

L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Au temps où le Christ apparut sur la terre, les écoles de rabbins discutaient, autour d'un verset du Deutéronome, sur les motifs qui légitimaient le divorce. Dix-neuf siècles après sa venue, les trois grandes confessions qui se réclament de son nom continuent d'être divisées sur cette même question du divorce. Les Evangélistes ont pourtant fait connaître quel fut sur ce point le commandement de Jésus, et la position de saint Paul est pareillement révélée par ses Lettres. Serait-il donc impossible, à partir des seuls textes, d'obtenir la lumière et de régler sa vie ?

I. LE PRÉCEPTÉ DU SEIGNEUR

Le précepte du Christ relatif au divorce nous est rapporté dans cinq passages du Nouveau Testament : un paragraphe du Sermon sur la Montagne, où Jésus oppose son enseignement aux prescriptions de l'Ancienne Loi, *Mt.*, 5, 31-32 ; une sentence détachée en saint Luc, *Lc.*, 16, 18 ; une discussion avec les Pharisiens, racontée avec quelques différences par saint Matthieu, *Mt.*, 19, 3-9, et par saint Marc, *Mc.* 10, 1-12 ; une réponse de saint Paul aux interrogations des Corinthiens, 1 *Cor.*, 7, 10.

1) *Le discours sur la Montagne, Mt. 5, 31-32.*

Placé par le premier Evangéliste avant le récit des épisodes du ministère galiléen, le Discours sur la Montagne

apparaît comme la Constitution du Royaume de Jésus. Après avoir fixé dans les Béatitudes l'idéal qu'il propose à ses disciples, le Christ montre les rapports de sa doctrine avec la Loi et les prophètes : malgré les apparences en effet, il n'était pas « venu détruire la Loi, mais la parfaire » (Mt. 5, 17) en retrouvant en elle les intentions du Législateur Suprême. Aussi exige-t-il de ceux qui veulent le suivre un surplus qui dépasse la pratique des sectateurs de Moïse : « Car je vous déclare que, si votre justice ne l'emporte sur celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez pas dans le Royaume des Cieux » (Mt., 5, 20). Tel est le principe établi dès l'abord ; quant aux applications pratiques, Jésus donne ensuite six exemples de cette opposition de l'esprit nouveau avec la lettre ancienne : l'homicide, l'adultère, la répudiation, les serments, le talion, l'amour des ennemis.

Pour le divorce comme pour chacun des cinq autres cas envisagés, il rappelle d'abord le commandement de la Loi : « Il a été dit : celui qui renvoie sa femme doit lui remettre un acte de répudiation ». Jésus s'en tient à l'essentiel : Moïse avait autorisé le mari à répudier sa femme ; le certificat exigé de lui protégeait l'épouse renvoyée et, attestant la séparation, lui laissait la liberté de contracter un second mariage. Quant au mari, rien ne limitait ses droits à une nouvelle union, puisqu'en principe le régime était encore polygamique.

En opposition à cette permission de divorce, Jésus promulgue ensuite avec une autorité souveraine, le perfectionnement qu'il apporte à la Loi : « *Et moi je vous dis que celui qui renvoie sa femme, — hormis le cas de concubinage — fait qu'on est adultère avec elle, et que celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère* ». Laissons de côté pour l'instant la clause mise entre tirets ; tout en se plaçant dans une perspective monogamique, le Christ reste en terrain juif : c'est l'homme seul qui peut prendre l'initiative de la répudiation, comme il a seul l'initiative de la demande en mariage. Toute la question est donc résolue de son point de vue et le texte n'en acquiert que plus de

force en montrant les conséquences du divorce seulement par rapport à la femme renvoyée, qui apparaît purement passive. Le mari a beau consentir à la répudiation et permettre à sa femme, selon les termes de la Loi d'épouser un autre homme, le lien conjugal demeure plus fort que sa volonté, la femme dont il s'est séparé continue d'être son épouse, il ne peut aliéner son droit sur elle au profit d'un autre, la femme renvoyée et remariée est adultère et qui s'unit à elle commet un adultère ; la situation est donc exactement la même qu'au temps où ils habitaient ensemble. Le divorce n'a plus de valeur dans le Royaume de Jésus ; la volonté des hommes ne peut plus dissoudre les liens qu'elle a formés ; sous le régime évangélique, le mariage devient indissoluble et le divorce conduit à l'adultère.

Ce texte ne présenterait aucune difficulté, n'était l'incise qui embarrassait tant de commentateurs : « hormis le cas de *porneia* ». Dans le grec du N. T., ce mot, qui signifie prostitution, est employé pour désigner tout péché de la chair, toute impureté en général, de telle sorte qu'on peut l'appliquer, aussi bien, à la fornication, à l'adultère, à l'inceste ou à la sodomie¹. Comme notre passage évoquait le cas de la femme mariée, il était tout naturel qu'on le comprît au sens « d'adultère », et c'est ce qu'ont fait dès le début nombre de versions et de commentateurs.

Voyant alors dans cette clause une exception à la règle posée par Jésus, l'Eglise grecque et la plupart des protestants se sont appuyés sur elle pour admettre le divorce en cas d'adultère de la femme et permettre à l'époux offensé de contracter un nouveau mariage. Beaucoup d'auteurs anciens ont interprété le verset dans le même sens, certains, il est vrai, restreignant la permission au mari resté fidèle, d'autres n'y voulant voir qu'une concession temporaire

1. De l'adjectif *pornos*, le français a tiré pornographe, pornographie, pornographique.

accordée aux églises judéo-chrétiennes. Par contre l'Eglise catholique a défini au Concile de Trente que « l'Eglise ne se trompe pas quand elle a enseigné et enseigne, selon la doctrine de l'Évangile et de l'Apôtre, que le lien matrimonial ne peut être dissous par l'adultère de l'un des époux, que ni l'un ni l'autre, pas même le conjoint innocent, ne peut contracter un second mariage, du vivant de son époux, et que, commettent l'adultère et le mari qui épouse une autre femme après avoir renvoyé son épouse adultère, et la femme qui s'unit à un autre homme, après avoir renvoyé son époux adultère ».

Est-il possible à partir du seul texte de Matthieu de retrouver l'authentique pensée de Jésus ? De toute évidence le contexte peut nous éclairer. Ce passage sur le divorce s'insère dans une vaste section qui oppose la perfection de l'Évangile à l'imperfection de la Loi : « Il a été dit... Et moi je vous dis ». La Loi défendait le meurtre, Jésus défend même de s'emporter contre son prochain ; la Loi interdisait l'adultère, Jésus en interdit jusqu'au désir. Que si aussitôt après, il autorisait le divorce à cause de l'adultère de la femme, il ne ferait que reprendre la Loi de Moïse, en l'interprétant comme les rabbins les plus sévères ; l'enchaînement des principes serait compromis, la contradiction flagrante : on ne retrouverait plus dans le cas du mariage, le surplus qu'il demande à ses disciples, et l'exception accordée échanertrait l'idéal absolu dont il veut faire la règle de son Royaume. Seule, l'interdiction totale du divorce, « est entièrement en harmonie avec la doctrine sur le meurtre et sur l'adultère, et dépasse le niveau du meilleur enseignement juif » (Plummer).

Aussi pour n'avoir pas à imputer au Christ une contradiction aussi criante, de nombreux critiques plus ou moins indépendants (Holtzmann, Loisy, Klostermann, Plummer, Allen...) ont avancé l'hypothèse que la clause incriminée ne serait qu'une addition soit de l'évangéliste lui-même, soit d'un rédacteur. Ne pouvant se résoudre à pareille extrémité, le P. Lagrange expliqua, à la suite de Zahn, dans un

commentaire embarrassé, que l'incise est une parenthèse et n'indique pas une exception : Jésus n'examinerait pas « le cas de mauvaise conduite de la femme » ; il le tiendrait en dehors. Mais la plupart des auteurs catholiques se sont ralliés à la vieille solution que saint Jérôme a rendue classique (*In Mt.* 19, 9 ; P.L. 26, 135) : Jésus n'autoriserait que la séparation de corps sans permettre un second mariage du vivant du premier conjoint. Mais c'est là violenter l'histoire, car les auditeurs de Jésus ne pouvaient avoir aucune idée de cette simple séparation, inconnue dans toutes les législations anciennes.

Il faut donc chercher une autre explication : la seule qui paraisse satisfaisante a été fournie par le P. Bonsirven. Reprenant une interprétation de quelques catholiques du XIX^e siècle, cet excellent connaisseur des choses juives a su montrer, à l'aide de textes hébreux post-bibliques, que « *porneia* » était à entendre ici au sens de concubinage illégitime, de faux mariage, d'union irrégulière. Le mot devrait recevoir la même acception en *1 Cor.* 5, 1, et en *Act.* 15, 20 et 29 ; dans le premier passage, l'Apôtre reproche à ses fidèles de tolérer que « l'un d'entre eux vive avec la femme de son père » ; dans les autres, sont formulées les proscriptions rituelles posées par les Apôtres et les Anciens de Jérusalem aux païens convertis : ils n'ont pas sans doute à se mettre sous le joug de la Loi, mais pour ne pas choquer ceux qui chaque sabbat entendent lire Moïse à la synagogue, ils doivent s'abstenir « des viandes consacrées aux idoles, du sang, de la chair des animaux étouffés, enfin de la *porneia* », c'est-à-dire des mariages qui ne respecteraient pas les interdits de la loi mosaïque.

Signifiant étymologiquement « prostitution » (de *pérnēmi*, vendre), *porneia* traduit en effet l'hébreu *zenout*. Or les recherches de vocabulaire amènent aux conclusions suivantes : « Le verbe *Zana* et ses dérivés (*zenout*, prostitution ; *zona*, prostituée) conserve son sens habituel : forniquer, avoir des relations sexuelles hors du mariage. D'autre part, il prend, de plus en plus, un sens spécifique :

un *faux mariage*, union nulle par violation des prohibitions matrimoniales mosaïques, union invalide par violation des interdits matrimoniaux de la loi orale, ou bien parce que contraire à la fin essentielle du mariage, la procréation, ou bien union plus ou moins irrégulière : la législation et la jurisprudence n'ont pas encore distingué les mariages nuls et invalides des mariages illicites et irréguliers. Nous constatons aussi que l'expression « union de prostitution » est fréquemment employée, s'opposant le plus souvent, explicitement ou implicitement, à l'union matrimoniale véritable » (Bonsirven, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, p. 59).

Dans ces conditions, l'incise de *Mt.*, 5, 32 devrait se traduire : « sauf le cas de faux mariage ». Par cette parenthèse, Jésus déclare que son interdiction du divorce ne s'applique évidemment pas aux unions irrégulières ; le seul devoir qui s'impose alors est de rompre et de renvoyer l'épouse illégitime. Par contre, si le mariage est véritable, il lui donne une fermeté indissoluble ; plaçant la Loi nouvelle à une hauteur qui dépasse la législation ancienne, il révoque pour les siens la permission accordée par Moïse et leur défend absolument le divorce.

2) *La sentence de Luc, 16, 18.*

La sentence reproduite ici par Luc semble au premier abord une pièce étrangère dans ce chapitre qui traite des rapports de la richesse et du salut. Plusieurs faits cependant inclinent à penser que, pour écrire cette section, l'Évangéliste a utilisé un document résumant le Discours sur la montagne, et que notre sentence ne serait rien d'autre que la transcription du passage relatif au divorce. A part l'omission de l'incise difficile, elle-même se présente en effet comme parallèle à la déclaration de *Matthieu*, 5, 32, se plaçant dans la même perspective juive et résolvant, comme elle, successivement et dans le même sens, le cas du mari qui renvoie sa femme, et celui de l'homme qui épouse la divorcée. Deux autres versets précédents se

retrouvent pareillement dans le discours, tel qu'il est rapporté par Matthieu : *Lc.*, 16, 13 reproduit *Mt.*, 6, 24, et *Lc.*, 16, 17 fait écho à *Mat.*, 5, 18. L'esprit du contexte enfin, est celui du Discours : Jésus rappelle aux Pharisiens qu'il ne suffit pas d'une justice qui apparaît aux yeux des hommes, il s'agit d'accomplir la justice que Dieu a voulue et de redécouvrir le sens profond de la Loi. Jean-Baptiste a inauguré une ère nouvelle, le Royaume de Dieu où l'on entre de force en s'imposant les retranchements nécessaires et en obéissant aux intentions intimes du Législateur.

Suit la sentence contre le divorce, que l'Évangéliste doit avoir comprise comme un « accomplissement » de la Loi par l'Évangile : « *Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre est adultère, et qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère.* » Le lien conjugal n'est donc d'aucune manière rompu par le divorce : le mari qui répudie sa femme et la femme répudiée n'en continuent pas moins d'être liés ensemble, ils ne peuvent avoir des rapports avec d'autres qu'au prix de l'adultère. C'est donc toujours l'interdiction absolue du divorce, et la confirmation de l'interprétation catholique du texte parallèle de Matthieu.

3) *La réponse aux Pharisiens dans les récits de Mc.*, 10, 2-12 et de *Mat.*, 19, 3-9.

Les deux évangélistes sont d'accord pour situer la scène dans les régions d'au-delà du Jourdain, avant la dernière montée vers Jérusalem. Mais si l'enseignement profond est identique, la conduite des récits est assez différente et il n'est pas facile de savoir lequel des deux est primitif.

Les critiques ont longtemps tenu pour l'originalité de Marc, et telle est encore la position de son dernier commentateur, V. Taylor (*The Gospel according to St Mark*, 1952, p. 415).

D'après le deuxième Évangile, les Pharisiens, qui veulent éprouver le Maître, lui posent une question générale : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme ? » Ils

savent sans doute la solution de Jésus, et ils seront heureux d'opposer sa réponse à l'autorité de Moïse ; peut-être même espèrent-ils le compromettre aux yeux d'Hérode, qui avait répudié sa femme pour épouser Hérodiade, et provoquer sur le jeune prophète la colère du tétrarque qui avait assassiné le Baptiste. Jésus, qui a compris le piège, leur demande quel est le commandement de Moïse. « Moïse, répondent-ils, a prescrit d'écrire un billet de divorce (pour légaliser la situation de la femme) et de la répudier. » Si Moïse a permis le divorce, explique alors le Christ, c'est à cause de l'indocilité des Juifs, toujours rebelles aux ordres de Dieu. Mais la vraie pensée du Créateur est tout autre : il a fait l'homme mâle et femelle, pour que, des deux, il ne résulte plus qu'une seule chair. « Que l'homme ne sépare donc point ce que Dieu a uni ! » Les disciples ont-ils été surpris de cette conclusion ? Une fois seuls, ils interrogent à leur tour, et Jésus leur précise : *« Celui qui répudie sa femme et en épouse une autre commet l'adultère à l'égard de la première, et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet l'adultère. »*

Incontestablement, la narration de Matthieu a un coloris juif beaucoup plus accentué ; aussi, durant ces trente dernières années, un certain nombre d'exégètes lui ont décerné la priorité. D'emblée, la question posée par les Pharisiens place Jésus au cœur des débats sur le divorce qui opposaient alors l'école de Hillel et l'école de Shammai : « Est-il permis de renvoyer sa femme pour n'importe quel motif ? » Sommé de prendre parti entre les deux rivaux, le Christ s'élève au-dessus des discussions d'école, au-dessus des Maîtres qui prétendent interpréter la Loi, il en appelle aux desseins du Créateur, et cite l'Écriture pour les expliquer : Si l'homme a été créé mâle et femelle, c'est en vue de l'unité du couple : « Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ». Le piège se déclenche alors. Aux textes avancés par Jésus, les Pharisiens opposent d'autres textes, tirés de la même Écriture, et inspirés par Dieu comme les premiers : « Pourquoi donc, objectent-ils, Moïse a-t-il pres-

crit de donner un billet de divorce et de répudier ? » Le Christ ramène à sa portée véritable la décision de Moïse : elle n'est qu'une permission concédée à la dureté des cœurs, mais cette condescendance n'a jamais changé l'idéal primitif, poursuivi par le Créateur : « *C'est pourquoi je vous déclare, conclut-il, que celui qui répudie sa femme, — sauf en cas de faux mariage (porneia) — et en épouse une autre commet l'adultère.* »

Quels que soient les arguments que l'on puisse avancer en faveur de l'antériorité de l'un ou de l'autre récit, l'indissolubilité du mariage est aussi nettement affirmée dans l'un que dans l'autre. Elle est, pour Jésus, l'intention même du Créateur : s'il a fait les sexes différents, c'est pour qu'ils trouvent leur unité dans le mariage. Unité plus étroite que la parenté naturelle la plus proche, si bien que le texte de la Genèse va jusqu'à déclarer : « *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux deviendront une seule chair.* » Les liens du sang, qui pourtant sont indissolubles, doivent céder devant d'autres liens ; l'homme et la femme qu'ils unissent cessent d'être deux pour ne plus former qu'une seule chair, qu'un seul corps (cf. I Cor., 6,16). Comment donc serait-il loisible à une créature de disjoindre ce que Dieu a uni ? Comment même la permission du divorce, arrachée provisoirement à Moïse par le bas niveau des mœurs, et intervenue si longtemps après, aurait-elle effet sur l'intention divine manifestée dans l'action créatrice ?

Jésus ne peut que conclure en interdisant catégoriquement la répudiation et en ramenant le mariage à son idéal premier. Selon la volonté de Dieu, le divorce ne peut rien changer à la situation des époux ; le lien conjugal demeure, et la femme renvoyée reste la seule épouse légitime ; aussi le mari qui répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère à l'égard de la première.

Cette formule est suivie dans Marc d'une formule parallèle relative à la femme qui divorce : « *Et si la femme répudie son mari et en épouse un autre, elle commet l'adultère.* »

Il n'est pas nécessaire, comme l'ont fait certains exégètes, d'en attribuer la responsabilité à l'Évangéliste, qui aurait voulu viser ses lecteurs gréco-romains ; sans doute la Loi juive ne reconnaissait pas à la femme le droit de répudiation, mais certains juifs hellénisés avaient pris les coutumes païennes, quelques contrats de mariage accordaient le droit de divorcer aux deux conjoints, et la législation prévoyait des cas où la femme pouvait réclamer le divorce et le faire imposer à son mari par le tribunal ; rien n'empêche enfin que Jésus ait fait allusion devant ses disciples à ce qu'ils pouvaient connaître des mœurs des gentils habitant en Palestine, ou même au cas fameux d'Hérodiade, quittant son mari pour épouser son beau-frère.

Une autre leçon, intéressante, qui se lit dans les plus excellents manuscrits, fait d'ailleurs de ce verset, non pas un parallèle, mais la continuation du verset précédent : après avoir condamné comme adultère l'homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre, Jésus ajouterait : « *et si (la femme répudiée), après avoir quitté son mari, épouse un autre homme, elle commet l'adultère* ». Bien que renvoyée et lésée dans ses droits, elle n'a pas plus de prérogatives que son mari coupable et le mariage lui est interdit comme à lui, preuve péremptoire que les liens demeurent, indissolubles.

Dans cette discussion avec les Pharisiens, Jésus complète et enrichit l'enseignement du Sermon sur la montagne. Si la Loi autorise le divorce, ce n'est qu'une permission temporaire concédée par Moïse à un peuple à la nuque raide. Pour retrouver la vraie pensée du Législateur, il faut recourir au récit de la création, contenu dans les premières pages de la Genèse. C'est à cet absolu que Jésus ramène ses disciples en interdisant le divorce et en refaisant du mariage une union indissoluble.

4) *Le rappel du précepte par Saint Paul, 1 Cor. 7, 10-11.*

Ce commandement du Seigneur, Paul eut à le rappeler à la jeune communauté de Corinthe. Les Corinthiens lui

avaient posé diverses questions par écrit, notamment sur le mariage et le célibat. Il n'en faudrait pas conclure qu'ils ignoraient le précepte évangélique, mais on comprendra facilement que, dans cette chrétienté formée d'éléments si divers, des problèmes aient pu se poser à l'esprit subtil et chicanier de ces grecs nouveaux convertis : il y avait là « des juifs, qui avaient eu autrefois la faculté légale de renvoyer leurs femmes ; des païens, chez qui chacun des époux pouvait naguère prendre l'initiative du divorce ; des esclaves, dont l'union n'était pas garantie par la loi ; des couples, où l'une des deux parties était de condition servile, et entre qui le lien n'était pas légalement bien solide. » (Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, p. 164).

L'Apôtre ne fait aucune distinction entre ces groupes raciaux et sociaux : pour lui, les mêmes règles doivent s'appliquer aux uns comme aux autres. Il distingue seulement le cas des mariages entre deux chrétiens et celui des mariages où l'un des conjoints seulement est chrétien. Nous aurons à examiner ce second cas plus tard.

Quant au premier, c'est-à-dire si les deux époux sont baptisés, Paul répète dans toute sa rigueur le précepte du Christ : « *A ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari, — en cas de séparation, qu'elle reste sans homme, ou qu'elle se réconcilie avec son mari, — et que le mari ne renvoie pas sa femme.* »

C'est là un commandement qui vient directement du Seigneur. Si haute qu'elle soit, Paul ne décide pas en vertu de son autorité d'Apôtre, il ne fait que redire sur ce point le précepte de Jésus. A propos des mariages entre chrétien et non chrétien au contraire, il écrit plus loin en son nom personnel : « Je dis, moi, et non le Seigneur... » (v. 12) ; puis, à propos des vierges : « Quant aux vierges, je n'ai pas d'ordre du Seigneur à leur donner, mais je leur donne un avis » (v. 25), et enfin, à propos des veuves : « elle sera plus heureuse, à mon avis, si elle reste comme elle est. Je crois avoir, moi aussi, l'Esprit de Dieu », (v. 40).

L'indissolubilité du mariage est donc absolue, car la sentence de Paul est aussi catégorique que les textes de Marc et de Luc et ceux de Matthieu bien interprétés. L'homme et la femme sont mis sur un pied d'égalité : le mari n'a pas plus le droit de répudier son épouse que la femme n'a celui de quitter son mari. Ils sont liés ensemble et ils doivent vivre ensemble. Le mariage n'est pas qu'un expédient contre la concupiscence : il noue des liens qui ne peuvent être rompus ; il exige la cohabitation.

Il peut arriver cependant que l'un des conjoints se sépare. Même s'il a des raisons légitimes de le faire, le lien conjugal n'en demeure pas moins ; ni l'un ni l'autre n'a la faculté de se remarier, qu'ils se réconcilient, sinon qu'ils restent seuls. La séparation, temporaire ou définitive, n'est donc pas la rupture du mariage ; les liens engagés persistent, et c'est pourquoi une seconde union est formellement interdite.

Telle est, d'après le commandement du Seigneur, la loi qui régit le mariage d'un chrétien avec une chrétienne. Paul ne fait que reprendre le précepte qu'il a reçu de la tradition et qu'il a pu trouver dans les recueils de Discours, antérieurs à nos Evangiles. Tous les textes sont d'accord : s'opposant à la législation juive aussi bien qu'aux droits païens, Jésus considère que le divorce est contraire à la volonté première du Créateur et, parce qu'il veut pour ses disciples une justice parfaite absolument conforme à cette volonté, il rend à leur union l'indissolubilité intangible qui fut, dès l'origine, dans les desseins de Dieu.

II. LES PRINCIPES DE SAINT PAUL

L'enseignement de saint Paul n'est jamais systématique comme celui d'un manuel de théologie. Nous l'avons vu, à l'instant, se contenter de rappeler le précepte du Seigneur sur le mariage indissoluble, sans y ajouter aucun commentaire. Il est possible cependant de recueillir dans ses Epîtres certaines indications qui viennent éclairer ce commandement et comme des principes qui le corroborent.

1) *Par le mariage, chacun des deux époux a droit sur le corps de son conjoint, I Cor., 7, 2-5.*

Sans doute, existaient-ils déjà à Corinthe, comme il s'en est rencontré tout au long de l'histoire de l'Eglise, des groupes d'ascètes qui auraient voulu obliger les fidèles à la chasteté parfaite, en leur interdisant soit de se marier, soit d'user des droits d'un mariage déjà contracté. Paul répond qu'il est beau évidemment pour l'homme de garder la continence absolue, mais qu'à cause du dérèglement des mœurs, le mariage est non seulement légitime, mais encore utile : « que chacun possède sa femme à lui, et que chaque femme possède son propre mari. » C'est une exhortation adressée à tous ceux qui n'ont pas, comme lui-même, reçu de Dieu la vocation du célibat.

Le mariage, que l'Apôtre leur recommande, est donc strictement monogamique, et il confère à chacun des deux époux des droits sur le corps de son conjoint. Encore une fois, l'homme et la femme y sont traités avec égalité ; il n'y a pas de privilège pour le premier, comme dans la plupart des civilisations anciennes (polygamie, concubinage avec des esclaves ou des servantes). L'acte conjugal est non une faveur que l'on concéderait, mais une dette (opheilê) que l'on paie (apoditotô) : « *Que le mari rende à la femme ce qui est dû, et pareillement la femme à son mari. La femme n'a pas pouvoir sur son propre corps, c'est le mari ; le mari non plus n'a pas pouvoir sur son propre corps, c'est la femme.* »

Puisqu'il s'agit d'une dette égale de part et d'autre et qu'aucun des deux époux ne peut à son gré disposer de son propre corps, la justice exige qu'aucune des deux parties ne prive l'autre de son droit en se refusant à elle. Le mariage les a liés l'un à l'autre, aucun ne peut décider séparément même en vue de son propre progrès spirituel, il faut un accord mutuel pour qu'ils se privent l'un de l'autre, et pour un temps. « Ne vous refusez pas l'un à l'autre, à moins que ce ne soit d'un commun accord et momentanément. »

ment, afin de vaquer à la prière, puis retournez ensemble, pour que Satan ne vous tente pas du fait de votre peine à garder la continence » (verset 5).

Le mariage est donc « une certaine aliénation de son propre corps » (Allo) ; celui qui se marie perd le droit de disposer de son corps comme il l'entend et donne ce droit à son conjoint. L'accord des deux époux devient dès lors nécessaire pour que cessent, même temporairement, leurs rapports conjugaux. Le divorce, avec la possibilité d'un nouveau mariage, serait la négation même de ce droit, que chacun possède sur le corps de son conjoint.

Mais peut-être pourrait-on dire qu'il est loisible aux deux époux de tomber d'accord pour renoncer définitivement à ce droit mutuel et se redonner à chacun la libre disposition de soi-même en vue d'un nouveau mariage ? L'Apôtre exclut cette possibilité par son deuxième principe.

2) *Le lien conjugal n'est rompu que par la mort, I Cor. 7, 39 ; Rom., 7, 2-3.*

Nous avons déjà vu que la femme qui se sépare de son mari ne peut pas contracter un autre mariage ; il faut qu'elle reste sans homme ou qu'elle se réconcilie avec son mari, I Cor. 7, 11, preuve que les droits du mariage sont inaliénables et que le lien conjugal demeure jusque dans la séparation.

Seule, la mort de l'un des conjoints peut le briser et permettre des secondes noces : « *La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il est vivant ; mais s'il vient à mourir, elle est libre de se marier à qui elle veut, pourvu que ce soit dans le Seigneur* », I Cor., 7, 39.

L'union de l'homme et de la femme n'est donc établie que pour les besoins terrestres ; le mariage est un engagement réciproque qui exige deux parties contractantes, la mort de l'une fait cesser le contrat en redonnant à l'autre le pouvoir de disposer d'elle-même, mais rien d'autre que la mort ne peut détruire ce lien, et l'époux infidèle manque

à la justice autant qu'à la chasteté en devenant adultère : « *La femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il est vivant ; mais si le mari meurt, elle est dégagée de cette loi qui la liait à son mari. Si donc, du vivant de son mari, elle s'unit à un autre homme, elle sera qualifiée d'adultère ; tandis que, si son mari meurt, elle est libre à l'égard de sa loi, de sorte qu'elle peut s'unir à un autre homme sans être adultère* » Rom., 7, 2-3.

Tous ces textes pourraient faire penser que l'Apôtre n'a du mariage qu'une conception contractuelle, et qu'il ne l'envisage que comme une institution qui limite la liberté des conjoints (Rom., 7, 3 ; I Cor., 7, 39), qui les « lie » (Rom., 7, 2 ; I Cor. 7, 39) et les « asservit » (I Cor. 7, 15). Pour lui, cet aspect existe, indéniablement (cf. I Cor. 7, 32-35) ; mais il en recouvre un autre, plus intérieur et plus mystérieux.

3) *Le mariage des chrétiens symbolise l'union du Christ et de l'Eglise, Eph., 5, 22-23.*

L'union de l'homme et de la femme, telle qu'elle fut instituée à l'origine et telle qu'elle est décrite dans le récit de la Genèse, est en effet un « mystère » : ce don mutuel des deux époux, qui abandonnent leurs familles pour s'attacher l'un à l'autre et ne plus constituer ensemble qu'une chair, renferme un sens caché et sublime, il signifie l'union du Christ et de l'Eglise.

Si la grandeur du mariage lui vient de ce symbole, c'est de lui aussi que découlent les vertus conjugales. « Les femmes doivent être soumises à leurs maris comme au Seigneur... les maris doivent aimer leurs femmes comme le Christ a aimé l'Eglise, d'un amour qui est allé jusqu'à la mort. »

Sans doute, le texte ne dit rien d'explicite sur l'indissolubilité. Cependant les versets de la Genèse qui sont rappelés ici sont les mêmes qui avaient servi à Jésus dans sa discussion avec les Pharisiens pour interdire absolument

le divorce. De plus, comment l'apôtre oserait-il dire que la femme est comme le corps de l'homme, v. 28, à la manière dont l'Eglise est le corps du Christ, v. 29-30, si l'homme avait la faculté de renvoyer sa femme ? Comment parlerait-il d'un amour jusqu'à la mort, si les deux époux ne s'appartenaient pas pour jamais l'un à l'autre ? Comment surtout une union passagère et qui pourrait se rompre au gré des circonstances et des volontés serait-elle en mesure de représenter l'union irréfragable du Christ et de son Eglise ? Pour être un signe qui parle, il faut qu'elle reproduise les qualités essentielles de cette union qu'elle signifie, sa sainteté et son indissoluble unité.

Enfin, c'est parce que l'indissolubilité est exigée du mariage chrétien en vertu de ce symbolisme qu'on peut expliquer, semble-t-il, l'exception connue sous le nom de « privilège paulin ».

4) *Le privilège paulin, I Cor., 7, 12-16.*

Après avoir traité, dans sa première lettre aux Corinthiens, de ceux qui ne sont pas mariés et des veuves, I Cor., 7, 8-9, puis de ceux qui sont mariés, v. 10-11, l'Apôtre envisage le cas « des autres », et la suite de son texte montre qu'il s'agit de ceux qui ne sont devenus croyants qu'après leur mariage, tandis que leur conjoint demeurait infidèle. La formule qu'il emploie paraît insinuer qu'il regarde cette union comme un état intermédiaire entre le célibat et le mariage chrétien de deux baptisés ; ceux qui sont mariés ainsi sont « les autres ».

Il faut préciser qu'il n'est pas question dans ces versets de « mariages mixtes » à contracter dans l'avenir. Paul en effet les interdit : il faut se marier « dans le Seigneur », ordonne-t-il au v. 39, c'est-à-dire avec quelqu'un qui professe le christianisme. Il s'agit donc ici d'un état de fait déjà existant : l'Apôtre n'écrit pas : « si un frère épouse une femme non-croyante... », mais bien : « si un frère a une femme non-croyante... »

Le Christ, on le comprend, n'avait pas abordé ce pro-

blème, mais il devait se poser très vite dans nombre de communautés ; peut-être les Corinthiens l'avaient-ils eux-mêmes soulevé dans leur lettre. L'Apôtre tranche donc le cas, en soulignant bien que sa solution n'émane pas du Seigneur, mais de lui-même : « Quant aux autres, je dis, moi, non pas le Seigneur... » C'est donc Paul qui parle, et sa parole est inspirée, engageant son autorité d'Apôtre et sa prudence éclairée par l'Esprit-Saint.

On devine que l'accession de l'un des époux à la foi a dû provoquer des difficultés dans cette union : le conjoint païen se heurtait dans ses rapports conjugaux à la morale de l'Évangile, il lui fallait respecter les proscriptions alimentaires de l'autre, le laisser aller aux réunions de prière et de culte ; c'étaient, en face l'une de l'autre, deux conceptions de la vie qui, continuellement, s'affrontaient.

Malgré toutes les limitations apportées par la foi nouvelle aux libertés antérieures, la femme ou le mari non-croyant pouvait consentir à continuer la cohabitation avec le conjoint devenu chrétien. Dans ce cas d'un « accord mutuel », l'Apôtre dit au fidèle de ne pas répudier l'époux demeuré païen : « si un frère a une femme non-croyante et qu'elle consente à cohabiter avec lui, qu'il ne la renvoie pas ; et si une femme a un mari non-croyant et qu'il consente à cohabiter avec elle, qu'elle ne le renvoie pas. »

Mais précisément parce qu'il s'agit d'une de ses ordonnances, et non d'un commandement du Seigneur, Paul éprouve le besoin de le justifier, et il explique ainsi sa solution : « Le mari non-croyant est sanctifié dans sa femme, et la femme non-croyante est sanctifiée dans le frère. » La préposition « dans » doit ici garder toute sa force. Comme au chapitre précédent, le principe se trouve encore dans le verset de la Genèse : « Les deux deviendront une seule chair ». Mais tandis que l'union avec une prostituée réduit l'homme à n'être plus qu'un seul corps avec elle (I Cor., 6, 15-17), le mariage avec un fidèle du Christ « christianise » l'époux non-croyant et l'engage sur le chemin de la rédemption.

Sans doute, celui-ci n'est-il pas dispensé pour autant de faire le pas décisif, la sainteté qu'il acquiert n'est pas intérieure et son salut n'est pas assuré (v. 16). Mais, pour rendre compte pleinement du texte, il faut admettre, sans pouvoir préciser davantage, une sorte de consécration du conjoint païen par ses relations avec son époux chrétien. Non seulement en soumettant ses actes à la morale évangélique, il fait un pas vers le Christianisme, mais, par sa communauté avec un fidèle, il entre d'une certaine manière dans le cercle d'action de l'Eglise, il est pour ainsi dire incorporé par lui dans le peuple de Dieu. Son union avec un chrétien exerce sur lui une action sanctifiante.

Pour appuyer cette première assertion, Paul continue : « S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, or ils sont saints. » Le baptême manifestement n'est pas ici dans la perspective, sans quoi l'argument de l'Apôtre se retournerait contre lui. Il faut donc conclure que les enfants nés de mariage entre chrétiens et non-chrétiens étaient considérés par l'Eglise comme lui appartenant, comme faisant indirectement partie du peuple de Dieu par l'intermédiaire du parent fidèle.

Ce qui vaut pour les enfants et paraît admis sans conteste vaut pareillement, au dire de Paul, pour le conjoint non-croyant. Loin de perdre sa sainteté en continuant de vivre avec un infidèle, l'époux chrétien sanctifie son conjoint. Leur union sanctifiante doit donc être considérée comme sainte, et c'est pourquoi il ne faut pas rompre de tels mariages.

Paul, toutefois, prévoit une exception, le cas où, devant les exigences chrétiennes, la partie infidèle refuserait de continuer la cohabitation et prendrait l'initiative de se séparer : « Si le non-croyant se sépare, qu'il se sépare », décide alors l'Apôtre, et il ajoute : « Le frère ou la sœur ne sont pas esclaves en de telles conditions ». Donc, d'une part, aucune obligation pour l'époux chrétien de chercher à empêcher le divorce, d'autre part, reprise de sa liberté et faculté de contracter un nouveau mariage.

La raison de cette attitude est donnée ensuite : c'est à la paix que Dieu a appelé les siens, et l'époux fidèle ne peut avoir aucune certitude d'amener à la vraie foi et au salut son conjoint demeuré non-croyant.

Cette exception ne laisse pas d'être embarrassante : pourquoi le consentement de l'infidèle parvient-il, dans le premier cas, à rendre le mariage sanctifiant, et pourquoi, dans le second, son refus permet-il de le rompre ? On peut croire que l'Apôtre a voulu respecter le caractère du contrat conclu au temps de l'infidélité : aucun des deux époux évidemment n'avait alors songé à se lier pour toujours. L'un d'eux passant au Christianisme et imposant au ménage des exigences nouvelles, l'autre avait de nouveau à choisir et, s'il voulait reprendre sa liberté, l'époux chrétien reprenait également la sienne, conformément aux droits en usage. Sans doute aussi faut-il penser que l'Apôtre n'attribue pas à ce mariage mixte la même fermeté qu'au mariage entre deux chrétiens, parce qu'il n'y voit pas la totale représentation de l'union du Christ avec son Eglise. Il lui manquerait cette réalité dernière qui consacre l'union de l'homme et de la femme, et, parce qu'il ne serait pas symbole parfait, Paul n'exigerait pas de lui l'indissolubilité absolue qu'il réclame partout ailleurs. Quelle que soit l'explication, c'est là un fait, sur lequel on s'est appuyé de bonne heure pour prononcer, dans les mêmes conditions, l'annulation du mariage d'un converti.

..*

Ce qui apparaît au terme de cette étude sur le Nouveau Testament, c'est la continuité qui relie les principes de l'Apôtre au commandement du Maître. En réclamant l'indissolubilité du mariage, Jésus s'élevait contre la législation mosaïque et exigeait de ses disciples une hauteur de vue qui ne devait plus comporter de demi-mesures ni s'accommoder aux circonstances ; en les ramenant à l'idéal

primitif, il les entraînait vers cet Absolu qui était la pensée même de Dieu et s'inscrivait dans son action créatrice. A la lumière de la connaissance qu'il avait reçue du « mystère du Christ », Paul ne fit que marcher dans la même ligne : l'institution initiale lui apparut elle-même comme un « mystère » à l'intérieur du Mystère total. Don de Dieu aux hommes, le mariage chrétien devenait en outre un « signe sacré », et, à ce double titre, il se devait d'être indissoluble, pour répondre au plan du Créateur et signifier par un amour indéfectible l'inséparable union du Christ et de son Eglise.

M.-F. BERROUARD, O. P.

BIBLIOGRAPHIE

Outre les multiples commentaires du N. T., et les articles de Dictionnaires, * R. H. CHARLES, *The teaching of the New Testament on Divorce*, London, 1921 ; J. BONSIRVEN, *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1928 ; * P. H. MENOUD, *Mariage et célibat selon saint Paul* (dans *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1951, I, pp. 21-34).