deux raisons prouvent l'universalité:

1. Paul attribue une valeur universelle au principe général posé au verset 1, et il est certain que l'exemple par lequel il illustre ce principe doit être, lui aussi, d'une application universelle dans son propre domaine. Le raisonnement de Paul deviendrait absurde, si l'exemple choisi n'illustrait pas pour son compte le principe général.

2. Si l'image des versets 2 et 3 n'illustrait pas le principe général, la doctrine que Paul expose en souffrirait fatalement. C'est par l'exemple du mariage que Paul illustre d'abord notre assujettissement à la loi, puis notre libération par le sacrifice du corps du Christ. Si la comparaison prise du domaine conjugal n'avait pas une valeur universelle, qu'advierait-il de la doctrine que Paul expose ici? Nous devons donc conclure que cette loi invoquée aux versets 2 et 3, qu'elle soit inhérente à la loi mosaïque ou déduite de celle-ci, garde une validité et une application universelles.

Pour interpréter correctement la portée de ce passage dans la question du divorce, gardons-nous d'oublier ces deux points.

Paul énonce un principe universellement valable et applicable, qui se rapporte au mariage comme tel: nous ne pouvons donc supposer que cette loi ne s'appliquerait au mariage qu'à l'intérieur du champ d'action de la révélation spéciale. La loi mosaïque était une révélation spéciale, c'est un fait; et, en citant la loi du mariage, Paul ne l'oublie pas. Mais ce fait ne nous oblige pas à accepter le sophisme - qui se dissimule si souvent dans l'interprétation de ce passage - selon lequel l'appel à la révélation spéciale limiterait l'application du principe aux seuls bénéficiaires de cette révélation. Paul énonce ici la loi fondamentale du mariage, qui régit en tous lieux cette institution, c'est-à-dire celle de Genèse 2.23-24. Bien sûr, ceux qui avaient la loi mosaïque se trouvaient avantagés pour connaître cette loi du mariage; sa validité, cependant, ne concerne pas seulement ceux qui la connaissent: elle est universelle. Toute femme est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant; si, du vivant de son mari, elle en épouse un autre, elle sera adultère; mais si le mari meurt, elle est affranchie de la loi, et peut devenir la femme d'un autre.

Des exégètes et théologiens catholiques-romains<sup>18</sup>, et d'autres encore dont le point de vue est analogue, ont invoqué ce passage et le principe qu'il expose à l'appui de l'indissolubilité du mariage que même l'adultère ne saurait dissoudre, bien que les époux, dans ce cas, puissent être séparés de corps. Dans ce qui précède, et nous fondant en particulier sur Matthieu 19.9, nous avons admis que le mariage pouvait être dissous pour cause d'adultère, et, que sur la base de cette dissolution, le

---

18. Cf. Robert Bellarmin, *De sacramento matrimonii*, lib.I, cap.16 (*Disputationes*: Rome, 1838) t.III, p.1148 ss.); Joseph Pohle, *The Sacraments, a Dogmatic Treatise* (St-Louis et Londres, 1937) vol.IV, p.192; Arthur Devine, *The Law of Christian Marriage* (New-York, 1908) pp.92 ss.; *A Commentary on the New Testament* (The Catholic Biblical Association, 1942) pp.52, 53.

conjoint innocent était alors libre de se remarier. Nous devons alors expliquer comment ce point de vue est compatible avec le sens de Romains 7.2-3 que nous venons de préciser. Que répondre aux théologiens, tant catholiques que protestants, ceux de l'Eglise anglicane en particulier, qui maintiennent que même l'adultère n'est pas un motif légitime de dissolution du lien nuptial (*divortium a vinculo matrimonii*, par opposition au *divortium a thoro et mensa*)? Ce texte n'établit-il pas nettement que seule la mort libère du lien conjugal, et que la femme qui épouse un autre homme du vivant de son mari sera adultère? Seule une discussion détaillée avec la théologie catholique-romaine va nous permettre de répondre à cette question.

1. La confirmation que l'Eglise romaine cherche dans ce texte est loin d'être compatible avec certaines de ses thèses et de ses pratiques, inconséquences dont on ne peut accuser l'Eglise anglicane et ses représentants. Bien que Rome affirme avec énergie l'indissolubilité du lien (*quoad vinculum*) nuptial, elle autorise dans deux cas la dissolution d'un mariage conclu entre chrétiens, mais non consommé: (a) si l'un des conjoints fait profession solennelle dans un ordre religieux; (b) lorsqu'il y a dispense papale<sup>19</sup>. La dissolution est alors totale (*a vinculo*), non pas simplement une séparation de corps (*a thoro et mensa*); aussi le mariage est-il dissous; le conjoint qui n'est pas entré dans un ordre religieux a donc le droit de se remarier, et, dans le cas d'une dispense papale spéciale, les deux conjoints en ont le droit. Mais comment concilier de semblables concessions avec le recours fait à Romains 7.2-3 pour soutenir la thèse de l'indisso-

---

19. Cf. *Canons et décrets du Concile de Trente*, session XXIV, canon 6; Bellarmin, *De monarchis*, lib.II, cap.XXXVIII (*Op. cit.*, t.III, pp.406 ss.); *Synopsis theologiae dogmaticae* (New-York, 1934) t.III, «*De poenitentia et matrimonio*», pp.161 ss.; Joseph Pohle, *op. cit.*, pp.201 ss.; Arthur Devine, *op. cit.*, pp.89 ss.

lubilité du mariage? Si Romains 7.2-3 autorise de telles exceptions, il faut bien admettre alors que ce passage est compatible avec certaines exceptions et qu'il ne peut plus, en conséquence, être légitimement cité à l'appui de la thèse que seule la mort peut dissoudre le lien du mariage<sup>20</sup>. Selon les postulats de la théologie catholique, Romains 7.2-3 ne s'oppose pas, dans certains cas, à la dissolution et à la liberté de se remarier; ou, en employant les termes de ce passage, Rome reconnaît des cas où la femme peut se remarier du vivant de son premier mari, sans être adultère. S'il en est ainsi, comment la théologie catholique peut-elle recourir à Romains 7.2-3 pour appuyer la doctrine de l'indissolubilité du mariage? Ne pourrait-elle pas rester d'accord avec elle-même en soutenant sa doctrine, bien à elle, de l'indissolubilité, tout en la combinant avec certaines exceptions qu'elle admet? Ce que nous disons ici, c'est tout simplement qu'il y a manque de logique à demander à Romains 7.2-3 de confirmer son opposition à la dissolution du mariage en cas d'adultère, tout en posant des exceptions qui vont tout autant à l'encontre du principe posé par Paul que l'exception en cas d'adultère<sup>21</sup>. Rome ne peut recourir à Romains 7.2-3 pour nier le droit de dissolution en cas d'adultère, tout en soutenant qu'il est légitime de dissoudre un mariage en cas de profession solennelle dans un ordre religieux et de dispense papale, à moins qu'elle ne se charge de prouver que Paul songeait aux exceptions qu'elle pose, et non à celle que nous défendons, une entreprise qu'il semble difficile de mener à bien.

---

20. Cf. Joseph Pohle, *Op. cit.*, p.192.

21. Nous parlons du divorce pour adultère comme si c'était une *exception* à Rm 7.2-3; nous n'affirmons pas que ce soit la bonne interprétation ou le terme exact. Nous avons employé ces mots parce que nous ne voulons pas compliquer notre argument par l'emploi d'expressions qui conviendraient sans doute mieux. Les concessions que fait l'Eglise catholique dans les cas de profession solennelle et de dispense papale sont, elles, de véritables exceptions à Rm 7.2-3, s'il est vrai que l'Eglise romaine fait appel au principe général de ce passage pour affirmer l'indissolubilité.



Notre raisonnement, dira-t-on, ne tient pas suffisamment compte de la distinction romaine entre le mariage consommé et le mariage non-consommé. Toutefois, sans chercher à minimiser l'importance de l'acte qui consomme le mariage, nous demandons - pour ce qui est du principe et des applications de Romains 7.2-3 - quelles indications précises de l'Écriture en général, ou de Paul en particulier, permettent de supposer qu'il y ait une différence fondamentale entre le *mariage consommé* et le *mariage non-consommé*? Une telle distinction serait acceptable si l'on admettait que le mariage non-consommé n'est pas vraiment un mariage, au sens où l'entend Romains 7.2-3. le principe de Romains 7.2-3 ne vaudrait alors que pour les mariages consommés, et serait inopérant jusqu'à la consommation de l'union. De cette façon, ce texte ne s'appliquerait pas au mariage non-consommé. Or, la théologie catholique elle-même ne prend pas cette position<sup>22</sup>. Bien au contraire, elle restreint très strictement le droit de dissolution d'un mariage non-consommé entre deux chrétiens à deux cas exceptionnels: profession solennelle dans un ordre religieux et dispense papale spéciale. Dans tous les autres cas, la théologie catholique considère que le principe de Romains 7.2-3 reste aussi rigoureusement valable pour les mariages non-consommés que pour les mariages consommés. La théologie catholique admet donc que ce texte s'applique au mariage non-consommé. Notre question est restée sans réponse.

Où donc, redemandons-nous, trouver la preuve que Paul ait vraiment envisagé ou concédé que, dans les deux exceptions alléguées par la théologie catholique, lorsque le mariage n'a pas encore été consommé, le principe de Romains 7.2-3 puisse être suspendu? Mieux encore, sur quoi s'appuie-t-on pour supposer

22. Cf. *Synopsis theologiae dogmaticae*, passage cité; Joseph Pohle, *op. cit.*, pp.184 ss. Ce dernier déclare: «Tout mariage entre baptisés, qu'il ait été consommé ou non, est intrinsèquement indissoluble» (p.184).

que Paul ait pu admettre la légitimité de certaines exceptions dans le cas du mariage non-consommé, tout en déniaut qu'il ait pu envisager aucune exception dans le cas d'un mariage consommé? Les défenseurs d'une telle thèse doivent avoir quelque peine à découvrir la moindre preuve biblique en faveur de leur thèse, et à marquer une nette distinction sur ce point, entre le mariage consommé et le mariage non-consommé, tant qu'ils admettent que Romains 7.2-3 s'applique à l'un comme à l'autre. En fait, les partisans de cette approche renoncent à invoquer l'Écriture pour justifier leurs exceptions, ils en appellent plutôt à la tradition<sup>23</sup>. De ce fait, le recours à l'Écriture n'est plus nécessaire, et la preuve susceptible de nous convaincre n'existe pas. En réalité, l'Écriture ne confirme pas la thèse romaine que nous étudions en ce moment, et, pour autant qu'on se réfère à l'Écriture, tout recours à Romains 7.2-3 est manifestement illogique.

2. Cependant, pour poursuivre cette discussion de Romains 7.2-3, il nous faut revenir à 1 Corinthiens 7.15. Rome prétend avoir le droit de dissoudre complètement le mariage (*a vinculo*), de par ce qu'on nomme le privilège paulin<sup>24</sup>. Dans ce cas, le droit de dissolution s'applique même à un mariage consommé, à l'exception, cela va sans dire, d'un mariage consommé entre deux chrétiens. Le privilège paulin n'est valable que pour le mariage qui, pour la théologie catholique, est légitime et consommé, mais non ratifié (*legitimum et consummatum, non ratum*). Il va de soi que si nous discutons la position romaine sur ce point, ce n'est pas que nous soyons en désaccord avec son interprétation de 1 Corinthiens 7.15, mais tout simplement parce

---

23. Cf. Joseph Pohle, *ibid.*, pp.201 ss.; Arthur Devine, *op. cit.*, pp.90 et 91.

24. *Synopsis theologicae dogmaticae*, passage cité, pp.155 ss.; Joseph Pohle, *op. cit.*, pp.208 ss.; Arthur Devine, *op. cit.*, pp.85 ss.; *A Commentary on the New Testament*, cité plus haut, pp.406-407.

que nous considérons comme foncièrement illégitimes certaines exceptions pour lesquelles il est fait appel au privilège paulin. L'extension tout arbitraire que ses porte-parole officiels accordent à ce privilège ne révèle-t-elle pas un manque de rigueur qui réduit en fait à néant l'intransigeance dont la théologie catholique se prévaut quant à la sainteté du mariage? Qu'il nous suffise, pour l'instant, de reconnaître que la théologie romaine sanctionne le droit au divorce, dans le cas de 1 Corinthiens 7.15, sans discuter à présent la légitimité de cette interprétation.

Ce qui retient en ce moment notre attention est de savoir l'influence que ce fait peut avoir sur l'interprétation de Romains 7.2-3 et, en particulier, sur l'appui que la théologie catholique trouve dans ce passage quant à l'indissolubilité du mariage. Il n'est pas inutile de rappeler que 1 Corinthiens 7.15 et Romains 7.2-3 sont tout aussi pauliniens l'un que l'autre. Quel que soit l'ordre chronologique de ces deux épîtres (ce qui n'est pas sans importance pour leur harmonisation d'ensemble), l'inspiration et l'autorité de l'enseignement de Paul, que l'Eglise romaine admet elle aussi dans ses prémices, nous obligent à affirmer la parfaite harmonie de 1 Corinthiens 7.15 avec Romains 7.2-3. Mais quand Paul écrit Romains 7.2-3, il ne fait nulle allusion à 1 Corinthiens 7.15; ses termes sont absolus et universels; ils ne suggèrent, ni n'expriment aucune exception. Comment l'expliquer, en tenant compte de l'exception précise de 1 Corinthiens 7.15?

N'oublions pas ce que nous avons dit ci-dessus de l'obligation et de l'application universelles de Romains 7.2-3, (pp. 106s.). Paul ne songe pas ici à un principe qui ne s'appliquerait qu'au mariage chrétien, c'est-à-dire, selon la terminologie romaine, au mariage ratifié (*ratum*), distinct du mariage simplement légitime (*legitimum*). De toute évidence, Paul énonce un principe qui s'applique à l'institution même du mariage; en restreindre la portée au mariage entre chrétiens autoriserait des abus foncière-

ment contraires à la sainteté que l'Écriture reconnaît à tout mariage valable et légitime, et que Paul enseigne implicitement dans le proche contexte de 1 Corinthiens 7.15, aux versets 12 à 14, comme il le fait aussi dans Romains 7.2-3. Le principe selon lequel la femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il est vivant, s'applique au mariage comme tel et par conséquent aussi au mariage dont Paul parle dans 1 Corinthiens 7.12-14.

Dès lors, la question demeure: comment la concession de 1 Corinthiens 7.12-14, qui, selon la théologie romaine, autorise la dissolution du mariage, est-elle conciliable avec Romains 7.2-3? Si Rome veut répondre à cette question en se fondant sur des principes scripturaires, elle devra admettre que Paul reconnaît au moins une exception à la règle de Romains 7.2-3, celle où une femme peut se remarier avant la mort de son premier mari sans être jugée adultère. De ces prémices, il découle donc qu'au moment où nous posons le principe de Romains 7.2-3, nous pensons, comme Paul l'a fait lui-même, à cette unique exception. Mais, comme il s'agissait d'un cas tout à fait exceptionnel, dont personne ne contestait le caractère spécial, Paul n'était pas obligé de le mentionner, et pouvait énoncer le principe en termes absolus. Ainsi, la théologie catholique doit admettre qu'en citant Romains 7.2-3 en faveur de l'indissolubilité du mariage consommé, elle doit concéder tacitement une exception, à savoir celle de 1 Corinthiens 7.15.

Sans nous réengager à présent dans la discussion de savoir si l'adultère présente ou non un motif valable de dissoudre le mariage - nous en avons traité ci-dessus - nous désirons tout simplement montrer combien il est illogique d'en appeler à Romains 7.2-3 pour rejeter la légitimité de la dissolution pour motif d'adultère. Dès qu'on admet l'existence d'un motif autorisant la dissolution d'un mariage consommé - et la théologie catholique l'admet dans le cas du privilège paulin - Romains 7.2-3 souffre donc une exception. Et, s'il souffre une exception,

pourquoi n'en souffrirait-il pas une autre? Si ce passage admet une exception, il est donc impossible d'y recourir pour affirmer l'indissolubilité du mariage, comme si son sens et sa portée étaient aussi absolus et exclusifs que ses termes exprès semblent l'indiquer. Telle est pourtant la manière dont la théologie catholique l'emploie dans son argumentation en faveur de l'indissolubilité. Cette approche ne nous semble pas honnête car elle donne l'impression que la théologie romaine - à la différence de ceux qui affirment que l'adultère justifie la dissolution - s'en tient sans équivoque et sans exception aux termes mêmes de Romains 7.2-3, alors qu'en fait elle maintient pour ce passage une exception tout aussi directe que celle pour adultère.

3. Malgré tout, la question reste posée: comment concilier Romains 7.2-3 avec la position prise dans cette étude, selon laquelle l'adultère est un motif légitime de divorce? Il nous est moins facile d'y répondre que si notre attitude vis-à-vis du privilège paulin était identique à celle de Rome. Nous pourrions alors déclarer, comme nous l'avons fait ci-dessus, qu'une exception étant admise, il se pourrait qu'il y en ait deux, si toutefois l'Écriture nous en donne des preuves suffisantes. Si, comme nous l'avons vu, la plupart des arguments semblent montrer que Paul admet la dissolution du mariage dans les circonstances prévues par 1 Corinthiens 7.15, nous n'avons pas affirmé cependant de façon dogmatique que cette interprétation soit la seule possible. C'est pourquoi il ne peut être question d'en appeler dogmatiquement à 1 Corinthiens 7.15, comme apportant un exemple incontestable d'exception à la règle de Romains 7.2-3, et nous sommes contraints de nous en tenir à l'exception unique, à savoir l'adultère. Nous sentons bien toute la difficulté d'une telle affirmation, et la force que peut avoir à nouveau la question: les termes absolus de Romains 7.2-3 n'exigent-ils pas que nous revoyions notre conclusion que l'adultère est un motif légitime

de divorce et, en particulier, que nous réexaminions notre interprétation de Matthieu 19.9?

Nous sommes encore obligé d'apporter à cette question une réponse négative. Nous persistons à penser que les raisons qui nous ont mené à notre interprétation de Matthieu 19.9 restent valables. Il s'agit donc de montrer pourquoi Romains 7.2-3 ne nous oblige pas à revenir sur notre jugement.

Dans Romains 7.2-3, Paul pose, nous l'avons dit, une loi *fondamentale* du mariage, dont l'application est aussi universelle que le principe général selon lequel la loi exerce son autorité sur une personne aussi longtemps qu'elle vit. Cette insistance sur le caractère *fondamental* de la loi semble interdire de supposer que l'adultère puisse être un motif légitime de divorce. Alors même qu'on nous soupçonnerait de le faire, nous ne pouvons, ni ne devons adoucir la rigueur de la loi qui veut qu'une femme soit liée à son mari tant qu'il est vivant. En effet, si étrange que cela puisse paraître, c'est justement dans cette rigueur même que nous pensons trouver la solution de ce problème. Nous soutenons que le divorce pour adultère ne change rien à l'obligation absolue et au principe inflexible que Paul énonce dans ce passage.

Paul insiste ici sur le caractère contraignant de la loi qui régit le mariage. En réalité, soulignons-le, il n'existe pas d'exception à cette loi, ni de circonstances dans lesquelles la femme puisse se croire libérée de cette loi, et autorisée à l'enfreindre. La femme doit *toujours* reconnaître qu'elle est sous la loi qui la lie à son mari, et que s'écarter de la fidélité conjugale est un péché qui entraîne pour elle la honte de l'adultère. Ce devoir de fidélité conjugale demeure tant que son mari est vivant, et la simple pensée d'une exception à cette loi serait, moralement, une abomination. Si contraignante et inviolable que soit cette loi, cela n'exclut pas cependant qu'il soit possible que la femme soit libérée de la loi qui la lie à son mari par une action dont elle ne

serait nullement responsable, et qui supposerait de la part de son mari un abandon complet de toute fidélité et la profanation de la sainteté du mariage. Mais nous ne saurions nier que si, dans ce cas, la femme était libérée de la loi qui la lie à son mari et de l'obligation de lui être fidèle, elle ne violerait pas pour sa part le principe et le devoir qui, nous l'avons dit et redit, sont sa loi immuable et sa règle de conduite. Elle n'aurait pas dérogé à la loi qui l'unit à son mari; elle n'aurait rien fait pour s'en libérer; elle ne serait que la victime de la profanation d'un rapport auquel elle participe, sans participer en rien à la profanation. En d'autres termes, son rapport avec son époux infidèle peut être considéré comme radicalement transformé - sans qu'elle ait en quoi que ce soit enfreint la loi qui la lie - et transformé au point de la libérer de cette loi.

Telle est la situation que fait naître l'adultère. En effet, si l'adultère donne au conjoint innocent le droit au divorce et au remariage, c'est que la conduite du conjoint coupable a si profondément affecté les liens qui unissaient les époux, que la loi qui liait le conjoint innocent se trouve invalidée. Pour la femme innocente, cet affranchissement n'est pas, en dernière analyse, une exception à la loi qui la lie à son mari, mais une situation anormale, exceptionnelle, certes, qui peut la libérer de la loi qui la liait à son mari.

On demandera: pourquoi Paul n'a-t-il pas parlé de cette situation anormale lorsqu'il a écrit: «Si donc, du vivant de son mari, elle devient la femme d'un autre homme, elle sera appelée adultère»? Il est aisé de voir qu'une telle éventualité n'avait aucun rapport avec l'argument de Paul, et qu'il eût été contraire au principe qu'il pose de prendre en considération le cas anormal et extrême de l'adultère. En réalité, le droit de dissolution pour motif d'adultère n'est pas vraiment une exception au principe posé par Paul. Dans le cas de l'adultère, le divorce n'a pas pour effet de suspendre ni le principe, ni le devoir. On peut

considérer que l'adultère introduit bien plutôt des conditions toutes nouvelles, dans lesquelles le principe et le devoir ne s'appliquent plus au conjoint innocent<sup>25</sup>. En d'autres termes, il est inutile d'envisager l'éventualité d'une violation perverse de la sainteté du mariage, quand on invoque la loi qui régit le mariage. Parler à la fois de la loi et du péché, qui en est la violation, polariserait l'attention sur la nécessité de satisfaire à toutes les conditions et obligations qu'entraîne le lien conjugal. L'unité de la pensée perdrait de sa force si l'on indiquait les dispositions qui s'appliquent à ceux qui se trouvent pris dans une situation toute nouvelle, modifiant profondément les facteurs qui conditionnent l'énoncé de cette obligation. Présenter, à ce moment précis les dispositions prévues pour une circonstance si exceptionnelle, annulerait ou, en tout cas, affaiblirait l'argumentation de l'apôtre. Ceci peut nous faire comprendre pourquoi ni ce passage, ni son contexte ne font allusion au droit au divorce et au remariage en cas d'adultère commis par l'autre conjoint, et pourquoi ce passage n'est pas incompatible avec notre assertion de la légitimité du divorce pour adultère. Quoique le divorce pour adultère implique une situation qui permette à la femme, conjoint innocent, d'épouser un autre homme sans être jugée adultère, il est extrêmement douteux qu'on puisse y voir une exception au principe énoncé dans le verset 3, si l'on tient compte de la perspective du raisonnement de l'apôtre. La règle que pose Paul est que la femme doit toujours garder une foi inviolable envers son mari. Il n'y a aucune exception à cette obligation; la preuve en est que, si elle faillit à sa foi, elle sera appelée adultère.

---

25. Il faut comprendre que 1 Co 7.15 se réfère à l'introduction de conditions semblables si vraiment ce passage légitime la dissolution du mariage. Sinon, cette interprétation ne pourrait se défendre.



*Mutatis mutandis*, le même principe s'applique évidemment au mari.

Nous avons dit que, dans les versets 2 et 3, Paul songeait certainement aux dispositions mosaïques, puisqu'au verset 1, il en appelle à la loi mosaïque. Il est donc possible que Paul ait expressément pensé aux dispositions de Deutéronome 24.1-4. Dans ce cas, on voit très aisément pourquoi il parle de la *femme* comme étant soumise à la loi qui la lie à son mari, plutôt que de l'homme soumis à la loi qui le lie à sa femme. D'après le passage de Deutéronome, l'homme pouvait répudier sa femme, mais aucune disposition ne suggère que la femme pouvait répudier son mari; Paul ne pouvait donc parler que de la femme. S'il convient de lier ainsi l'interprétation des versets 2 et 3 aux termes mêmes de ces dispositions mosaïques, ce passage perd une grande partie de son importance dans la question du divorce selon le Nouveau Testament. Dans ce cas, Paul ne ferait que choisir un exemple précis de l'Ancien Testament, corroborant son propos, afin d'illustrer une application précise du principe général énoncé au verset 1. Il pouvait avantageusement le mettre à profit, car ses lecteurs le connaissaient, et il lui apportait une analogie digne d'illustrer la doctrine exposée au verset 4. On aperçoit aisément l'importance, pour la question que nous étudions, de cette interprétation, si l'on se souvient que, selon Deutéronome 24.1-4, la femme - qui n'a pas le droit de divorcer et qui est, au moins quant à sa propre initiative, liée à vie à son mari - possédait cependant la liberté de se remarier lorsque son mari la répudiait. Elle n'était alors ni considérée, ni condamnée comme adultère. Nous voyons donc qu'au verset 3, Paul ne tiendrait aucun compte des dispositions prévues quand la femme est victime du comportement de son mari qui la répudie. Il ne tient pas non plus compte de ce que la femme a le droit de faire, si sa situation est modifiée par d'autres facteurs. Il s'en abstient,

pour la simple raison que ces précisions n'auraient aucun rapport avec son argumentation et ne feraient qu'obscurcir sa pensée. L'exemple qu'il choisit est vraiment parfait et sa validité est universelle dans les conditions envisagées. Cette interprétation simplifierait d'autant la portée de ce passage dans la question que nous étudions: en effet, on verrait immédiatement pourquoi Paul ne s'occupe pas davantage de ce que la femme est en droit de faire, selon la loi mosaïque, si son mari la répudie. Nous pourrions interpréter le silence de Paul, à l'égard des dispositions mosaïques, comme la preuve que ce texte ne se proposait pas d'énoncer une règle applicable à toutes les conditions et dans toutes les circonstances, et que, par conséquent, il ne nous donne aucune indication quant à la loi de Dieu pour les cas d'adultère.

Sachons bien que cette interprétation de Romains 7.2-3 est possible, et qu'elle ne saurait être considérée comme absurde. Ne l'oublions donc pas, puisqu'aussi bien nous examinons la question sous tous ses angles. En effet, si, d'une part, on défend la légitimité du divorce et du remariage en cas d'adultère, mais, si, d'autre part, l'interprétation que nous avons donnée de Romains 7.2-3 au début de ce paragraphe semble ne pas s'imposer, il sera toutefois possible, en adoptant l'explication ci-dessus, de trouver une solution raisonnable à cette question difficile.

Et pourtant, ce n'est pas ainsi que nous comprenons Romains 7.2-3; nous ne consentons donc pas, pour notre part, à résoudre le problème par cette interprétation. Il est pour le moins possible que Paul, tout en pensant à la loi mosaïque, n'en songeait pas moins à poser un principe universel, qui resterait donc valable même après l'abrogation des licences accordées en Deutéronome 24.1-4. C'est pourquoi nous considérons ne pas devoir faire appel aux dispositions de Deutéronome 24.1-4 dans

notre interprétation des principes posés et de leurs conséquences. Il nous semble présomptueux de baser notre interprétation sur une hypothèse selon laquelle Paul aurait posé l'existence de certaines dispositions légales, alors que cette hypothèse ne peut être vérifiée.

Il nous semble encore qu'une raison plus pressante et plus puissante ait incité Paul à choisir le cas de la femme plutôt que celui de l'homme: c'est le parti qu'il cherche à tirer de cette analogie. La doctrine qu'il illustre par cet exemple, c'est la mort du croyant à la loi, par le sacrifice du corps du Christ, et l'union du croyant au Christ par la puissance de sa résurrection. Dans l'exemple choisi, l'idée centrale est que la femme est libérée de la loi qui l'unit à son mari s'il vient à mourir, et qu'elle a alors la liberté de devenir la femme d'un autre. La doctrine, illustrée par cet exemple, c'est que le croyant est affranchi de la loi par la mort du Christ, afin qu'il puisse appartenir à un autre: au Christ ressuscité. Dans cette comparaison, seule la femme peut, d'une manière adéquate, représenter le croyant, puisque, dans l'union du croyant au Christ, c'est le Christ qui prend la place de l'époux.

Enfin, un dernier motif découle de 1 Corinthiens 7.39: ce texte est pratiquement identique à Romains 7.2. Or, en 1 Corinthiens 7.39, rien ne permet de penser que Paul se réfère aux dispositions particulières de Deutéronome 24.1-4; il y étudie les liens qui unissent les époux à partir des principes et des dispositions qui ont une valeur permanente et contraignante dans l'économie chrétienne. Les deux passages parallèles de Romains 7.2-3 et de 1 Corinthiens 7.39 devraient être interprétés de la même façon quant à la question du divorce, et leurs applications seraient les mêmes. Ajoutons en conclusion que, pour concilier 1 Corinthiens 7.39 avec l'interprétation qui considère l'adultère comme motif légitime de divorce, l'argumentation serait la même que pour Romains 7.2-3.

## CHAPITRE IV

# CAS PRATIQUES

En conclusion, il est nécessaire d'étudier certains problèmes dont plusieurs ont déjà été effleurés, et d'examiner quelques cas afin de montrer comment s'appliquent les principes mis en lumière par notre étude de l'Écriture.

### Les droits de la femme

L'étude de Matthieu 5.32, 19.9 nous a montré que l'homme a le droit de répudier sa femme pour adultère<sup>1</sup>. Ces deux passages ne parlent pas explicitement d'un droit semblable qu'aurait la femme d'un homme adultère. En concluons-nous que ce droit au divorce soit la prérogative de l'homme? Sur ce point, Marc 10.12 est particulièrement instructif<sup>2</sup>. Dans les évangiles, c'est le seul passage où il soit question de répudiation par la femme: «Si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère.»

---

1. Voir pp. 42s. et 54s.

2. Voir pp. 76s.

Notons bien qu'il n'y est pas question du droit au divorce. Ce passage formule seulement une interdiction. Le verset 11 interdit à l'homme de répudier sa femme pour en épouser une autre; l'accomplissement de ces deux actes entraîne le péché d'adultère à l'égard de sa femme. Par analogie, le verset 12 exprime la même interdiction pour la femme, et déclare que si la femme répudie son mari et en épouse un autre, elle aussi commet un adultère.

Marc 10.12 envisage la possibilité du divorce intenté par la femme, et prévoit cette éventualité. L'ordre social auquel il se réfère admettait qu'une action en divorce puisse être intentée par la femme. Bien que le divorce soit considéré comme étant moralement un mal, et par conséquent comme illégitime, on est en droit de supposer que, si c'était pour un motif légitime, la femme, aussi bien que l'homme, aurait le droit de demander le divorce. Dès que nous reconnaissons à l'homme le droit de divorce pour adultère, Marc 10.12 nous permet vraiment de supposer que, si la femme, pas plus que l'homme, ne peut répudier son conjoint sans motif légitime, elle le peut, à l'égal de l'homme, si le motif est légitime.

Il semble que 1 Corinthiens 7.15 corrobore assez fortement cette déduction. La même liberté y est accordée à l'homme et à la femme: «Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare: le frère ou la soeur n'est pas lié en pareil cas.» Nous avons vu que la majorité des preuves indique qu'il doit s'agir de la dissolution du mariage ou, en tout cas, de la libération de toute obligation conjugale. Si cette interprétation est exacte, la femme croyante, à l'égal de l'homme croyant, a donc le droit de dissoudre le lien nuptial, ou de considérer que ce lien est dissous en cas d'abandon par son époux incroyant. Si ce droit existe en cas d'abandon, il existe certainement aussi lorsque le mari est adultère. Ce passage ne conduit donc pas à une simple supposition; par analogie, il permet une déduction certaine.

Même si nous considérons que 1 Corinthiens 7.15 n'autorise que la séparation de corps et la libération des devoirs de la vie commune, il établit, sur le plan conjugal, l'égalité de l'homme et de la femme, et il serait symptomatique de la tendance néo-testamentaire de ne plus faire de différence entre l'homme et la femme dans les questions conjugales.

Mais ici nous devons nous souvenir d'un principe général du Nouveau Testament, et ne pas en négliger l'application. Le Nouveau Testament ne cherche nullement à effacer la différence des sexes, distinction essentielle remontant à la création, et concrétisée par des ordonnances civiles. Il en tient pleinement compte dans un grand nombre de situations concrètes. Mais, à bien des égards, et à la différence de l'Ancien Testament, il n'y a plus ni homme, ni femme, comme il n'y a plus ni Juif, ni Grec. Il faut très certainement admettre que, dans les questions fondamentales du mariage, la femme possède les mêmes droits et les mêmes libertés que l'homme lorsque la fidélité conjugale est violée. L'indication de Marc 10.12 et l'incontestable égalité qui ressort de 1 Corinthiens 7.15 doivent être interprétées à la lumière de ce principe plus général. Et ces deux passages confirment à leur tour qu'il est légitime, dans ce cas précis, d'appliquer ce principe général.

### **Le droit au remariage**

Fondés sur des raisons que nous croyons valables, nous estimons que l'homme qui a répudié sa femme pour adultère peut se remarier sans commettre de faute: la proposition restrictive de Matthieu 19.9 s'applique au remariage aussi bien qu'à la répudiation<sup>3</sup>. Dès lors, et en conséquence de la précédente conclu-

---

3. Voir pp. 54s.

sion, la femme qui répudie son mari adultère possède le même privilège. Quelle est donc désormais la situation du conjoint adultère? Si le conjoint innocent est libre de se remarier, en est-il de même du coupable? Sur le plan de l'exégèse, cela dépend en grande partie de l'interprétation de Matthieu 5.32b et de Luc 16.18b<sup>4</sup>. Le sens et la portée de Matthieu 5.32b et de Luc 16.18b sont identiques; que nous adoptions la forme de Matthieu: «Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère» ou celle de Luc: «Quiconque épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère», la question se pose de savoir si cette parole s'applique à toutes les femmes divorcées et, par analogie, *mutatis mutandis*, à tous les hommes divorcés, que le divorce ait eu lieu avec ou sans motif légitime. Sans aucun doute, cette affirmation frappe quiconque a divorcé sans motif légitime, pour la simple raison qu'alors les conjoints restent mari et femme devant Dieu. Par conséquent, tout rapport sexuel entretenu par l'un des conjoints avec une tierce personne est adultère, aussi sûrement que si le divorce n'avait jamais été prononcé. Mais la question est beaucoup plus complexe en cas de divorce légitime. Quelle est alors la situation du conjoint coupable? Une telle question réclame toute notre attention.

Rien ne prouve que Matthieu 5.32b et Luc 16.18b traitent d'autre chose que du divorce illégitime, ce que souligne tout le contexte. Les deux passages, ne l'oublions pas, traitent essentiellement non de la légitimité du divorce pour adultère, mais de l'illégitimité du divorce pour tout autre motif. Luc 16.18 ne mentionne pas la moindre exception, et il ne nous semble possible d'en supposer une que par analogie avec Matthieu 5.32 et 19.9.

---

4. La discussion de Matthieu 19.9b reste ouverte, mais il n'est pas nécessaire à notre propos de chercher à trancher la question du texte original, car il n'y pas le moindre doute quant à l'authenticité de Matthieu 5.32b et de Luc 16.18b, quand bien même on devrait conclure que Matthieu 19.9b n'appartient pas au texte original.

Et même, dans ces deux derniers textes, où l'exception est expressément établie, il saute aux yeux que l'accent n'est pas mis sur l'exception, mais sur le caractère unique de celle-ci. Il se pourrait donc que Matthieu 5.32b et Luc 16.18b s'appliquent à la femme répudiée pour motif illégitime, et non à celle qui - en vertu de l'exception - l'aurait été pour motif légitime. Si cette déduction est fondée, l'avertissement de Matthieu 5.32b: «Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère», ne s'appliquerait pas à la femme répudiée pour adultère.

Des considérations plus précises interviennent cependant en faveur de cette conclusion. Soulignons encore les termes exacts de Matthieu 5.32a: «Quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'infidélité, l'expose à devenir adultère». Quelle est donc cette femme que l'époux expose à devenir adultère? Sans aucun doute, celle qui a été répudiée sans motif légitime: il ne peut évidemment s'agir de la femme répudiée pour inconduite, car celle-ci ne peut plus «devenir adultère», puisqu'elle le fut avant d'être répudiée. Quand donc nous lisons la seconde moitié du verset: «Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère», nous devons raisonnablement conclure que la femme répudiée en question est bien celle qui est exposée à devenir adultère, et non celle qui, l'ayant été, fut à bon droit répudiée par son époux. Il nous est en tout cas impossible d'affirmer catégoriquement et d'une manière définitive que Matthieu 5.32b et Luc 16.18b puissent se rapporter aussi à la femme répudiée pour adultère. Nous pouvons donc supposer que la femme répudiée pour adultère ne doit pas être considérée comme commettant un nouvel adultère si, après une répudiation, elle épouse un autre homme, et que celui qui l'épouse n'est pas non plus coupable d'adultère.

Examinons encore cette question sous un nouvel angle. Le divorce pour adultère dissout le mariage; le conjoint innocent peut donc se remarier. Mais, si le mariage est dissous, on voit mal pourquoi le remariage du conjoint coupable pourrait être un



nouvel adultère. Tant que le mariage était intact, tout acte d'infidélité était un adultère; mais, dès qu'il est dissous, une situation nouvelle surgit. C'est avec l'autorisation divine, ne l'oublions pas, que le mariage est dissous quand il y a divorce pour adultère, et que les conjoints ne sont plus mari et femme. Il serait donc difficile de trouver quelque motif scripturaire tendant à prouver que le remariage du conjoint coupable doit être, en soi, considéré comme un adultère, et qu'il conduirait par la suite à un adultère permanent.

On pourrait certes objecter que reconnaître la légitimité du remariage du conjoint adultère, c'est ouvrir la porte à de graves abus. Par exemple, un homme qui préférerait une autre femme à sa légitime épouse pourrait recourir à l'expédient de l'adultère en vue d'être libéré de tout lien conjugal et, une fois divorcé, épouser la femme dont il s'est épris, ou qui s'est éprise de lui. L'adultère deviendrait ainsi un moyen facile d'obtenir la dissolution d'un mariage en vue d'en contracter un autre. Au contraire, si l'on déclarait que le remariage d'un conjoint coupable d'adultère est illégitime et adultère, ce serait un moyen très efficace de combattre la licence des mœurs et d'encourager à la fidélité ceux qui seraient tentés d'y faillir.

Nous reconnaissons que de très graves abus sont possibles lorsqu'on admet que le remariage d'un adultère n'est pas, en lui-même, un adultère. Quiconque n'est pas insensible aux exigences de la pureté et cherche les intérêts de la chasteté, voit immédiatement où est le danger. Toutefois, la possibilité de tels abus ne suffit pas à infirmer la thèse elle-même. Certes, que d'abus accompagnent le divorce pour adultère! Tous les abus n'empêchent pourtant pas que c'est avec l'autorisation divine que le divorce pour adultère est rendu légitime. Que le divorce soit légitime pour ce motif ne diminue en rien le péché d'adultère; bien au contraire, ce droit souligne la gravité de la profanation qu'entraîne l'adultère. Le divorce n'est pas destiné à

favoriser d'aucune manière la perpétration de l'adultère! L'Écriture reconnaît les abus auxquels peut conduire la légitimité du divorce pour adultère, mais elle n'en interdit pas pour autant ces sortes de divorces.

Dans cette délicate question, nous nous trouvons tout simplement dans l'impossibilité de trouver aucun fondement biblique à l'affirmation qu'un conjoint adultère divorcé commettrait un nouvel adultère en se remariant. Personne ne peut cependant oublier que l'adultère est un crime, que l'autorité civile doit punir et que l'Église doit censurer. L'Église doit impitoyablement condamner tout adultère et toutes les autres formes d'impureté sexuelle. Dans la discipline de ses membres, l'Église doit être vigilante et fidèle. Tout adultère connu doit recevoir le blâme qu'il mérite. Toute personne, reconnue coupable d'adultère et contre laquelle a été rendu un jugement de divorce, tombe sous le coup de la censure de l'Église, et ses privilèges de membre d'Église seront nécessairement suspendus jusqu'à ce qu'elle ait fait preuve d'une repentance suffisante. Lorsqu'un adultère divorcé s'est remarié, il ne faut pas sous-estimer la gravité de la faute qui a entraîné le divorce. Il convient de reconnaître et de souligner énergiquement l'anomalie de ce second mariage et le péché qui seul l'a rendu possible. La discipline ecclésiastique doit prendre en considération et ce péché et cette anomalie pour préserver l'honneur du Christ et la pureté de l'Église. Mais, dans l'exercice de sa discipline, l'Église ne doit pas aller au-delà des bornes posées par l'Écriture. Or, il ne semble pas exister de preuves scripturaires suffisantes qui permettent de taxer d'adultère le second mariage d'un adultère, et de le soumettre aux sanctions de la discipline ecclésiastique.

Il n'en découle pourtant pas nécessairement que nous ayons des motifs suffisants pour déclarer légitime ce second mariage. C'est une chose de dire que nous ne sommes pas en droit de le déclarer illégitime; c'en est une autre d'affirmer sa légitimité. La

proposition restrictive de Matthieu 19.9 nous permet de considérer comme légitime le remariage de la partie innocente, alors que rien ne nous permet de l'affirmer de la partie coupable.

Nous nous trouvons donc placés dans la situation, d'une part, de ne pouvoir déclarer illégitime et adultère le remariage de la partie coupable, sans qu'il soit possible, d'autre part, de le déclarer légitime. Les documents consacrés à cette question ne nous permettent pas d'être plus précis. Cela ne veut pas dire que le second mariage ne soit ni bon, ni mauvais, mais tout simplement que nous n'avons pas les moyens de nous prononcer catégoriquement dans un sens ou dans un autre. Soyons assez humbles pour reconnaître les limites de nos connaissances, limites dont nous avons parfois à tenir compte dans des questions d'ordre tout pratique.

Dans l'enseignement et la discipline de l'Eglise, nous aboutissons donc aux conclusions suivantes. Un divorcé adultère qui se remarie ne peut être considéré comme ayant commis un nouvel adultère par son remariage, ni comme vivant désormais dans l'adultère. La discipline de l'Eglise ne peut censurer l'acte du remariage comme tel, ni les relations qui s'ensuivent; elle ne peut exiger que les parties se séparent. Toutefois, l'Eglise ne peut proclamer que ces sortes de remariages sont légitimes. Il lui est impossible de leur accorder le sceau de sa bénédiction.

### **Séparation sans dissolution**

L'Eglise catholique enseigne qu'il peut y avoir séparation de corps sans dissolution du mariage. Tel est le divorce partiel (*divortium a thoro et mensa*) qu'elle autorise en cas d'adultère. Ceci nous amène à un point auquel nous avons déjà fait allusion, mais sans le traiter dans toute son ampleur. Toute la question est de savoir si les époux peuvent *réellement* se séparer l'un de l'autre,

et cesser d'accomplir leurs devoirs conjugaux, sans rompre en fait les liens du mariage. Il pourrait sembler que 1 Corinthiens 7.11 nous apporte un exemple d'une séparation de ce genre: que les époux s'accordent à se séparer, que l'un d'entre eux quitte l'autre ou renvoie l'autre. Nous devons nous opposer à cette interprétation. Ce texte envisage bien une séparation *de fait*, mais nous avons montré qu'une telle séparation ne peut être considérée comme légitime, ce que prouve à lui seul le contexte<sup>5</sup>. «A ceux qui sont mariés, j'ordonne - non pas moi, mais le Seigneur - que la femme ne se sépare pas de son mari... et que le mari ne quitte pas sa femme» (vv.10-11). La parenthèse du verset 11 - «si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari» - stipule seulement que si, contrairement à ce commandement, il y a eu séparation, aucun autre mariage ne peut être contracté. Supposer que cette parenthèse énoncerait en quelque sorte des dispositions s'appliquant à une séparation éventuelle serait lui donner un sens beaucoup trop extensif qu'elle ne comporte pas<sup>6</sup>. Elle *ne sanctionne pas* la sépa-

---

5. Voir pp. 87s.

6. Le commentaire que Calvin donne de ce passage est sobre et topique: «Or, quant à ce qu'il commande que la femme qui s'est départie d'avec son mari demeure sans se marier, il ne veut pas dire par cela qu'on doive endurer ceste séparation; et ne permet point à la femme de demeurer à part sans son mari; mais si elle a esté chassée de la maison ou rejetée, qu'elle ne pense pas pourtant estre délivrée de la puissance de son mari. Car il n'est pas en la puissance du mari de desfaire le mariage. Il ne permet donc pas ici aux femmes de se départir d'avec leurs maris de bon gré ou de demeurer hors de la maison de leurs maris, comme en estat de vefvage; mais il dit que celles mesmes lesquelles les maris ne veulent pas recevoir demeurent liées en sorte qu'elles ne se peuvent marier ailleurs.

Or, que sera-ce si la femme est sujète à son plaisir ou autrement ne se pouvant contenir? N'est-ce pas inhumanité de lui refuser le remède, veu qu'elle brusle de perpétuelle ardeur? Je respon que quand l'infirmité de nostre chair nous presse, il faut chercher le remède: ayans fait cela, si puis après mesmes les choses ne se trouvent selon nostre désir, c'est au Seigneur de brider et arrester nos affections par son Saint Esprit. Car quand la femme seroit tombée en une longue maladie, ce ne sera point toutefois assez suffisante cause au mari pour en aller chercher une autre. Semblablement, si le mari après le mariage devient malade, il ne sera point loisible toutesfois à la femme d'aller chercher un autre parti. Voici le sommaire de tout ceci: Puisque Dieu nous a ordonné le mariage légitime pour remédier à nostre incontinence, usons-en, de peur qu'en le tentant nous ne soyons punis de nostre témérité. Ayans ainsi fait

ration; elle constate seulement qu'elle peut exister. Une fois de plus, nous en concluons que la Parole de Dieu, pas plus ici qu'ailleurs, ne prévoit, ni ne sanctionne la séparation autrement que par la dissolution du lien nuptial. Elle admet le divorce pour adultère, disposition instituée par Dieu dans certains cas précis et qui dissout le lien nuptial. Mais aucune disposition divine ne prévoit la simple séparation. L'institution divine, c'est que ceux qui sont unis par le mariage sont tenus de remplir toutes leurs obligations conjugales jusqu'à ce que le lien soit rompu, soit par la mort, soit par la dissolution pour motif légitime.

Prenons bien garde cependant d'éviter tout malentendu! Il est très certain que des époux, pour des raisons diverses et pour une durée plus ou moins longue, peuvent être dans l'impossibilité de cohabiter. Il peut même advenir que cette séparation dure toute la vie: l'un des conjoints peut être victime d'une maladie physique ou mentale qui rend impossible toute vie commune, et interrompt les relations conjugales normales. Parfois aussi, des cas de force majeure séparent les époux: telle la guerre avec toutes les tragédies et les dislocations qu'elle entraîne. Aucun des époux n'est en rien coupable; ces sortes de séparation sont involontaires et contraires à leurs vœux. Par contre, un conjoint fidèle peut être victime de la conduite coupable de l'autre, sans que cette culpabilité relève nécessairement du domaine sexuel: emprisonnement pour une durée plus ou moins longue à la suite d'un crime, par exemple, qui impose une séparation de fait. Dans ces deux derniers cas, rien ne peut être reproché au conjoint fidèle et innocent du fait de cette séparation; ce n'est pas lui qui l'a voulue; elle lui est imposée par la dépravation ou la méchanceté de l'autre. Dans et l'autre cas, c'est le péché du conjoint infidèle qui est cause de cette séparation, et ce dernier

---

notre devoir, espérons qu'il nous assistera, si nous n'y trouvons ce que nous pensions.» *Commentaire sur la 1<sup>e</sup> épître aux Corinthiens*, d'après Ed. de Toulouse des *Commentaires sur le Nouveau Testament*, pp. 299-300.

doit être condamné à la fois pour son péché et pour ses conséquences. Il existe encore bien d'autres circonstances dans lesquelles l'un des époux peut être contraint à une séparation de fait.

En exposant la thèse que nous soutenons, nous sommes pleinement conscients de la complexité des facteurs qui, dans bien des cas, troublent le cours normal de la vie conjugale, et nous tenons grand compte des séparations que l'un des époux, ou les deux à la fois, peuvent en toute innocence avoir à subir. Nous ne voulons affirmer qu'une seule chose: c'est qu'aucun des époux n'a le droit de se séparer volontairement de son conjoint et de se refuser de son plein gré aux devoirs que supposent les relations conjugales. Nous affirmons aussi que les époux n'ont jamais le droit, par consentement mutuel, de se séparer l'un de l'autre. La Parole de Dieu n'envisage jamais le recours à un tel expédient. «Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni.» En d'autres termes, rien ne permet de croire que Dieu ait prévu la possibilité de la séparation de corps, à laquelle on pourrait légitimement recourir dans les cas où la dissolution du mariage serait irrecevable. A moins que le mariage ne soit dissous pour motif légitime, les époux sont tenus de vivre ensemble, de se rendre mutuellement leur dû, à moins que, pour une raison dépendant de la providence divine et qui échappe à leur contrôle, ils ne soient contraints de vivre séparés. Qu'ils prennent cependant soigneusement garde de ne pas interpréter ou employer en mauvaise part les décrets de la providence divine pour y trouver une excuse qui servirait de paravent au désir de négliger leurs devoirs conjugaux!

Il est nécessaire d'insister sur ce point, car on a trop souvent recours à cet expédient pour échapper aux contraintes et aux difficultés de l'état de mariage. C'est l'une des manières dont la sainteté du lien conjugal est profanée, car même des chrétiens professants semblent penser que la séparation sans dissolution

est compatible avec les intérêts de la morale chrétienne, avec la considération que leur accorde l'Eglise, tout en les libérant de beaucoup de gênes et de lourdes charges. L'Eglise elle-même, quand elle se trouve devoir résoudre des problèmes concrets, n'est que trop exposée à recourir à cet expédient, et à recommander la séparation sans dissolution à certains ménages dont la vie conjugale pose d'embarrassants problèmes à l'exercice de la discipline. La séparation sans dissolution n'est pas une solution. Si l'Eglise juge que le mariage ne peut être dissous pour un motif scripturaire, ni annulé pour non-validité<sup>7</sup>, le lien nuptial existe, et l'on se doit de le reconnaître. Et, s'il existe, le devoir de l'Eglise est d'exhorter ceux qui sont unis par le mariage d'être fidèles à la parole qu'ils ont donnée et de remplir leurs obligations conjugales. L'Eglise doit envisager courageusement les conséquences des principes qui sont en jeu; elle n'a pas le droit d'excuser ou d'adopter le subterfuge de la séparation.

### Divorce ecclésiastique

Dans la société moderne, le divorce ressortit en général de la juridiction civile. Ne pensons pas que ce soit là une fonction usurpée par l'Etat: le mariage a une profonde influence sur la société; la réglementation du mariage et sa dissolution sont donc du domaine de la juridiction civile. L'Etat a le droit et le devoir d'interdire certains mariages, d'accorder le divorce lorsqu'il est légitime, d'imposer des sanctions pour infraction aux règlements qu'il a la compétence d'établir.

---

7. Bien que la question de l'annulation n'ait pas été traitée dans cette étude, nous sommes convaincus que certains mariages doivent inévitablement être considérés comme nuls et non venus - ainsi, p. ex., les mariages à des degrés de consanguinité ou d'affinité prohibés par la Parole de Dieu. De tels mariages sont incestueux et doivent être annulés. L'annulation est différente du divorce. Le divorce dissout un mariage qui existe légitimement; l'annulation est un arrêt déclarant qu'un mariage est nul et non venu, que par conséquent, il n'a jamais réellement existé.

Il saute aux yeux, cependant, que trop souvent les lois civiles sur le mariage et le divorce ne satisfont pas aux exigences de l'Écriture. Il est très fréquent que la législation en vigueur rende le divorce beaucoup trop facile. Lorsque les lois sur le divorce s'écartent de l'enseignement biblique, l'Église ne peut les accepter comme normes de sa procédure et de sa discipline propres. Dès lors, un grave problème se pose à l'Église qui désire rester fidèle à la Parole de Dieu. L'Église ne saurait accepter un grand nombre des divorces qu'accepte l'État, ni par conséquent admettre la légitimité du remariage lorsque le motif du divorce n'était pas scripturaire. De là, des embarras sans fin et de grandes difficultés pour les autorités ecclésiastiques qui veulent statuer en toute fidélité et en toute justice certains cas particuliers. Il n'est souvent ni nécessaire, ni possible à l'Église d'accorder le divorce. Dans la plupart des cas, tout ce que l'Église pourra faire, c'est d'estimer si le motif du divorce accordé par l'État était légitime et d'en tirer les conclusions conformes à sa discipline. Cependant, il arrive parfois que la justice et l'équité exigent de l'Église un arrêt de divorce. Deux exemples montreront la nécessité et la méthode d'une telle procédure<sup>8</sup>:

1. Un divorce a été accordé par l'État pour un motif non-scripturaire. La femme, par exemple, a été victime de la conduite de son mari. Il désirait être libéré de ses obligations conjugales et - à l'encontre du désir de la femme - obtient le divorce pour un motif non-scripturaire. Nous supposons que la femme est tout à fait innocente, qu'elle n'est que la victime de la conduite déloyale de son mari. L'Église ne peut admettre la validité d'un tel divorce et ne peut donc consentir au remariage de la femme

---

8. Ce faisant, l'Église n'empiète pas sur les prérogatives de l'État. Il n'y a pas confusion de compétence. Dans ces cas-là, l'Église ne fait qu'exercer sa discipline. Celle-ci exige parfois la justification de l'innocent, comme elle exige le blâme ou la condamnation du coupable.



innocente, quelle que soit la sympathie que puisse ressentir l'Eglise et ses profonds regrets à l'égard de la pénible situation où se trouve cette femme.

Supposons maintenant que le mari, fort du divorce accordé par l'Etat, se remarie; il devient de ce fait adultère, bien que l'Etat ne le considère pas comme tel; cet adultère devient alors, pour la première épouse, un motif légitime de divorce. Elle a désormais le droit (et peut-être même le devoir) d'obtenir le divorce, et peut ensuite se remarier. Mais l'Etat ne lui accordera pas ce divorce, car il considère comme valable celui qu'il a prononcé; autrement il se contredirait lui-même et reconnaîtrait virtuellement avoir légitimé la bigamie. Cette femme ne peut donc obtenir le divorce pour le motif scripturaire que représente l'adultère de son mari. Que faire?

Dans bien des cas de ce genre, l'Eglise estime que le remariage de l'époux donne *ipso facto* à la femme divorcée le droit de se remarier et elle reconnaît alors la légitimité et la validité de son remariage. Il nous semble que cette procédure n'est pas satisfaisante et que ce n'est pas ainsi que seront protégés l'honneur du Christ et la réputation de cette femme. C'est dans un tel cas que peut et doit intervenir un arrêt ecclésiastique de divorce<sup>9</sup>. L'Eglise, ayant la preuve de l'adultère commis par l'époux (preuve constituée ici par son remariage), doit accorder à cette femme le divorce fondé sur un motif légitime; ce divorce, ayant un caractère officiel, dissoudra le mariage et accordera implicitement à cette femme le droit de se remarier. Qu'elle le fasse ou non, le divorce ecclésiastique sauvegarde son honneur et sa pureté. Si l'Eglise recourait à une telle procédure, il découlerait des conséquences fort heureuses. Dans bien des cas, elle contribuerait à freiner la déloyauté et la précipitation qui

---

9. Si l'Eglise ne fait que déclarer officiellement que le remariage du conjoint a dissous le premier mariage (au lieu de prononcer un divorce ecclésiastique), cela ne change rien à notre argumentation et sauvegarde l'honneur au même titre.

règnent dans notre société moderne. Certes, nombre de gens sont si endurcis qu'un jugement ecclésiastique ne leur ferait ni chaud, ni froid; mais beaucoup d'autres se conduiraient avec plus de circonspection s'ils avaient la certitude que leur remariage, après un divorce non-scripturaire, permettrait aux victimes de ces divorces d'obtenir des autorités ecclésiastiques une sentence les déclarant adultères. L'influence morale de ce frein pourrait être grande.

2. Le second exemple s'applique aux Etats où les dispositions législatives ou exécutives ne permettent pas d'obtenir le divorce pour un motif légitime. Il se peut que l'Etat n'admette pas la légitimité du divorce pour adultère<sup>10</sup>. Un Etat régi par le dogme catholique-romain entrerait dans cette catégorie. Ou bien, même si le divorce est légal, les formalités peuvent être si nombreuses et si onéreuses que bien des personnes innocentes soient dans l'impossibilité de profiter des dispositions de la loi. Ou bien encore, le conjoint coupable, son complice ou les témoins du délit peuvent refuser de faire les déclarations nécessaires devant un tribunal civil et accepter de les faire devant les autorités ecclésiastiques. Il existe bien des cas dans lesquels le conjoint innocent se trouve dans l'impossibilité d'obtenir un divorce légitime devant les autorités civiles auxquelles il peut avoir recours. Dans ces cas-là, les autorités ecclésiastiques devraient pouvoir exercer leurs prérogatives en faveur des croyants soumis à leur responsabilité, ce qui permettrait aux conjoints innocents de jouir du privilège que leur accorde la Parole de Dieu. Dans les cas d'adultère dûment prouvés devant les autorités ecclésiastiques, celles-ci pourraient dissoudre le mariage, afin de permettre au conjoint innocent de se séparer du

---

10. Ainsi, en Caroline du Sud, où le divorce n'est admis sous aucun motif: il ne semble pas que le dogme romain soit à la base de cette législation.

coupable; un tel arrêt autoriserait le conjoint innocent à se séparer en toute bonne conscience, et cette solution serait exempte des inconvénients inhérents à une séparation sans dissolution.

Des difficultés peuvent surgir dans ces cas-là, si le conjoint innocent désire se remarier. Si l'Etat n'admet pas la validité du divorce ecclésiastique, il peut considérer ce remariage comme un cas de bigamie et le punir comme tel. Mais, même si la personne ne peut se remarier en raison du désaccord entre la loi de l'Etat et celle à laquelle l'Eglise est soumise, le service qu'a rendu l'Eglise est néanmoins réel, car elle a libéré le conjoint innocent d'un lien qui avait été profané et rompu par l'adultère du conjoint infidèle. Il est des situations dans lesquelles seul l'exercice de cette prérogative ecclésiastique peut sauvegarder la pureté et l'honneur.

### Cas particuliers

Nous allons maintenant examiner quelques cas particuliers. Il va sans dire qu'il est tout à fait impossible d'envisager toutes les éventualités: elles sont quasi-infinies, et l'analyste le plus subtil serait bien incapable d'étudier tous les cas vécus, encore moins tous les cas possibles. Tout ce que nous pourrons faire, c'est de choisir quelques exemples capables d'illustrer les conséquences des principes bibliques. En outre, certains cas sont tellement complexes et embrouillés qu'ils échappent à toute solution définitive. Quiconque a examiné de nombreux cas pratiques, sait combien certains d'entre eux sont délicats et difficiles. Sachons donc reconnaître nos limites et n'avançons rien qu'avec humilité.

Un grand nombre de problèmes se posent du fait que les lois de l'Etat ne répondent pas aux exigences de l'Ecriture. Si, par

exemple, le divorce n'était accordé que pour des motifs valables selon l'Écriture, bien des problèmes ne se poseraient plus. Le remariage illégitime deviendrait très rare, l'État ne l'autorisant qu'après un divorce légitime. Toute infraction conduirait à la bigamie, et serait punie comme telle. Certes, tous les problèmes ne seraient pas résolus du simple fait que les lois de l'État se conformeraient aux prescriptions bibliques, mais ils seraient beaucoup moins nombreux. Hélas, nous sommes fort loin d'un tel idéal, et nous rencontrons sans cesse d'innombrables divorces et remariages illégitimes! Nous pourrions même désespérer, si nous ne croyions pas que «Celui qui est en nous est plus grand que celui qui est dans le monde».

Avant d'en venir aux cas particuliers, il nous faut encore souligner un point. L'opinion selon laquelle le remariage d'une personne divorcée sans motif légitime doit être considéré comme non-valable, c'est-à-dire nul et non avenue, et cette personne exhortée à retourner auprès de son premier conjoint, est éminemment respectable<sup>11</sup>. Dans cette perspective, la solution de certains cas particuliers serait tout autre. La discipline de l'Église exigerait alors que celui (ou celle) qui s'est remarié quitte son second conjoint, et retourne auprès du premier. On ne pourrait rester membre communiant de l'Église qu'en se soumettant au moins aux deux conditions suivantes: séparation d'avec le second conjoint, et *acceptation de principe* de retourner auprès du premier conjoint.

Nous inclinons cependant à considérer d'une manière différente la nature des rapports créés par le second mariage. Ce second mariage est incontestablement adultère, donc illégitime. Et, pourtant, nous ne sommes pas en mesure de déclarer qu'il n'est pas valable, et pour cette raison que, tout en étant illégitime,

---

11. Telle est, en particulier, si nous sommes bien informés, l'attitude de certaines Églises Réformées d'Afrique du Sud. (n. du. t.).

time, il n'en est pas moins un vrai mariage et que nous devons le considérer comme tel. Il a eu pour effet de dissoudre le premier mariage, et nous avons dit qu'il y avait lieu d'envisager une mesure officielle qui sanctionne cette dissolution. Selon ce point de vue, le second mariage ne peut être dissous. Contracté et consommé de façon illégitime, il n'existe pas moins *de facto*, et les conjoints se doivent une fidélité mutuelle. La situation est anormale, nous l'accordons; mais, tout compte fait, il semble que la position la plus défendable soit d'admettre que certains mariages, illégitimes en droit (*de jure*), n'en existent pas moins de fait (*de facto*), et que, par conséquent, les époux doivent être considérés comme liés. Les conjoints ont illégitimement engagé leur foi, et l'acte conjugal a, illégitimement lui aussi, consommé cet engagement. L'engagement a été pris à tort; mais les parties n'en sont pas moins tenues d'y rester fidèles. - Venons-en maintenant à certains cas particuliers.

1. Lorsque le divorce a été accordé pour un motif illégitime, si ni l'un, ni l'autre des conjoints ne s'est remarié, et n'a eu aucun rapport sexuel illicite, ils peuvent et doivent reprendre la vie commune et les relations conjugales. Il faudra, par conséquent, faire annuler l'arrêt de divorce. Il n'y a là nul besoin de les remarier, puisqu'aussi bien leur mariage n'avait jamais été réellement dissous. La procédure qu'imposera l'Etat pour annuler le divorce est variable selon les pays.

2. Lorsque le divorce a été accordé pour un motif scripturaire, si ni l'un, ni l'autre des conjoints ne s'est remarié, il n'y a pas de raison apparente pour que les conjoints ne reprennent pas la vie commune si le coupable se repent. Dans ce cas, le mariage devra être contracté et consommé une seconde fois, puisque le premier mariage avait été dissous.

3. Le divorce a été accordé pour un motif illégitime. L'époux qui a demandé le divorce se remarie, et devient par conséquent adultère. Sa seconde femme vient à mourir. Il se repent et désire reprendre la vie commune avec sa première épouse, qui, elle, ne s'est pas remariée. En a-t-il le droit? Si oui, doit-il alors être remarié avec sa première épouse? Aucune raison valable ne semble interdire à ces personnes de reprendre ensemble la vie conjugale. Mais il semble nécessaire qu'ils contractent et consomment un nouveau mariage. En effet, bien que leur premier mariage n'ait pas été dissous par ce divorce, le second mariage de l'époux - devenu de ce fait adultère - a dissous le premier mariage, alors même que la femme n'avait pas sollicité, pour ce motif, un arrêt de dissolution.

4. Un mari a obtenu le divorce pour un motif illégitime, et s'est remarié. Puis, il divorce de sa seconde femme encore pour un motif illégitime. Après quoi, il désire reprendre la vie commune avec sa première épouse. En a-t-il le droit? Il semble que non, et voici pourquoi: selon l'Écriture, le premier divorce n'avait pas en réalité dissous le premier mariage; le second mariage était donc adultère, et, nous l'avons vu, a eu pour conséquence de dissoudre le premier. Seul, le second mariage existe donc désormais, et ne peut être dissous par un divorce pour un motif illégitime. Si cet époux se remariait avec sa première femme, il commettrait de nouveau un adultère, avec cette circonstance aggravante que sa première femme, elle aussi, serait engagée dans une union adultère. Nous sommes obligés d'accorder que le second mariage de cet homme, illégitime *en droit*, n'en existe pas moins *en fait*, et qu'il ne peut être dissous par un divorce sans motif légitime. C'est pourquoi cet homme, dans cette situation précise, n'a pas le droit de se remarier avec sa première femme.

5. Une femme a été répudiée par son mari pour adultère et elle s'est remariée. Son second mari meurt. Elle se repent de ses péchés, et désire retourner près de son premier mari, qui ne s'est pas remarié. En a-t-elle le droit? Certains font ici appel à Deutéronome 24.4, et concluent que, selon les dispositions de ce passage, elle n'en a pas le droit. Ce raisonnement ne nous semble pas convaincant. Les dispositions de Deutéronome 24.1-3 ont été abrogées par le Seigneur, c'est un fait. L'Ancien Testament ne prévoyait pas de divorce pour adultère; il *permettait* le divorce pour d'autres motifs. Exerçant son autorité souveraine, le Seigneur a abrogé cette permission, puis établi la légitimité du divorce pour adultère. Puisque les dispositions de Deutéronome 24.1-3 ont été abrogées, il serait vraiment difficile d'admettre que l'interdiction de se remarier qu'énonce Deutéronome 24.4 reste valable dans l'économie néo-testamentaire. Peut-on considérer que l'interdiction reste en vigueur, quand la permission dont elle est la conséquence a été abrogée? La conclusion s'impose: il est impossible de faire appel à ce passage de Deutéronome. Ce serait une erreur d'appliquer les dispositions temporaires de l'Ancien Testament au divorce tel que le conçoit le Nouveau Testament, divorce dont la nature est si différente de celui qui était autorisé dans l'Ancien Testament. Nous admettons donc, que, dans ce cas, il n'est pas interdit à cette femme de se remarier avec son premier mari, sauf à prendre toutes les garanties nécessaires.

6. Monsieur et Madame A. ont divorcé pour un motif illégitime; Monsieur et Madame B. aussi. Monsieur A. épouse Madame B., et Monsieur B. épouse Madame A. Quelque temps après, supposons que tous quatre se repentent de leurs péchés, et qu'ils désirent remettre toutes choses en ordre. Ont-ils le droit d'en revenir à leur situation première, et de reprendre chacun leur premier conjoint? Nous ne le croyons pas, et pour les

raisons que nous avons déjà exposées. Sans entrer dans le détail de la culpabilité ou de l'innocence de chacun des quatre conjoints, nous pouvons au moins affirmer que le premier mariage a été un adultère, ayant pour conséquence de dissoudre les deux premiers mariages. C'est pourquoi, seuls les deux mariages actuels existent vraiment *de fait*. Chercher à porter remède à cette situation en reprenant chacun leur premier conjoint ne ferait qu'aggraver la culpabilité de tous. Les pécheurs qui se repentent sincèrement recevront de Dieu leur pardon; il appartient à l'Eglise de le leur accorder à son tour et d'en tenir compte dans son comportement envers eux. Peut-être ces époux devront-ils porter, leur vie durant, les lourdes conséquences de leurs transgressions passées. A eux d'utiliser ce fardeau comme un moyen de tendre vers l'humilité et la sainteté!

7. Monsieur C. est coupable d'adultère et Madame C. le sait. Mais Monsieur C. se refuse à confesser publiquement ce péché, et Madame C. est incapable de produire les preuves nécessaires devant les autorités civiles ou ecclésiastiques; elle ne peut donc demander le divorce pour un motif légitime. Cependant, Monsieur C. consent à divorcer, mais pour d'autres motifs. Madame C. a-t-elle le droit de demander le divorce pour un motif illégitime, sachant bien que le véritable motif est l'adultère commis par son mari, bien qu'elle ne puisse le prouver? Ce cas est difficile. Mais si nous désirons rester fidèles aux principes scripturaires, il nous est impossible de répondre par l'affirmative. Tout divorce doit être obtenu pour un motif légitime. Dans l'impossibilité où elle se trouve d'invoquer un motif valable, cette femme devra supporter sa pénible situation jusqu'au moment où Dieu, dans sa providence, lui procurera les preuves qui lui permettront de demander un divorce légitime. Nous nous trouvons souvent en présence de cas qui suscitent en nous



une sympathie et une tristesse profondes! Mais nous sommes obligés de reconnaître que des époux innocents sont souvent appelés à supporter, pour des périodes plus ou moins longues, une épreuve extrêmement pénible, à laquelle ils ne peuvent se soustraire sans violer une institution et une loi divines. Il leur faut alors supporter avec patience leur pénible sort. Puisse leur souffrance être pour eux l'occasion de s'en remettre plus que jamais à la grâce de Dieu!

8. Monsieur D. répudie Madame D. sans motif légitime. Madame D. se remarie; elle commet donc un adultère. Monsieur D. a-t-il maintenant le droit de se remarier? Si nous nous demandions: Madame D. a-t-elle le droit de se remarier après que Monsieur D. s'est lui-même remarié?, il serait facile de répondre que le second mariage de Monsieur D. donnerait à Madame D. un motif légitime de divorce et le droit de se remarier en toute bonne conscience. Mais, ici, la difficulté provient du fait que Monsieur D. est coupable d'avoir répudié sa femme sans motif légitime. Quoique Madame D., en se remariant, ait commis un adultère, sa culpabilité ne dispense pas Monsieur D. de l'avoir répudiée. C'est le texte de Matthieu 5.32 que nous devons prendre alors en considération. Monsieur D. a exposé sa femme à l'adultère. Mais, suggérerait-on, tout en étant coupable d'un divorce illégitime, Monsieur D. ne se trouve-t-il pas dans une situation toute nouvelle du fait du remariage de sa femme, et n'a-t-il pas alors le droit de se remarier lui aussi? Il nous semble que l'Écriture ne nous apporte pas la réponse que nous souhaiterions. Si nos déductions antérieures sont correctes, nul doute que le remariage de sa femme répudiée ait dissous le premier mariage. Monsieur D. serait donc libre désormais. Et, pourtant, il nous est difficile, de nous arrêter ici à cette conclusion, car Monsieur D. est personnellement coupable de l'adultère commis par sa femme. Bien que le remariage de Madame D. soit adul-

tère, Monsieur D. n'en porte pas moins sa part de responsabilité, et il se pourrait fort bien que sa culpabilité le prive du droit de se remarier, alors que le conjoint innocent d'un divorce illégitime possède incontestablement ce droit, dès que le conjoint coupable se remarie. Ce cas nous semble de la même espèce que celui du droit au remariage de la partie coupable dans un divorce bien fondé. Il nous est par conséquent impossible d'apporter une réponse certaine, ni dans un sens, ni dans l'autre.

9. Monsieur E. s'éprend d'une autre femme. Madame E. sait qu'elle a perdu l'affection conjugale de son mari et la fidélité de son coeur: elles appartiennent désormais à une autre. A-t-elle le droit de demander le divorce en raison de l'adultère virtuel de son mari, même si rien ne lui permet de penser que son époux soit ouvertement adultère? Certainement pas, car rien ne nous permet de croire que l'Écriture autorise ici le divorce, si ce n'est pour adultère notoire.

Supposons que Madame E. obtienne le divorce pour un motif non valable, pour incompatibilité d'humeur, par exemple. Sans aucun doute, ni l'un, ni l'autre n'ont le droit de se remarier. Si Monsieur E. se remarie, la légitimité du remariage de Madame E. se pose dans les mêmes termes qu'au cas précédent. Si Madame E. se remarie, Monsieur E., fondé sur le remariage adultère de Madame E., a *techniquement* le droit de demander le divorce. Mais, *moralement*, en raison de sa conduite répréhensible, cause de cette séparation, son remariage mériterait une vive réprobation.

10. Monsieur et Madame F. ont connu plusieurs années de vie conjugale heureuse; ils ont des enfants. Voilà que Monsieur F. s'éprend d'une autre femme et désire l'épouser. L'Etat où il habite n'accorde le divorce que pour adultère. Il avoue publiquement avoir été adultère avec cette femme, et produit des

témoins qui le certifient devant le tribunal. Le divorce est accordé; après quoi, Monsieur F. épouse cette autre femme. Il ne tarde pas à s'apercevoir de son erreur, mais, ne pouvant revenir en arrière, se résout à en porter les conséquences. Après quelques années, voici que sa seconde femme désire se séparer de lui, et réussit à obtenir l'annulation de son mariage sous le prétexte qu'elle est frigide. L'Etat déclare le second mariage nul et non avenu. Monsieur F., se repentant de sa conduite passée, désire maintenant reprendre sa première femme et accepter les obligations d'époux et de père auxquelles il s'était soustrait. Il reconnaît également que l'accusation d'adultère dont il s'était lui-même chargé, et qui avait été la base légitime du premier divorce, n'était qu'un mensonge, un expédient pour satisfaire aux termes de la loi. La première femme de Monsieur F., qui ne s'était pas remariée, accepte de reprendre Monsieur F. pour époux. Monsieur et Madame F. ont-ils le droit de se remarier et de reprendre la vie conjugale? Nous estimons que non.

En effet, même en supposant que Monsieur F. dise la vérité et qu'il n'ait pas commis d'adultère avant son premier divorce, son second mariage a eu pour effet de dissoudre le premier. Le décret d'annulation du second mariage, accordé par l'Etat, ne peut être, à nos yeux, considéré comme valable, pour la bonne raison que la loi de Dieu ne prévoit pas l'annulation du mariage pour frigidité. En conséquence, le second mariage de Monsieur F. reste valable, et les conjoints ne sont en réalité rien d'autre que mari et femme. En ré-épousant Madame F., Monsieur F. commettrait un nouvel adultère.

## Quand l'alliance est rompue

Célébrées dans la joie, «pour le meilleur et sans le pire», les noces aboutissent pourtant une fois sur trois au divorce, et ceci malgré la quasi disparition de la pression sociale en faveur du mariage. Présentes dans le monde, les Eglises ne peuvent ignorer cette situation, qu'elles rencontrent à leur périphérie comme en leur sein. Avec le sentiment d'être désarmées, elles hésitent souvent entre l'intransigeance héritée du passé et le pragmatisme toujours suggéré par l'humain. Et le témoignage de l'Écriture paraît souvent bien difficile à rassembler. C'est précisément à l'examen des données bibliques, en vue d'une synthèse, que se consacre dans ce livre John Murray, «l'une des figures-phares de la pensée réformée orthodoxe du XX<sup>e</sup> siècle».

Le présent volume est la réédition – révisée et enrichie d'un avant-propos d'Henri Blocher – d'un texte qui a fait date par son courage et sa précision. Après l'étude attentive des textes clés, l'auteur illustre son propos par plusieurs cas concrets.

John Murray (1898-1975), né en Ecosse, théologien de renommée internationale, a été pendant trente-six ans professeur de théologie systématique à Philadelphie (Etats-Unis).