

LE MARIAGE D'APRÈS L'ANCIEN TESTAMENT

Rayons et Ombres

Il est certain que la Bible a eu le souci de magnifier l'institution du mariage et d'en construire ce qu'on pourrait appeler la mystique. A côté de textes juridiques qui règlent minutieusement la validité et la licéité de l'union conjugale (*Lév.*, 18), — prescriptions bien nécessaires à ce peuple charnel, — émergent d'admirables enseignements qui parlaient à son cœur.

Le « prophète du passé » qui a écrit l'histoire du Paradis a présenté le premier couple humain dans la poésie d'un monde neuf. Ce monde est déjà peuplé d'animaux où Adam cherche vainement une créature qui lui corresponde ; il y a là une allusion indéniable à un mythe païen d'accession à la vie civilisée : un des « premiers » hommes imaginés par les Babyloniens, Enkidu, se plaît avec les bêtes, mange et boit avec elles et passe par une phase de bestialité. Cette perspective est écartée par la Bible : Yahvé lui-même tire la femme d'une côte de l'homme. C'est l'expression imagée d'un rapport d'intimité, et le

premier cantique conjugal peut jaillir des lèvres de l'homme émerveillé :

« A ce coup c'est l'os de mes os
et la chair de ma chair » (*Gen.*, 2, 2).

Plus tard Laban donnera ses filles à Jacob en lui disant : « Vraiment tu es mon os et ma chair » (*Gen.*, 29, 14) ; la locution fréquemment usitée (*Gen.*, 24, 14 ; *Juges*, 9, 3 ; 2 *Sam.*, 5, 1 ; 19, 13) est ici mise au superlatif ; exprimant d'ordinaire la parenté ou la solidarité tribale, elle va traduire au mieux l'idéal matrimonial. Non point seulement unité et attrait charnels, car cette exégèse réaliste n'épuise pas le symbolisme de la côte qui connote une idée d'assistance morale ; « sans côte » expliquera le lexicographe Hesychius signifie « sans secours », et Martial nommait un ami « *dulce latus* ». Comment l'auteur inspiré aurait-il tu la signification pleinement humaine de la monogamie originelle ? Le couple prototype est donné à l'imitation d'Israël : « Que l'homme quitte père et mère, qu'il s'attache à sa femme et qu'ils deviennent une seule chair » (*Gen.*, 2, 24 ; cf. 1, 27). Plus tard les prophètes (*Malachie*, 2, 14-15) et Jésus (*Matth.*, 19, 5) se reporteront à ce texte décisif placé au frontispice des Ecritures.

La prédication des prophètes a choisi le symbole du mariage pour exprimer les rapports d'alliance entre Yahvé et son peuple. C'est Osée qui a lancé ce thème : sa propre expérience conjugale traversée de difficultés et de drames, mais se terminant par la victoire de la tendresse, lui a permis de mieux comprendre les initiatives de l'amour de Dieu pour Israël, cette espèce de passion inquiète que Yahvé met à rechercher les hommes et dont la description détaillée (*Osée*, 2) préluait aux démarches de l'Incarnation. Jérémie, dont la sensibilité est aussi vibrante que celle d'Osée, a évoqué, selon la logique du même thème, Israël fiancée de Yahvé au temps du Sinaï, puis adultère au temps de la sédenterisation. Réussites et échecs du dessein de Dieu s'inscrivent en ces métaphores :

Je me rappelle l'affection de ta jeunesse,
 L'amour de tes fiançailles.
 Tu me suivais au désert
 au pays où l'on ne sème pas (*Jér.*, 2, 2).
 Est-il un lieu où tu ne te sois livrée ?
 Tu stationnais pour la clientèle le long des chemins
 Comme un Arabe au désert.
 Tu profanas le pays
 par tes prostitutions et tes méfaits (*Jér.*, 3, 2).

Ezéchiel de façon plus appliquée et plus brutale reprend ces images (16) qui jaillissent, de nouveau, splendides, au moment où le retour d'Exil fait espérer le rétablissement des époux dans le climat natif de l'Alliance :

En effet comme une épouse délaissée
 et à l'âme désolée, Yahvé te rappellera
 Répudie-t-on la femme de sa jeunesse ?
 dit ton Dieu (*Isaïe*, 54, 8).

Un jour les chants d'amour humain qui figurent au *Cantique des Cantiques* sembleront aptes à exprimer ces noces plus qu'humaines et saint Paul adoptera la même allégorie pour célébrer l'union du Christ et de son Eglise (*Eph.*, 5). On ne saurait évaluer l'influence qu'a exercée en Israël une telle représentation : affinement des sentiments masculins, exhortation à la fidélité, invitation à la monogamie, telles sont les leçons explicites qui s'en dégagent.

Plus terre à terre, la littérature sapientiale chanta, d'un point de vue strictement pédagogique, les joies réalistes du mariage. Le scribe qui a écrit les monitions réunies au chapitre trente des *Proverbes* (1-9) choisit comme exemple typique de sagesse la fuite des aventures extra-conjugales :

Bois l'eau de ta citerne
 et ce qui jaillit de ton puits,
 Que tes sources ne s'épanchent pas au dehors,
 tes ruisseaux sur les places publiques,

Qu'ils soient pour toi uniquement
 et non pour d'autres avec toi.
 Que ta source t'appartienne en propre
 et sois heureux avec la femme de ta jeunesse.
 C'est une biche aimable, une gracieuse gazelle :
 va avec elle seule !
 Que son amour t'enivre en tout temps,
 de sa dilection passionne-toi sans cesse.
 Pourquoi donc t'éprendrais-tu d'une étrangère.
 et embrasserais-tu le sein d'une autre ? (*Prov.*, 5, 15-20).

L'éloge de la femme idéale par quoi se termine le recueil (*Prov.*, 31, 10-31) est peut-être du même auteur : hésogneuse et bonne ménagère, elle arrondit le bien familial par des achats réussis et par la vente de confections ; ses enfants et son mari ne tarissent pas de louanges pour celle « qui a bien plus de prix que les perles ». Cette poésie est lourde de joie quotidienne. En elle s'inscrit une expérience personnelle. Le portrait de cette femme devient un thème cher aux sages ; un bon bourgeois de Jérusalem nous initie, au II^e siècle, au bonheur de son « nid », comme il dit ; sa femme est là, « secours, défense et colonne d'appui » (*Eccli.*, 36, 24-28), « engraisant son mari » (26, 2), c'est-à-dire le faisant resplendir de bonheur. Toute cette soif d'installation et de sécurité, toute cette « paix », ce « *vita vivet in terra viventium* » qui résumait l'aspiration séculaire d'Israël se trouvent ici comblés.

Ces trois idées rapidement notées : l'évocation des origines, la référence au modèle divin, l'appel au bonheur vrai, s'insèrent dans la lourde histoire de l'institution matrimoniale qu'elles ont essayé de redresser et d'orienter. Comme toute Ecriture Sainte elles constituent des directives utiles et recouvrent des polémiques tour à tour contre l'infidélité, contre le divorce ou contre la polygamie. C'est sur ces deux derniers points que l'on veut ici insister, en n'oubliant pas que, selon saint Paul, l'ancienne économie est le temps de la patience divine (*Rom.*, 3, 25) et l'époque

de la minorité où l'humanité a été conviée à grandir (*Gal.*, 3, 24).

..

La pratique polygame aurait été introduite dans l'histoire humaine par le cinquième descendant de Caïn (*Gen.*, 4, 19) ; cette vue du plus ancien rédacteur de la *Genèse* n'est-elle pas déjà un jugement ? De la lignée de Caïn combien de maux sont sortis ! Mais la polygamie ne semble guère cataloguée parmi eux ; maintenir forte la famille est le but du mariage et le nombre de fils apparaît comme source de prestige, de puissance et aussi de main-d'œuvre : c'est un des signes décisifs de la bénédiction divine. La multiplication des tabous sexuels (*Lév.*, 18, 19 ; 20, 18) favorisait l'institution ; les guerres, en livrant des captives aux vainqueurs, la facilitaient (*Juges*, 5, 30 ; *Deut.*, 21, 10-14) ; telle tribu semble l'avoir pratiqué plus que telle autre (*1 Chron.*, 7, 4). Les riches en avaient surtout le privilège. On sait qu'une somme d'argent, — le *mohar*, — devait être versée à son beau-père par le fiancé (*Osée*, 3, 2) ; le *mohar* à l'origine correspondait sans doute à un achat en règle. Sur le terrain biblique ce souvenir d'un mariage-achat s'estompe quelque peu, car le père reverse en dot et propriété à sa fille une partie du *mohar* (*Gen.*, 31, 15) ; mais ce système de compensations réciproques, en fin de compte, coûtait cher à l'époux. Nul doute que de tout temps en Israël la pauvreté n'ait été une cause de monogamie... Les rois se signalent par leur harem... on connaît les noms de neuf femmes de David (*2 Sam.*, 3, 2-5, 13 ; 11, 27 ; *1 Rois*, 1, 3). Ses successeurs firent mieux : si l'on ne peut se fier au chiffre avancé à propos de Salomon (*1 Rois*, 11, 3), les dix-huit femmes de Roboam (*2 Chron.*, 11, 21) et les quatorze d'Abia (*2 Chron.*, 13, 21) ne dépassent pas la vraisemblance. Ces mœurs royales amèneront le *Deutéronome* à formuler le conseil suivant : « Que le roi ne multiplie pas le nombre de ses femmes, ce qui pourrait égarer son cœur » (*Deut.*, 17, 17). C'est la seule invi-

tation qu'on trouve dans la Bible à limiter la polygamie. On sait qu'exceptionnellement la législation n'hésitait pas à l'encourager dans le cas du lévirat (*Deut.*, 25, 5-10).

Il semble que son usage normal se tenait loin des extravagances relevées chez les rois. Jacob était bigame (*Gen.*, 29, 20 ss) ; de même Ashhur, le petit-fils de Juda (*1 Chron.*, 4, 5). Elkana aimait avec tendresse ses deux femmes Peninah et Anna la mère de Samuel (*1 Sam.*, 1, 2, 5-6). A en croire le Chroniste, le grand prêtre choisit deux épouses pour le roi Joas (*2 Chron.*, 24, 3). En tout cas c'est cette bigamie qui se reflète dans la législation (*Deut.*, 21, 15 ; *Lév.*, 18, 18). Bien plus la représentation prophétique du mariage de Yahvé avec Israël, qui aboutissait normalement à recommander la monogamie, s'adapta naturellement à l'histoire du schisme. Jérémie (3, 6-11) et Ezéchiel (23) n'étonneront nullement leur public en parlant du double mariage de Yahvé avec Samarie et Jérusalem. C'est que la métaphore s'alignait sur un usage encore prépondérant au VI^e siècle.

On aimerait pénétrer dans l'intimité de ces familles. Un antagonisme n'y devait point être rare : la stérilité de Rachel la place dans un état d'infériorité qui l'oppose à sa co-épouse et sœur Léa (*Gen.*, 30, 14-20) ; la stérilité d'Anna, au foyer d'Elkana, n'amène rien de semblable : la co-épouse féconde ne semble même pas préférée par le mari (*1 Sam.*, 1, 8). Était-ce le cas le plus fréquent ? On en doute en lisant les dispositions où le législateur a essayé d'aménager l'institution. On ne devra pas léser dans l'héritage le fils aîné quand il vient de la femme qui n'est pas la favorite (*Deut.*, 21, 15-17) ; on ne devra pas, rééditant le cas de Jacob, prendre deux sœurs en même temps comme épouses (*Lév.*, 18, 18). Il est certain que la femme ne devait pas supporter de gaîté de cœur ce partage d'influence. Une institution existait, qui, de son point de vue à elle, pouvait limiter les risques : celle du concubinat. La concubine n'était pas mariée et son statut ne différait pas beaucoup

de celui de l'esclave ; elle donnait au maître des enfants si la femme était stérile et continuait ainsi la famille paternelle ; elle pouvait, certes, capter l'affection du mari, mais en définitive n'était pas une rivale sur le plan sociologique puisqu'elle pouvait être chassée par l'autorité de la femme (*Gen.*, 21, 10). C'est donc en fait une monogamie tempérée, conforme d'ailleurs aux mœurs et lois chaldéennes qu'Abraham pratique ; de même Saül qui a une femme et une concubine (*1 Sam.*, 14, 50 ; *2 Sam.*, 21, 11).

On admet généralement qu'en Israël « la monogamie l'emporta de plus en plus et finit par devenir la règle générale » (L. G. LÉVY). De cette évolution lente, il est facile d'entrevoir les causes.

Elles se situent d'abord dans le cœur des filles d'Israël. En dépit de la « masculinité » qui domine dans l'Ancien Testament, il est certain que la position de la femme en Israël était toute autre que passive, non seulement dans le cadre de la famille, mais dans des cercles sociaux et politiques. Nous trouvons à l'œuvre des prophétesses, comme cette Débora « mère d'Israël » (*Juges*, 5, 7) et cette Holda qu'alla consulter le roi Josias (*2 Rois*, 22, 14), des héroïnes comme cette Miriam de l'*Exode* estimée à l'égal de Moïse et d'Aaron (*Michée*, 6, 4), des « avisées » comme cette Abigaïl que David aima tant (*1 Sam.*, 25, 3). Volontiers l'homme l'associe à ses entreprises comme « cette bonne Sunamite » dont il est question au deuxième livre des Rois (4, 8), se fie à ses capacités en matière d'économie domestique (*Prov.*, 31, 16, 24 ; *Tobie*, 2, 19). Et pour l'éducation des enfants on la nomme parfois en premier lieu (*Lév.*, 19, 3) ; en tout cas elle n'est jamais séparée du père dans le cadre du foyer éducatif, du *Deutéronome* à Ben Sira en passant par les *Proverbes*. Il y a certes une misogynie diffuse dans l'*Ecclésiastique*. Bellarmin nous a conté qu'un pasteur lisait devant un auditoire féminin le chapitre vingt-cinq de l'*Ecclésiastique* (17-36) concernant la méchanceté de la femme. Une auditrice protesta : « Cela, parole

de Dieu ! Jamais ; c'est plutôt parole du diable ». Elle n'avait évidemment pas compris qu'une certaine misogynie est un hommage indirect à la puissance féminine... Comment des filles d'Israël, dont la Bible a vanté si souvent l'énergie et la prudence, n'auraient-elles pas mis en œuvre ces qualités dans leur maison et au profit de leur règne exclusif : « Quand les femmes ont réussi à obtenir quelque influence sur leur mari, c'est souvent la monogamie qui en résulte » (WESTERMARCK).

Il faut tabler ensuite sur des sentiments masculins, affinis par le climat spirituel et moral d'Israël. L'amour est « une flamme de Yahvé » (*Cantique*, 8, 6). Il tend tout naturellement à s'absorber dans un seul être qu'il valorise et le *Cantique des Cantiques* marque sans doute que ce niveau est atteint. Mais ces sentiments ont été expérimentés très tôt. N'insistons pas sur la qualité de l'amour qu'Urie le Hittite vouait à son unique compagne et dont elle se montra si peu digne (2 *Sam.*, 12, 3). Mais voici deux exemples excellents. Isaïe (8, 3) appelle sa femme « la prophétesse » : c'est que totalement voué à sa mission prophétique, il y fait participer son épouse et ses enfants (7, 3 ; 8, 4) : on verra ici l'indice d'une union conjugale parfaite réalisée sur le plan supérieur. Ezéchiel, en dépit de sa raideur, nous a quelque peu introduits au charme de la sienne (24, 16, 21) : sa femme, « délices de ses yeux » va mourir ; de même la maison d'Israël perdra son unique Temple, « délice de ses yeux » et « soutien de son âme ». De la comparaison on inférera que l'épouse d'Ezéchiel était celle à qui le prophète venait confier ses soucis.

A partir de l'Exil les exemples se multiplient. C'est que les causes précédentes jouent à fond avec d'autres encore. Notons en particulier la concentration de la famille dans la Diaspora, telle qu'elle est attestée dans le *Livre de Tobie* : rigoureusement monogame (*Tobie*, 1, 9 ; 7, 2, 19), elle est le milieu qui transmet aux enfants les traditions religieuses (1, 10) ; une fidélité conjugale scrupuleuse y est à l'hon-

neur (4, 13). « C'est un type d'amour sans passion, exorcisé dirait-on dans le sortilège de la famille » (PAUTREL). Notons encore les conditions économiques précaires qui ont dû en Palestine accentuer le mouvement vers la monogamie, sans oublier le contact avec l'hellénisme qui lui aura apporté l'aura de la civilisation.

Au terme de l'Ancien Testament, on ne saurait affirmer la totale disparition de la polygamie. Ben Sira connaissait encore à Jérusalem des familles bigames (*Eccli.*, 37, 14). Les statuts de la Communauté juive dissidente de Damas, dont on a montré la parenté d'inspiration avec les documents récemment découverts près de la Mer Morte, et qu'il faut dater du 1^{er} siècle de notre ère, contiennent une polémique significative contre la bigamie, qui semble s'adresser aux tenants du judaïsme officiel : « Ceux-là ont été pris dans la luxure de façon à prendre deux femmes durant leur vie, alors que le principe de la Création est : il les créa mâle et femelle (*Gen.*, 1, 27) » (trad. LAGRANGE, dans *Revue Biblique*, 1912, p. 220). A son tour, saint Justin polémique contre des didascales juifs qui, s'autorisant de l'exemple des patriarches », permettent jusqu'à présent à chacun d'avoir quatre ou cinq femmes » (*Dialogue avec Tryphon*, 134, 1). Plusieurs traités du troisième livre de la *Mischna* ont gardé les interprétations des docteurs juifs sur la question, où il est délicat de faire le partage entre la théorie et l'usage : « Chacun peut épouser plusieurs femmes pourvu qu'il puisse les faire vivre », « seulement quatre et pas plus », lit-on dans le traité *Yebamoth* (sur le lévirat), cette dernière limitation coïncidant avec celle du Coran (4,3). En fait les juifs d'Espagne étaient encore polygames au XIV^e siècle et on citait encore quelques cas à Jérusalem au début de ce siècle.

Un autre courant, celui que nous attendons, est attesté. Un rabbin du début du deuxième siècle, R. Jehuda ben Bathyra, se comparant à Adam, déclarait : « Que je me contente également de ma femme, qui est ma part ». Et le

traité *Yebamoth*, côte à côte avec les directives contraires que nous avons notées, pose ce principe : « Celui qui veut prendre une autre femme en plus de sa femme est tenu à libérer la première et à lui restituer sa dot ».

Jésus, lui, n'a pas polémisé contre la polygamie et les Evangélistes ne font entrevoir dans son entourage que des foyers monogames. Son auditoire habituel, les *anawim*, de condition sociale modeste et de sens religieux profond, avait donc hérité du lent effort séculaire que nous avons essayé de retracer. Pratiquement la polygamie était éliminée de son horizon et ne posait pas de problème. La présentation du Christianisme au monde gréco-romain ne demandait pas davantage qu'on en parlât.

..

Jésus au contraire s'est montré très explicite sur la question du divorce, affirmant à plusieurs reprises l'indissolubilité absolue du lien conjugal (*Marc*, 10, 11-12 ; *Luc*, 16, 18 ; voir *1 Cor.*, 7, 10,39). Dans deux déclarations où il a fait allusion aux mœurs juives de l'époque, il a ajouté ne pas vouloir s'occuper des faux mariages suffisamment prohibés par la Loi et qui tombaient sous le coup de ce que nous appellerions des empêchements dirimants (*Matth.*, 5, 22 ; 19, 9). Une étude récente du P. Bonsirven a montré, croyons-nous, de façon décisive qu'il fallait entendre ainsi ces textes dont une exégèse inexacte, parce qu'insuffisamment soucieuse du « *Sitz im Leben* » a pesé sur l'Orient et même l'Occident chrétiens.

La position nette de Jésus a fait choc sur son auditoire habitué à l'antique législation que la jurisprudence des rabbins avait précisée (*Matth.*, 19, 10). Un texte du *Deutéronome*, auquel font allusion Jérémie (3, 1) et Isaïe (50, 1) stipulait : « Soit un homme qui a pris femme et consommé

son mariage ; et cette femme n'a pas trouvé grâce à ses yeux, mais elle a provoqué son dégoût (littéralement : il a trouvé chez elle quelque chose de honteux) ; il a donc rédigé pour elle un acte de répudiation et le lui a remis, puis il l'a renvoyée de chez lui ; elle a quitté sa maison, s'en est allée et a appartenu à un autre homme. Si alors cet autre homme la prend en aversion, rédige pour elle un acte de répudiation, le lui remet et la renvoie de chez lui (ou si vient à mourir cet autre homme qui l'a prise pour femme) son premier mari qui l'a répudiée ne pourra la reprendre pour femme après qu'elle s'est ainsi souillée. Car il y a là abomination aux yeux de Yahvé et tu ne dois pas faire pécher le pays que Yahvé ton Dieu te donne en héritage » (*Deut.*, 24, 1-4).

Jésus a dit de ce texte qu'il était une concession à l'humaine faiblesse (*Matth.*, 19, 8). Il était aussi un essai pour limiter l'arbitraire des répudiations. Ce droit, qui a toujours été en Israël un privilège masculin, était exercé avec une facilité dont Michée (2,9) vers 650, et Malachie (2, 14-16) vers 450 nous apportent le témoignage. Josèphe, — qui pouvait parler d'expérience lui qui renvoya sa femme mère de trois enfants pour épouser une juive crétoise, — fait remarquer que « multiples sont les motifs que trouvent les hommes » en cette matière (*Vie*, 76, 427) ; et leur mauvaise foi éclate dans tel cas éclairé par *Deut.*, 22, 13-19... Notre texte introduit donc, en termes prudents et avec le sens du possible, une série de restrictions. Il laisse entière l'initiative du mari, mais contrôle déjà, semble-t-il, la motivation de son acte. L'expression « quelque chose de honteux » n'est pas technique, et son élasticité donnera du travail aux rabbins ; l'entendre simplement de quelque défaut physique (CAZELLES) n'est-ce pas la minimiser ? L'entendre d'une conduite honteuse (NEUFELD) est sans doute plus juste. La délivrance d'un acte de répudiation laisse place à la réflexion plus qu'au caprice. Sans doute était-il très court, à la façon d'*Osée* 2, 4 : « Une telle n'est plus ma femme et je ne suis plus son mari ». C'est aussi le caprice qui est

jugulé par la dernière disposition ; le Coran permettra la reprise de la répudiée à la condition qu'un mariage avec un autre homme ait eu lieu entre temps ; peut-être le législateur s'est-il opposé ici à une coutume similaire.

Aux environs de l'ère chrétienne les docteurs juifs ont essayé de fixer les motifs valables de divorce. L'École de Shammaï interprétait strictement la fameuse clause « quelque chose de honteux » en l'entendant de l'interdit matrimonial (inceste). L'École de Hillel, plus traditionaliste, reconnaissait la validité de motifs bien futiles : le désir d'avoir une plus charmante épouse (R. Aqiba), la mauvaise cuisine qu'il faut manger à son foyer. Moore a beau faire ressortir qu'il y a dans ce dernier cas une raison plus sérieuse pour divorcer que certaines avancées par les modernes, il est permis de penser à des « hyperboles humoristiques » (BONSIRVEN) ou même à des cas d'école. La casuistique d'Hillel devint, semble-t-il, la loi rabbinique et c'est sa position qui est exposée dans la question des Phari-siens à Jésus (*Matth.*, 19, 3). Mais nul doute que la réaction rigoriste de Shammaï n'ait produit de bons résultats. Ils s'inscrivent en ces sentences parsemées dans les traités matrimoniaux de la *Mischna* : « Quiconque divorce d'avec la femme de sa jeunesse, même l'autel verse des larmes sur lui » (avec allusion à *Malachie*, 2, 13-16 ; *Yebamoth*) ; « Qui met sa femme dehors, Dieu le hait » (*Gitin*) ; « Ne cuis pas dans le pot où a cuit ton proche. Qu'est-ce à dire ? Avoir une divorcée du vivant de son mari ; car un divorcé qui épouse une divorcée, quatre pensées sont dans le lit » (*Pesahim*). Parfois ces rabbins un peu hiératiques nous introduisent dans leur ménage. Tout n'y marche pas à souhait ; Rabbi Hiyya avait épousé une femme acariâtre. Un jour qu'il lui faisait un cadeau enveloppé d'un tissu, son neveu et disciple Rab s'écria : « Ça ! alors qu'elle est plaie pour toi ! » L'autre rétorqua : « Tout ce que nous pouvons attendre d'elles c'est qu'elles élèvent nos enfants et nous gardent du péché ». Il souhaitait toutefois à Rab de mieux réussir : « Puisse Dieu te garder de ce qui est pire que la

mort » (avec allusion à *Eccle.*, 7, 26) Hélas ! la femme de Rab avait l'esprit de contradiction ; lui demandait-il un plat de lentilles, elle lui apprêtait des pois, si bien que son fils, chargé de ces missions culinaires, avait pris l'habitude de lui demander le contraire de ce que son père désirait (*Yebamoth*). Tout ne marchait pas à souhait, mais rien n'indique qu'on ait demandé le divorce. Tout finissait par des histoires... Les restrictions à la répudiation, en attendant, se multipliaient peu à peu : on ne pouvait renvoyer sa femme détenue en captivité (*Kethuboth*), ni devenue folle, ni étant encore mineure (*Yebamoth*).

Notons en terminant que la femme n'était pas habilitée à divorcer, mais à demander le divorce. Le tribunal obligera le mari à renvoyer sa femme pour un certain nombre de cas dûment catalogués : le mari a interrompu par vœu les relations conjugales pendant plus de deux semaines, l'a battue durement, est impuissant, lui défend toilette et sorties, prend une maladie répugnante comme la lèpre ou exerce des métiers comme celui de vidangeur ou de tanneur (*Kethuboth*). Il y a là comme des premiers pas sur la voie d'une émancipation.

..

Plus encore que pour la monogamie, notre butin est de maigre importance, et l'on comprend d'autant mieux que le Christianisme a été sur ce point davantage une rupture qu'une continuité par rapport à l'Ancien Testament. N'est-ce pas normal ? La note d'absolu qui définit le mariage chrétien, — avec son unicité et son indissolubilité, c'est-à-dire sa consécration totale d'une personne à une personne, — est elle seulement pensable tant qu'on n'est pas entré dans le mystère du sacrement, tel que saint Paul l'a annoncé dans l'*Épître aux Ephésiens*, comme une participation du lien qui unit le Christ à son Eglise (*Eph.*, 5, 25-27) ? L'An-

cien Testament ne nous livre pas ce mystère : c'est déjà un apport positif qu'il nous rende peut-être moins incapables de le recevoir.

A. GELIN, P. S. S.

Bibliographie : G. F. MOORE, *Judaism in the first centuries of the christian era, The Age of the Tannaïm*, vol. II, Cambridge, 1927 ; E.X. NEUFELD, *Ancient Hebrew marriage Laws*, Londres, 1944 ; J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai, 1948.