

La répudiation dans le Nouveau Testament

*Quelques textes des évangiles et des épîtres se sont imposés comme références obligées de tout débat chrétien sur le divorce ou le remariage après séparation. Ces textes ont été interprétés différemment dans les diverses traditions ecclésiales, ils ne sont apparemment pas des absolus : le refus de la répudiation y est entendu comme exemple d'une démarche prophétique libre de Jésus à l'égard de la Loi et de son exégèse intéressée. La discipline actuelle de l'Eglise catholique se présente comme une loi, elle est comprise comme un absolu. La prise de distance de Jésus à l'égard de la Loi juive n'invite-t-elle pas à se démarquer de l'intransigeance catholique ?**

LA tâche demandée à l'exégète est, d'une part, de reconstituer les sens possibles du texte biblique grâce aux apports de la philologie, de la connaissance du milieu ; d'autre part, d'interroger cet écrit en fonction d'une problématique actuelle, éventuellement étrangère au texte de référence. Tenir ces deux bouts constitue l'enjeu même de l'exégèse, mais en constitue aussi les risques et les incertitudes. L'enjeu, en l'occurrence, est important : on sait comment l'argument scripturaire est parfois invoqué, de manière apodictique, sans aucun examen critique ni global pour justifier telle ou telle attitude.

(*) Cet article est repris du dossier, **Ces chrétiens qui sont divorcés et remariés**, édité par le Centre Dominicain de Froidmont (1330 Rixensart, Belgique).

Cinq péripécopes néotestamentaires sont citées traditionnellement parce qu'elles parlent explicitement de divorce, de remariage : nous relirons ces textes pour voir ce qu'ils disent dans la lettre, mais aussi comment nous pourrions les recevoir actuellement. Une première question est de savoir si ces textes parlent de remariage et de divorce, si c'est vraiment leur sujet. Ensuite, la question pastorale du remariage des divorcés ne pourra sans doute pas se limiter seulement à ces textes qui parlent explicitement de divorce et de remariage, mais devra s'élargir à tous ceux qui abordent la loi nouvelle du Christ et ses implications¹.

I

Marc 10, 1-12

« Partant de là, Jésus va dans le territoire de Judée au-delà du Jourdain ».

Les césures géographiques sont habituellement des césures dans la logique du texte. Cela veut dire que nous passons à un autre sujet.

Jésus va dans le territoire de Judée, – on sait aussi que la géographie n'est jamais simplement de la topographie, mais une géographie théologique – et, en effet, nous nous situons entre la deuxième et la troisième annonce de la passion. Nous avons quitté la Galilée et nous nous dirigeons vers l'endroit de la confrontation, de la passion. Ainsi, le contexte géographique cadre avec le contexte théologique. Nous sommes encore « au-delà du Jourdain », donc pas à Jérusalem même.

« De nouveau les foules se rassemblent autour de lui et il les enseignait une fois de plus selon son habitude ».

Suivant les publics auxquels une parole est adressée, on peut en supposer le statut : une parole qui est dite aux disciples seulement à un autre statut – on le verra dans ce texte-ci –, qu'une parole dite à

1. Une référence de base est l'article de Mgr Albert DESCAMPS, « Les textes évangéliques sur le mariage », *Revue Théologique de Louvain* (9-1978, pp. 259-286 et 11-1980, pp. 5-50) ; réédité dans *Jésus et l'Eglise* (Louvain, Peeters, 1987, pp. 510-583). On y trouvera une bibliographie abondante.

tout le monde, ou adressée uniquement à d'autres groupes ou personnes. Nous nous trouvons ici dans une situation d'instruction aux foules.

« Des pharisiens s'avancèrent et pour lui tendre un piège, ils lui demandaient s'il est permis à un homme de répudier sa femme ».

Ce verset livre un troisième élément d'information, dense et précis : nous passons dans un cadre de controverse avec les pharisiens. La controverse est un genre littéraire très précis, surtout chez Marc : entre la parabole, le miracle, le discours aux foules et la controverse, le statut de la parole est différent. En l'occurrence, cela introduit un genre littéraire qui est proche de la *halakha* : dans le judaïsme, elle est la concrétisation actualisée de la loi. Il suffit de lire dans la Mishna essentiellement – on en trouve aussi, bien sûr, dans le Talmud – des parties *halakhiques* pour se rendre compte que le genre de controverse que nous trouvons dans les évangiles en est tout à fait proche. Il s'agit de questions posées à quelqu'un qui est considéré comme maître. On y fait éventuellement appel à différentes autorités (« un tel a dit ça, un tel autre a dit ceci... »). Ce genre littéraire était déjà connu et courant à l'époque des évangiles (même si la Mishna a été écrite plus tard, il s'agissait d'une tradition orale bien implantée à l'époque du Christ). Ce texte relèverait donc de la *halakha*, de cette implication concrète et actualisée de la loi.

La question est : est-il permis de répudier ? Elle se réfère à un concept juridique familier dans le judaïsme à l'époque de Jésus, celui de la répudiation.

Rappelons brièvement ce que l'on sait sur ce sujet dans le judaïsme ancien. Premier élément : le mari peut répudier sa femme. Au sujet du motif (pour une faute grave seulement ou pour une faute de la part de la femme uniquement ?) il y a eu discussion tout au long des siècles. D'ailleurs, dans la version de Matthieu, nous retrouvons la clause telle quelle : « pour n'importe quel motif ». Ce n'est pas le cas chez Marc. On connaît les deux grandes écoles à l'époque du Christ : l'école de Shamaï et celle de Hillel, l'une étant plus sévère, l'autre plus tolérante, plus large. La formalité de la répudiation était simple : il suffisait au mari de faire une déclaration contraire à celle qu'il avait conclue lors de son mariage ; il devait éventuellement le faire devant témoin. Cette lettre de répudiation était très importante

parce qu'elle permettait à la femme de se remarier. Sinon, elle aurait pu être considérée comme une prostituée, avec la part d'infamie qui était liée à cette situation. On croit savoir aussi que, en fait, à l'époque du Christ en tout cas, la répudiation n'était pas une pratique très répandue. Les femmes pouvaient-elles demander le divorce ? En principe, non ; mais en fait, on a constaté, dans les manuscrits araméens à Eléphantine (implantation juive en Egypte), que cette pratique existait : la femme pouvait demander le divorce sous certaines conditions. Il est probable qu'il y ait eu également des conditions pécuniaires : la femme pouvait repartir avec sa dot quand elle était répudiée par son mari.

Une autre donnée de contexte culturel intervient à propos des évangiles. Il s'agit des coutumes de divorce et de remariage dans le contexte hellénistique, par rapport auxquelles saint Paul eut à se situer. On sait à ce propos que le divorce par consentement mutuel était la règle. On sait aussi que le mari *devait* divorcer quand la femme était coupable d'adultère. Sinon, le mari *pouvait* divorcer pour toute autre raison, à condition de passer devant un tribunal, avec indemnité éventuelle suivant la faute imputable au conjoint ; et, bien sûr, sans indemnité en cas de faute grave de la part de la femme. Les fautes graves étaient : l'adultère, l'empoisonnement, le vol domestique et la supposition d'enfants. On sait encore que la femme pouvait répudier son mari, dans certaines circonstances : en tout cas, si sa vie, sa santé ou les mœurs, étaient en danger.

Par rapport à ce contexte, la question, telle qu'elle est posée en Marc : « Est-il permis ou non de répudier sa femme ? », a une réponse évidente, connue de tout le monde puisqu'elle se trouve en *Deutéronome* 24, 1-4. Il est donc clair que ce n'est pas une vraie question. Cela veut dire qu'elle suppose connu, de la part des pharisiens qui la posent, le radicalisme de Jésus. Elle ne se comprend que sur ce fond-là ; c'est là qu'elle deviendra un piège. Au verset 3, Jésus leur répond : « Qu'est-ce que Moïse vous a prescrit ? ». Il est intéressant de constater que Jésus ne se réfère pas aux arguments rabbiniques, comme cela aurait pu être le cas dans le cadre d'une controverse halakhique : il était normal de citer l'autorité d'une école ou d'une autre. Ici, il se réfère directement à la Loi : « Qu'est-ce que Moïse vous a prescrit ? », alors que la question était : « Qu'est-ce qui est permis ? ». Comme d'habitude, il ne répond pas aux questions telles qu'elles sont posées.

D'une part, il se réfère à la Loi et non pas à la *halakha*, d'autre part, il passe du *permis* au *prescrit*.

« *Ils dirent : ' Moïse a permis '... ».*

Ils reviennent à leur logique à eux, et on voit bien qu'il y a là un dialogue de sourds. Moïse a permis d'écrire un certificat de répudiation et de renvoyer sa femme : en effet, le libellé de répudiation était très important puisqu'il libérait les deux parties.

« *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse a écrit ce commandement. Mais au commencement du monde, Dieu les fit mâle et femelle. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une chair, ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair ».*

Nous voyons là que Jésus refuse une *halakha* qui fausse l'intention de Dieu ; il se réfère, non plus à la Loi, mais à quelque chose qui est présenté comme un argument encore supérieur : l'ordre de la création. Il déplace ainsi constamment la question. On est parti d'un comportement concret ; on est passé à la Loi ; on en est à l'ordre de la création. La référence est une citation composée de *Genèse* 1, 27 et 2, 24, des deux récits de création qui sont indépendants (leur composition est ici tout à fait artificielle ; mais on ne peut aborder les problèmes de rédaction posés par ce verset et le rapport entre ces deux textes). Il est clair que l'intention est de se référer au couple humain idéal, suivant une théologie qui est toujours la théologie juive du mariage. Selon celle-ci, l'union parfaite des deux époux recrée l'humain, l'Adam initial. L'union de l'homme et de la femme est considérée comme reflet de l'unicité divine. C'est à quelque chose de cet ordre que Jésus se réfère ici en citant ces versets.

« *Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni ».*

La conclusion du raisonnement se présente sous la forme d'une sentence, qui n'est pas seulement une sagesse populaire où on ne fait qu'explicitement ce qui se vit. Il s'agit d'une prescription (*entolè*, en grec). Le sens profond de la prescription – là on toucherait un noyau éthique – est, me semble-t-il, qu'il y a quelque chose qui échappe à l'homme dans ce qu'il a de plus intime ; il doit accepter que sa plus grande intimité ne lui appartient pas, le dépasse, lui échappe. Elle relève, en quelque sorte, de Dieu.

« *A la maison, les disciples l'interrogeaient de nouveau sur ce sujet* ».

Le fait que l'on change de cadre et d'auditoire signifie une rupture logique très importante. Ce qui va suivre serait une leçon particulière, visant le milieu propre des disciples, l'*ecclesia*.

« *Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre, il est adultère à l'égard de la première. Et si une femme répudie son mari et en épouse un autre, elle est adultère* ».

Ici, on retombe dans le genre littéraire de la *halakha*, celui de la question de départ. Entre cette question du début et la réponse finale, nous avons une digression qui se situait à un tout autre niveau. La progression entre les deux est plus ou moins celle-ci : au verset 2, une question était posée dans le cadre de la *halakha* juive ; la portée des versets 3 et 5 était l'insuffisance de la référence à la Loi ; aux versets 6 et 9, nous avons la référence à l'ordre de la création ; au verset 11 se trouve exposée la discipline proposée par Jésus pour la communauté de son époque. Le premier cas cité correspondrait *plutôt* à la coutume juive, tandis que le deuxième cas ferait sans doute *plutôt* allusion à la coutume helléno-romaine.

Par son contexte littéraire, cette péricope se situerait en un point central de tout un développement délimitable entre le chapitre 9, 33 et le chapitre 10, 31, dont le thème serait « l'accès au Royaume de Dieu ». Notre controverse n'y interviendrait que comme appel à dépasser le seul niveau halakhique et à considérer l'idéal à atteindre.

II

Matthieu 19, 1-12

« *Or, quand Jésus eut achevé ces instructions, il partit de la Galilée et vint dans le territoire de la Judée au-delà du Jourdain* ».

On retrouve à peu près le même cadre qu'en Marc. Il est question de « foule », mais qui est objet de guérison, non d'instruction : c'est plutôt l'effet salvifique de la Parole qui est souligné.

LA RÉPUDIATION DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

« Des pharisiens s'avancèrent vers lui et lui dirent pour lui tendre un piège : est-il permis de répudier sa femme pour n'importe quel motif ? »

L'expression « pour n'importe quel motif » ne se trouvait pas dans la version de Marc. Nous sommes à nouveau dans le type de controverse de la *halakha* juive.

Il répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créateur, au commencement, les fit mâle et femelle et qu'il a dit : « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme et les deux ne feront qu'une seule chair. Ainsi ils ne sont plus deux, mais une seule chair ».

Dans sa réponse, Jésus se réfère immédiatement à l'argument de l'ordre de la création, comme en Marc. « Que l'homme donc ne sépare pas ce que Dieu a uni » : la conclusion au niveau de la prescription est également la même.

Les pharisiens reprennent la parole, ils lui disent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de délivrer un certificat de répudiation quand... ? »

L'argument mis en premier par Marc est mis ici en second, et ce sont les pharisiens qui réintroduisent la référence à la Loi. Le fait d'insister sur le libellé de divorce est très compréhensible, étant donné la coutume.

Il leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis de répudier vos femmes, mais au commencement, il n'en était pas ainsi ».

Il rétorque, comme en Marc, en invoquant la « sclérocardia » comme explication à l'insuffisance de la Loi de Moïse.

« Je vous le dis : si quelqu'un répudie sa femme – sauf en cas d'union illégale – et en épouse une autre, il est adultère ».

Voyons d'un peu plus près les problèmes philologiques posés par cette expression « sauf en cas d'union illégale » (en grec, *mè épi porneia*, sauf fornication). Il s'agit d'un mot relativement rare dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On ne sait donc pas exactement quelle en est la portée. « *Porneia* », en grec profane, signifie : acte d'inconduite en matière conjugale, ou relation charnelle hors mariage, ou simplement, relation impudique. Dans ce cas, on pourrait paraphraser

le verset comme suit : si quelqu'un répudie sa femme même légalement (selon les coutumes juives), mais pour un motif autre que la fornication, et qu'il se remarie, il est adultère. A noter, à propos du remariage selon les coutumes juives à l'époque des évangélistes, que le remariage du mari était permis en cas d'inconduite de la femme, la femme adultère étant légalement morte. Mais dans le vocabulaire chrétien, il est possible que *porneia* soit l'équivalent du *zenût* hébreu, terme technique pour signifier une union interdite par la loi. D'où la traduction ici : « union illégale », c'est-à-dire non conforme à la loi juive et donc nulle et non avenue de toute façon ; dans ce cas, le remariage n'est pas adultère.

Le contexte littéraire de Matthieu 19 est situé à nouveau entre la deuxième et troisième annonce de la passion et il s'agit aussi de la problématique de l'accès au Royaume de Dieu. Cela apparaît typiquement dans les versets 10 et 12 qui suivent : l'argument « en vue du Royaume des cieux » intervient dans un contexte de choix entre l'état de marié ou l'état d'eunuque, ce qui est proprement impensable en judaïsme. Le mariage dans les coutumes juives n'est pas un choix, il est une évidence : il n'est pas question de ne pas se marier. Ici, le mariage est présenté comme un choix et il doit être un choix pour le Royaume. On retrouvera cet argument chez Paul.

III

Matthieu 5,31-32 et Luc 16,18

« Il a été dit : « si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui remette un certificat de répudiation » ; et moi je vous dis : « quiconque répudie sa femme, sauf en cas d'union illégale, la pousse à l'adultère. Si quelqu'un épouse une répudiée, il est adultère ».

On retrouve ce principe supérieur, explicite en Matthieu 19, suivant lequel la fidélité à Dieu suppose de vivre, entre humains, à l'image de la fidélité de Dieu.

Le verset ne peut être interprété isolément. Il faut se rappeler que c'est le chapitre des béatitudes, dont l'objet global est la question d'une Loi nouvelle. La nouveauté tient essentiellement à la manière d'accomplir la Loi, elle tient à la *justice* : « Si votre *justice* ne dépasse

pas celle des pharisiens »... (v. 17-19). Cette prescription (v.31-32) s'insère dans une série d'antithèses bien connues : « il a été dit/moi je vous dis », à propos du meurtre, de l'adultère, de la répudiation, du serment, de la loi du talion et de l'amour des ennemis. Ces thèmes – qui apparaissent dans l'évangile comme de petits sujets éparpillés, anodins, non hiérarchisés entre eux – constituent en fait autant de sections de la Mishna, telle qu'elle sera écrite plus tard.

La nouveauté ici se situe au niveau de ce qui est dit de la responsabilité ultime. On fait du conjoint le responsable des actes de l'autre, du fait de le mettre dans des conditions où il pourrait commettre tel ou tel acte. On passe de la faute objective à une faute subjective. De plus, celui qui se fait complice de la situation en mariant, même en premières noces, une répudiée, est considéré comme adultère.

Nous retrouvons la clausule : « sauf cas de *porneia* », mais dans une autre formulation : *parektos logou porneias* (*parektos*, avec le sens non équivoque de « excepté » pour cause de *porneia*). L'incise signifie une restriction du droit de répudiation.

En Luc 16, 18, une phrase qui semble isolée – elle n'est pas introduite, elle n'a pas de suite – pose aux exégètes le problème de son aspect rédactionnel et de sa place à cet endroit.

« Tout homme qui répudie sa femme et en épouse une autre est adultère et celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère. »

On n'apprend rien de nouveau sur la doctrine, mais le contexte éclaire le statut de cette phrase. Nous sommes encore entre la deuxième et la troisième annonce de la passion et, donc, dans le grand mouvement de montée vers Jérusalem qui commence, chez Luc, au chapitre 10. Le contexte plus immédiat traite la question de l'autorité de la Loi et la manière de la vivre. On pourrait proposer une interprétation métaphorique qui cadrerait assez bien avec l'ensemble de la polémique anti-juive environnante. Ces versets ne concerneraient pas la question de l'adultère, du remariage, du divorce, mais un tout autre sujet, qui pourrait être reconstitué comme suit : le peuple juif, les pharisiens, ont répudié la Loi de Moïse et ont épousé la loi du monde. Ce faisant, ils commettent une idolâtrie. Celui – le chrétien – qui épouse la manière pharisienne de vivre la Loi, est idolâtre.

IV

1 Corinthiens, 7, 8-16

« Je dis donc aux célibataires et aux veuves qu'il est bon de rester ainsi, comme moi. Mais s'ils ne peuvent vivre dans la continence, qu'ils se marient. Car il vaut mieux se marier que brûler ».

S'exprime ici la grande idée de Paul de « rester en l'état », ce qui s'expliquerait par le contexte d'eschatologie immédiate, où on attendait le retour du Seigneur du vivant des apôtres eux-mêmes. Ensuite il y eut une réinterprétation dans le sens d'une eschatologie différée : il fallait vivre *comme si* le Jugement était proche. On retrouve aussi l'idée suivant laquelle le mariage n'est plus un absolu, et le célibat est un choix pour le Royaume. Ceux qui ne pourraient vivre la radicalité de cet engagement seraient excusables au nom d'un principe de réalité, au titre d'une concession due à la faiblesse humaine.

« 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 ne se remarie pas ou qu'elle se réconcilie avec son mari et que le mari ne répudie pas sa femme ».

Dans le premier cas, on peut soupçonner des mœurs gréco-romaines, l'épître s'adressant à des Corinthiens. Aux autres, très probablement les non mariés en Christ (comme on l'apprend après), Paul dit : « C'est moi qui parle et non le Seigneur » ; il fait donc la distinction au niveau de l'autorité. Le sens serait que pour le conjoint non croyant, mais qui n'est pas anti-croyant, il n'y a pas lieu de prévoir une répudiation. Mais quand il s'agit d'un conjoint anti-croyant, interviendrait ce que l'on a appelé « le privilège paulin ». Ce serait d'ailleurs une pratique parallèle au *zenût* hébreu.

*
**

On observera d'abord, à propos de cette enquête, que le matériel est assez maigre : quelques dizaines de lignes sur l'ensemble des écrits du Nouveau Testament. Manifestement, en quantité, ce n'est pas un point essentiel.

Une deuxième observation est le fait que la question du divorce et du remariage intervient dans un contexte de controverse sur la manière de pratiquer, d'accomplir la Loi. Ces paroles ne sont à consi-

dérer que comme des exemples à ce sujet. Cela dit, les propos sur l'accomplissement de la Loi vont dans le sens d'un radicalisme et d'une responsabilisation personnelle accrue, au nom de raisons théologiques (l'humain comme image de Dieu, les relations entre humains comme image des relations entre Dieu et l'homme, la perspective de la construction du Royaume de Dieu).

La distinction à faire entre Loi et *halakha* et la prise en compte du genre littéraire halakhique nous invitent à considérer ces textes comme des éléments par rapport auxquels un comportement chrétien doit continuellement être réévalué, processus que nous avons la responsabilité de continuer avec toute la liberté halakhique, mais aussi avec le respect de la référence à la Loi. La *halakha* n'est pas le jugement *personnel* privé ; il s'agit d'une pratique voulue ou vécue par une *communauté* qui, par un processus dynamique, interactif, devient normative. Cette norme peut être remise en question par une parole prophétique qui fait évoluer les comportements. La parole du Christ me semble, précisément, intervenir comme une parole prophétique dans un débat sur une question halakhique que l'on sait sujette à discussion. La communauté présente des croyants ne serait-elle pas à même de reconsidérer le cas précis du remariage des divorcés, tel qu'il se pose dans chaque région et culture, avec cette liberté halakhique, mais en tenant compte du radicalisme évangélique et des motivations théologiques ?

Autrement dit, ne faudrait-il pas que l'Eglise dépasse une exégèse de citation (à propos du divorce et à tout autre propos) et se réfère au mouvement profond des textes ? Si mon analyse est correcte, ceux-ci invitent à un recentrement, non pas sur une discipline précise, ni même sur la Loi mosaïque, mais sur l'ordre de la Création, c'est-à-dire sur une perspective de re-création, sur le Royaume de Dieu.

Ne faudrait-il pas que l'Eglise se sente libre par rapport à une pratique particulière, libre de redéfinir une *halakha* dont l'effet serait de mieux vivre le Royaume ? Discuter la légitimité de « cas » est une chose, réconcilier les personnes avec l'idéal du Royaume, avec leur idéal de chrétien, a une tout autre dimension, plus proche assurément de l'intention évangélique profonde. L'Eglise n'a-t-elle pas un devoir de charité en offrant la réconciliation à quiconque, quel que soit son passé, qui, par son expérience humaine, a été, plus que d'autres, sensibilisé ou resensibilisé à la hauteur et à l'exigence du message ?

Claude SÉLIS