



LA REVUE RÉFORMÉE

SOLI DEO GLORIA

LE DIVORCE

par

John MURRAY

*Professeur de Théologie Systématique
Westminster Theological Seminary, Etats-Unis*

*Traduit de l'américain
par
E. TROCMÉ et L. TURNER*

Adaptation française de P. MARCEL

LA REVUE RÉFORMÉE

REVUE THEOLOGIQUE ET PRATIQUE

*à l'usage des fidèles, des conseillers presbytéraux et des pasteurs
publiée par la*

SOCIETE CALVINISTE DE FRANCE

Rédaction : 8, rue de Tourville, ST-GERMAIN-EN-LAYE (Seine-et-Oise), France

COMITE DE REDACTION

Professeurs : J. CADIER, J. HOFFMANN, E.-G. LÉONARD,
Pasteur Pierre MARCEL (*Président*), Docteur A. SCHLEMMER,
Professeur A.-M. SCHMIDT

Avec la collaboration de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises Réformées Etrangères.

ABONNEMENTS, ENVOIS DE FONDS ET DONS se référer page 3 de la couverture

Ce numéro double est le dernier de l'année 1953, Tome IV.

Renouvez dès à présent votre abonnement pour 1954, Tome V, selon
les indications contenues page 3 de la couverture.

Page 100, vous trouverez la liste des numéros spéciaux annoncés,
page 99, celle des numéros spéciaux publiés.

« Catholicisme et Protestantisme » remporte toujours le plus grand
succès. Deux éditions ont été épuisées en huit mois. La troisième édition
vient de sortir.

Contribuez activement à placer et à vendre nos numéros spéciaux, à
rechercher de nouveaux abonnés. L'importance des livraisons de La Revue
Réformée augmentera proportionnellement à votre effort.

Prix de ce numéro : fr. 1., 465 ; fr. suisses, 6

Toute lettre demandant une réponse doit être accompagnée
de fr. 25 en timbres



TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	3
INTRODUCTION	5
I. L'Ancien Testament.	
Deutéronome 24 : 1-4	7
II. L'enseignement de Jésus-Christ.	
1. Matthieu 5 : 31-32	18
2. Matthieu 19 : 3-8	24
3. Matthieu 19 : 9	28
4. Marc 10 : 2 ; Luc 16 : 18	36
III. L'enseignement de Paul.	
1. 1 Corinthiens 7 : 10-15	45
2. Romains 7 : 1-3	62
IV. Cas pratiques.	
1. Les droits de la femme	74
2. Le droit au remariage	75
3. Séparation sans dissolution	79
4. Divorce ecclésiastique	82
5. Cas particuliers	84
TABLE DES CITATIONS ET RÉFÉRENCES BIBLIQUES	90
TABLE DES AUTEURS ET OUVRAGES CITÉS, DES ÉDITIONS ET DES VERSIONS	93

Divorce a d'abord paru dans *The Westminster Theological Journal*, au cours des années 1946-1949, en articles séparés. Ces articles ont été rassemblés en un seul volume et édités par les soins de *The Committee on Christian Education, The Orthodox Presbyterian Church*, en 1953. L'auteur ayant apporté certaines modifications dans l'édition de 1953, c'est cette édition corrigée dont nous présentons aujourd'hui la traduction.

Nous remercions le Professeur John MURRAY et le *Committee on Christian Education* de leur obligeance quant à la publication de la présente traduction.

Pour la commodité des recherches, nous avons ajouté une Table des citations et références bibliques, ainsi qu'une Table des auteurs et ouvrages cités, des Editions et des versions. Les textes étudiés ont été rassemblés, pour faciliter l'étude de l'ouvrage, sur un dépliant annexé au présent fascicule.

Les questions relatives au mariage et au divorce sont, sans aucun doute, parmi celles qui se posent aujourd’hui avec le plus d’acuité aux Eglises. Elles suscitent partout la plus grande attention. Théologiens et sexologues, moralistes et psychologues, médecins et pasteurs ont l’impérieux devoir, dans l’Eglise, de prendre en sérieuse considération l’enseignement biblique sur le mariage et le divorce, la vie conjugale et familiale. En coopérant les uns avec les autres, ils doivent donner aux jeunes, dès qu’ils s’intéressent à ces questions, aux fiancés et aux époux, une théologie, une morale, une psychologie, une sexologie du mariage qui leur permettent d’abord de se représenter ce qu’est le mariage selon la volonté de Dieu, afin de constituer des foyers harmonieux, heureux et stables, en les armant sur tous les plans : spirituel, psychique, moral, psychologique et sexuel ; et aussi, dès que l’union du foyer semble ou est menacée, sur l’un des plans de la vie conjugale, par les erreurs, la maladie ou le péché, d’apporter aux époux les remèdes nécessaires, afin de maintenir coûte que coûte, et en règle générale, l’indissolubilité du lien nuptial.

Dans cette édification d’une vie conjugale et familiale chrétiennes à laquelle la catéchèse, la prédication et la cure d’âmes de l’Eglise doivent sans cesse apporter une vigilante et adéquate contribution, les conceptions relatives au divorce et à sa légitimité, l’attitude de la Parole de Dieu et par conséquent de l’Eglise et de sa discipline à l’égard du divorce, jouent un rôle de premier plan.

En publiant l’étude de John MURRAY, Professeur de Théologie Systématique au Westminster Theological Seminary de Philadelphie (U.S.A.), « La Revue Réformée » est heureuse d’apporter une contribution réformée, capable, — croyons-nous — d’affirmer de nombreux esprits et sans doute bien des foyers. Il est certain que cette étude comblera une lacune dans la bibliographie réformée de langue française, particulièrement indigente en cette matière, et que nous nous efforcerons de compléter encore.

Nous avons essayé, dans notre traduction, d’atténuer quelque peu le caractère très technique de l’édition originale et de faciliter sa lecture. Nous accordons cependant que, malgré nos efforts, l’allure exégé-

tique de la présente étude demande une réflexion soutenue -- nous nous en excusons auprès de certains de nos lecteurs -- et qu'il faudra relire certains passages pour saisir la profondeur de la pensée de l'auteur. Mais, dans une matière aussi délicate, il n'aurait servi à rien de publier un exposé apportant seulement des conclusions abruptes qui, dès lors, auraient semblé dénuées de toute objectivité. On appréciera, au contraire, l'objectivité, l'humilité et, chaque fois qu'il est nécessaire, la fermeté de John MURRAY.

Sans présenter cette étude comme étant rigoureusement normative de la pensée réformée dans ses moindres détails, sans ignorer que certaines de ses conclusions s'opposent à tels usages ou à telles tolérances actuellement admis dans les Eglises réformées en France, nous sommes convaincus qu'elle contribuera souvent à une saine réflexion, à redonner leur force aux prescriptions de l'Ecriture sainte ; qu'elle apportera des arguments salutaires pour maintenir de nombreux joyers menacés par la dissolution du lien nuptial, et aidera nos Eglises à élaborer et à affirmer leur discipline : tout cela pour l'honneur du Christ et pour la gloire de Dieu.

P. M.

INTRODUCTION

La question du divorce a toujours intéressé et troublé l'église, qu'on pense à l'église dans le sens le plus étroit d'église locale, ou dans son sens le plus général d'Eglise Universelle. Le pasteur fidèle d'une église 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 de l'Eglise Chrétienne.

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 peuvent être qu'une violation flagrante de l'institution divine. Lorsque notre Seigneur rappelle ce passage, et l'institution qu'il confirme (Matth. 19 : 4 ; Marc 10 : 7), il montre que le mariage est indissoluble par son origine et par son but. La rupture de ce 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, presuppose 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 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 constraint est née du péché et 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 divorce soit autorisé 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'Ecriture 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 ; I Corinthiens 7 : 15 ; Romains 7 : 1-3. Notre exposé sera donc dans une large mesure consacré à l'étude de ces passages.

I. L'ANCIEN TESTAMENT

Deutéronome 24 : 1-4

Ce passage 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 Testaments, confirment son importance dans l'économie de l'Ancien Testament (cf. Es. 50 : 1 ; Jér. 3 : 1 ; Matth. 5 : 31 ; Matth. 19 : 7-8 ; Marc 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'*Authorised Version*, sa révision britannique, et sa révision américaine¹. En français, cette traduction a été adoptée par la *Version Synodale* et la *Version Segond* pour les traductions protestantes, par la *Version Crampon* et la *Version Maredsous* pour les traductions catholiques. Voici les termes de la *Version Synodale*, 8^e édition :

¹ Voici la traduction de l'*Authorised Version* :

1. When a man hath taken a wife, and married her, and it come to pass that she find no favour in his eyes, because he hath found some uncleanness in her : then let him write her a bill of divorcement, and give *it* in her hand, and send her out of his house.

2. And when she is departed out of his house, she may go and be another man's wife.

3. And if the latter husband hate her, and write her a bill of divorcement, and giveth *it* in her hand, and sendeth her out of his house : or if the latter husband die, which took her to be his wife :

4. Her former husband, which sent her away, may not take her again to be his wife, after that she is defiled : for that is abomination before the Lord : and thou shalt not cause the land to sin, which the Lord thy God giveth thee *for an inheritance*.

Quant à l'*English Revised Version* et à l'*American Revised Version*, elles rendent toutes deux le verset 1 comme suit :

When a man taketh a wife, and marrieth her, then it shall be, if she find no favour in his eyes, because he hath found some unseemly thing in her, that he shall write her a bill of divorcement, and give it in her hand, and send her out of his house.

Au lieu du *then let him write* de l'*Authorised Version*, ces deux versions portent : *that he shall write*. Cette seconde traduction, bien que plus nuancée que la première, n'en conduit cependant pas moins aux mêmes conclusions que celles que nous exprimons ci-dessous quant aux traductions françaises, dans l'*adaptation* que nous faisons de ce passage de J. Murray pour les lecteurs français.

1. *Quand un homme aura pris une femme et l'aura épousée, si elle cesse de lui plaire, parce qu'il aura découvert en elle quelque chose de honteux, il lui écrira une lettre de divorce, la lui mettra dans la main, et la renverra de chez lui.*

2-3. *Si, après avoir quitté la maison conjugale, elle devient la femme d'un autre homme, et que celui-ci, la prenant aussi en aversion, lui écrive une lettre de divorce, la lui mette dans la main et la renvoie de chez lui ; ou encore, si ce second mari vient à mourir,*

4. *alors, le premier mari, qui l'avait répudiée, ne pourra pas la reprendre pour femme, après qu'elle a été souillée. En effet, ce serait une abomination aux yeux de l'Eternel : or, tu ne dois pas charger d'un tel péché le pays que l'Eternel ton Dieu te donne en 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 : *Quand un homme aura pris une femme et l'aura épousée, si elle cesse de lui plaire, parce qu'il aura découvert en elle quelque chose de honteux... ; 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 lui écrira une lettre de divorce, la lui mettra dans la main, et la renverra de chez lui.* 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 ne fait pas l'ombre d'un doute que c'est ainsi que de très nombreux lecteurs ont compris ce passage, et qu'ils en ont déduit que le divorce était *prescrit* — et non seulement *permis* — quand le mari avait trouvé en sa femme « quelque chose de honteux ».

Or, cette interprétation, avec la construction syntaxique qu'elle suppose, n'est pas la seule possible ; elle est d'ailleurs rejetée par des érudits et des commentateurs dont le jugement mérite le respect.

Il est significatif que CALVIN, dans son *Commentaire* de ce passage, reconnaît 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 répu-

« dié sa femme ne peut pas l'épouser à nouveau si elle a été mariée à un autre. »²

Plus récemment, d'autres érudits, 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* 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 versets constituent une période, dont les versets 1-3 forment la protase, et sont entièrement consacrés à décrire le cas en question : et le verset 4 contient l'apodose énonçant la loi qui se rapporte au point traité. »³

S. R. DRIVER écrit à ce propos : « L'interprétation de l'*Authorised Version* et de la *Revised Version* n'est pas tout à fait exacte : les versets 1 à 3 forment la protase et exposent les conditions du cas ; le verset 4 est l'apodose. »⁴

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. »⁵

Ces mêmes affirmations se retrouvent chez d'autres auteurs. On peut donc considérer qu'il y a une prépondérance écrasante en faveur de cette construction. Un argument très puissant est que la version la plus ancienne et, à tout point de vue, la plus importante, celle des *Septante*, l'adopte aussi.⁶

² *Commentaire sur le Deutéronome* : « Cæterum quidam interpres non legunt hos tres versus uno contextu, sed plenam sententiam esse volunt, ut maritus testetur se divorrium facere cum uxore, non ob crimen, sed quia formæ venustas eius libidini non satisfaciat. Si quis tamen proprius attendat, facile videbit unum esse duntaxat legis caput, nempe, ubi quis uxorem repudiavit, fas non esse iterum eam ducere si alteri nupserit. » *Opera*, Brunswick 1882, vol. XXIV, p. 658 (Note de l'auteur).

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 tâche qu'elle aura ; qu'il la pourra rejeter, voire en lui baillant un instrument de divorce, et l'oyant ainsi rejettée, il ne la pourra jamais reprendre, voire si elle s'est remariée à un autre. » (N. du T.).

³ *Biblical Commentary on the Old Testament* (trad. angl.), Edimbourg, 1880, vol. III, p. 416 s.

⁴ *The International Critical Commentary, A Critical and Exegetical Commentary on Deutoronomy*, New-York, 1916, p. 269.

⁵ *Op. cit.*, p. 220. La Revised Standard Version 1952 adopte cette construction.

⁶ Εἴαν δέ τις λάβῃ γυναῖκα καὶ συνοικίσῃ χύτῃ, καὶ ἔσται ἐάν μὴ εὔρῃ γίριν ἐναντίον χύτου ὅτι εὑρεν ἐν χύτῃ ἀσχημόν πρᾶγμα, καὶ γράψῃ χύτῃ βιβλίον ἀποστασίου... οὐδὲ δυνήσεται ὁ ἀνὴρ ὁ πρότερος ὁ ἐξαποστείλας χύτῃ ἐπαναστέψεις λαβεῖν χύτην ἐαυτῷ γυναῖκα μετὰ τὸ μισθίζειν χύτην...

Il faut donc traduire ainsi le passage, sans le couper, comme le fait d'ailleurs la version française de la *Bible du Centenaire* :

« (1) Lorsqu'un homme aura pris une femme et aura **consommé** le mariage avec elle, si elle vient à lui déplaire parce « qu'il aura trouvé en elle quelque défaut, et qu'ayant écrit « à son intention et remis entre ses mains une lettre de répudiation, il renvoie cette femme de chez lui ; (2) si, une fois « sortie de chez lui, elle s'en va et devient l'épouse d'un autre « homme ; (3) et que ce second mari, la prenant (également) « en aversion, écrive (lui aussi) pour elle et remette entre ses « mains une lettre de répudiation et renvoie la femme de chez « lui, ou bien que ce second mari meure ; (4) *le premier mari* « *qui l'a répudiée ne pourra pas la reprendre pour femme* « *après qu'elle a été souillée, car cela ferait horreur à Yahvé* : « *tu ne chargeras pas d'un péché le pays que Yahvé ton Dieu* « *va te donner en partage.* »

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 de honteux » a été découvert. Il n'y s'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 rendu moralement légitime dans ces conditions particulières⁷.

⁷ Certains commentateurs, et entre autres DRIVER et REIDER, tout en considérant que les versets 1 à 3 forment la protase, et que seul le verset 4 forme l'apodose, présupposant 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. » (*Op. cit.*, p. 269). De même, REIDER écrit : « Dans ce passage comme dans d'autres (Lév. 21 : 7-14 ; 22 : 13 ; Nomb. 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. » (*Op. cit.*, 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 CALVINS, de KEIL, de DELITZSCH et d'autres auteurs (cf. CALVINS : *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*, Eng. trad., 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. (Deut. 24 : 1 ; Matth., 19 : 8). Mais cette pratique semble davantage une désapprobation qu'une approbation au divorce. » (*De Bono conjugali*, Lib. I, Cap. VIII : cf. aussi *Contra Faustum Manichaeum*, Lib. XIX, Cap. XXVI).

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 (Lév. 21 : 7-14 ; 22 : 13 ; Nomb. 30 : 9, (10) ; Deut. 22 : 19-29 ; cf. Es. 50 : 1 ; Jér. 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 Testaments. Comme nous le verrons plus loin, cette liberté, tolérée dans l'économie mosaïque, est supprimée dans l'Evangile.

Mais il est essentiel de distinguer, d'une part une tolérance concédée, et d'autre part une approbation sanctionnée par Dieu. 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 notre Seigneur apporte à ce problème.

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. A cause de la dureté de leur cœur, Moïse a permis aux Israélites de répudier leurs femmes. 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.

Il serait juste de citer un commentaire ultérieur de Driven, plus en accord avec la position ci-dessus : « La loi hébraïque, nous l'avons vu, n'institue pas le divorce : elle le tolère à cause des imperfections de la nature humaine ($\pi\tau\delta\varsigma \tau\iota\varsigma \tau\alpha\kappa\rho\alpha\beta\delta\alpha\gamma \vartheta\mu\alpha\gamma$, Matth. 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, Driven n'emploie pas le mot « droit » au sens de droit intrinsèque, de prérogative,

LA LETTRE DE DIVORCE

La lettre de divorce (*sépher kerithuth*)⁸, 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 frivôlité, 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, il protégeait la réputation et la situation matérielle de la femme, surtout si elle se remariait⁹.

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 HONTEUSE

Il est difficile, sinon dangereux, d'être affirmatif quant à la nature de « la chose honteuse ». L'hébreu dit : *'erwath dâbhâr*, littéralement : « la nudité d'une chose ». On le sait, l'opinion rabbinique était très divisée là-dessus. L'école de SHAMMÂI 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 futile¹⁰.

La division qui règne entre les divers interprètes rabbiniques nous offre un moyen pratique d'aborder la question. Si l'on montrait que

⁸ 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. NEUFELD dit : « Le contenu légal de la lettre de divorce est inconnu » et affirme que « les données historiques disponibles suggèrent qu'il y avait une formule brève ».

⁹ « 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 de notre Sauveur (notée en Marc 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 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 véniale. » (Joseph-A. ALEXANDER, *The Gospel according to Matthew explained*, London, 1883, p. 145 ; cf. aussi DRIVER : *Op. cit.*, pp. 272 s.).

¹⁰ Le traité talmudique *Gittin* étudie cette différence d'interprétation. La traduction de Léo AUERBACH dit : « La maison de SHAMMÂI dit : Un homme ne peut répudier sa femme, à moins qu'elle ne lui soit infidèle ; car il était dit (Deut. 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 impurité*. Le Rabbin AKIBA dit : Il peut la répudier s'il a trouvé une femme plus belle que la sienne, car il était dit (Deut. 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).

L'interprétation de la première école est exacte, il s'ensuivrait que la loi mosaïque serait sur ce point presque identique aux dispositions néo-testamentaires¹¹. Mais une étude des données montrera que ces deux conceptions sont erronées.

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

1) Le Pentateuque exigeait la peine de mort en cas d'adultère (Lév. 20 : 10 ; Deut. 22 : 22 ; cf. Deut. 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 50 : 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 jalouse 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'impureté la femme qu'il vient d'épouser (Deut. 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 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) En Deutéronome 22 : 23-24, nous lisons les dispositions se rapportant à l'impureté commise par une vierge fiancée. La vierge fiancée et l'homme qui l'avait souillée devaient tous deux être mis à mort.

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 qui ne fût pas fiancée, Deutéronome 22 : 28-29 exigeait que cet homme l'épousât ; il ne pourra pas la renvoyer, tant qu'il vivra.

¹¹ LIGHTFOOT considère que *'erwath dâbhâr* signifie adultère. Il concilie cette vue avec les autres dispositions du Pentateuque par cet argument : « Lorsque Dieu eût établi la loi qui punît l'adultère de mort (Deut. 22) afin que le peuple la craigne et évite ce péché, il prévoyait 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).

Ainsi, nous voyons que la loi prévoit toutes sortes de cas d'impureté sexuelle. Mais, dans aucun des passages ci-dessus, l'expression « chose honteuse » n'est employée, ni même le mot '*erwath*'. 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 honteuse » ait trait à l'adultère ou à une impureté sexuelle. Les faits semblent aller à l'encontre de cette interprétation¹².

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 '*erwath dâbhâr*', « la chose honteuse », est employée dans un seul autre passage de l'Ancien Testament [Deut. 23 : 14-(15)] ; mais le mot '*erwath*' revient souvent dans le sens d'exhibition honteuse du corps (cf. Gen. 9 : 22-23 ; Ex. 20 : 26 ; Lam. 1 : 8 ; Ez. 16 : 36-37). De plus, le mot se rapporte souvent à des rapports sexuels illégitimes (cf. en particulier Lév. 18), bien qu'il ne soit pas prouvé que l'expression « chose honteuse » ait ce sens dans Deutéronome 24 : 1-4. Dans Deutéronome 23 : 14-(15), seul autre exemple de son emploi dans l'Ancien Testament, il s'agit des excréments humains, et « la chose impure » est le fait de ne pas les recouvrir selon les exigences de la loi qui vient d'être exposée. La conclusion s'impose donc : « la chose honteuse » signifie quelque indécence ou une conduite déplacée de la part de la femme, qui pourraient être d'ailleurs de nature négative. Tout en n'allant pas jusqu'aux rapports sexuels illégitimes, il se pourrait que cette indécence ait trait à une conduite honteuse dans le domaine de la vie sexuelle. Il se pourrait aussi qu'il se soit agi 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 mari¹³.

LA SOUILLURE ET L'ABOMINATION

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

¹² 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'il était remis à la femme ; alors que la loi prévoyait le châtiment de la femme adultère (Nomb. 5 : 31) et non son renvoi discret. »

¹³ Cf. par exemple NEUFFELD : *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. »

morale, religieuse ou cérémonielle. La force et la portée du mot sont manifestes : lorsqu'il s'agit de souillure morale, il peut désigner l'imoralité sexuelle la plus grossière ; et, lorsqu'il s'agit de souillure religieuse, le péché même d'idolâtrie.

L'étude de son emploi dans l'Ancien Testament montre que, dans ce cas, 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 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 *abomination* (*tōcēbhāh*) devant l'Éternel, et elle charge le pays de 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'absolue 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 presuppose 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 du tout si évident qu'il n'entraînait pas de souillure. Le mal inhérent au divorce et la situation anormale dans laquelle la femme était placée par sa répudiation pouvaient être considérés comme jetant 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 ne soit pas inhérente au second mariage *en tant que tel*, nous devons noter que, dès l'instant où il est question de revenir au premier mari, le rapport conjugal avec le second change de nature. Quoi qu'il en soit du second mariage en dehors d'un retour auprès du premier mari, pour ce dernier, 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 abomination. 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 ait 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 point (Malachie 2 : 13-16).

« Voici une seconde faute que vous commettez. Vous couvrez de larmes, de pleurs et de gémissements l'autel de l'Eternel, parce que le

Seigneur n'a plus égard à vos offrandes et ne peut plus agréer ce qu'il reçoit de vos mains. Et vous demandez : Pourquoi en est-il ainsi ?... Parce que l'Éternel a été témoin entre toi et la femme de ta jeunesse, celle à laquelle tu as été infidèle, qui était ta compagne et avec laquelle tu avais contracté alliance. « N'y en a-t-il pas un, direz-vous, qui en a fait autant (Abraham envers Agar) ? Et pourtant l'Esprit resta en lui. » Mais pourquoi Abraham agit-il de la sorte ? C'est qu'il cherchait une postérité divine. Prenez donc garde à vous-mêmes et que nul de vous ne soit infidèle à la femme de sa jeunesse. En effet, je hais la répudiation, dit l'Éternel, le Dieu d'Israël. Je hais celui qui couvre ainsi de violence son propre vêtement, dit l'Éternel des armées. Prenez donc garde à vous-mêmes et ne soyez pas infidèles ! »

II. L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS-CHRIST

1. *Matthieu 5 : 31-32*¹

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 notre 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* (ἐρέθιτο... ἐγὼ δὲ λέγω υμῖν). 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 notre 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 :

a) Au début de la partie du discours où paraît cette formule, Jésus nie être venu pour abolir la loi (v. 17-20). *Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir* (v. 17). Au verset suivant, Il en proclame la raison : *En effet, je vous le dis en vérité, avant que le ciel et la terre aient passé, il ne disparaîtra de la Loi ni un seul iota, ni un seul trait de lettre, jusqu'à ce que tout soit accompli* (v. 18). Les deux autres versets de cette introduction complètent cette négation par l'affirmation des graves conséquences qu'entrainerait 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'observation de la loi de l'Ancien Testament avec le désir d'abroger cette loi. Jésus n'est pas venu pour détruire, mais pour accomplir.

b) Les cas dans lesquels Jésus se sert de cette formule démontrent qu'Il ne relâche en rien l'exigence du commandement auquel Il fait

¹ « Il a été dit : Si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui donne une lettre de divorce. Mais moi, je vous dis : Quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'inconduite, l'expose à devenir adultère ; et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère. » Trad. Synodale, 8^e éd. (N. d. T.).

allusion. Au contraire, Il montre l'ampleur de son champ d'application, et surtout dans les passages qui se rapportent au sixième et au septième commandements (v. 21-26 et 27-32). Dans le premier, Jésus montre que le commandement : *Tu ne tueras point*, ne s'applique pas au seul acte, visible et extérieur, de meurtre, mais aussi au sentiment de coupable colère et aux paroles d'injurieux mépris. Dans le second, Il montre que le commandement : *Tu ne commettras point d'adultére*, 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 commandements, et la sévérité de son jugement porte sur le meurtre et l'adultére commis dans le cœur. Comment imaginer qu'Il abroge les commandements qui interdisent les vices eux-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 de notre Seigneur². 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 de parler, les foules restèrent frappées de son enseignement. Il les enseignait, en effet, avec autorité et non pas comme leurs scribes* (Matth. 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 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 de Christ lorsque nous en viendrons au commandement dont on ne peut douter qu'il amende ou abolisse certaines dispositions provisoires de la loi mosaïque.

² Pour une discussion plus complète des antithèses, cf. Ned Bernard Sosnowski, *The Witness of Matthew and Mark to Christ*, p. 197-211.

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 : Si quelqu'un répudie sa femme, qu'il lui donne une lettre de divorce* (τέκτων). 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 de notre Seigneur puissent 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 de notre 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 fut 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 inéunduite.

L'enseignement de ce texte peut être ainsi explicité :

a) Il y est dit, sans équivoque possible, que la fornication est le seul motif légitime de répudier sa femme. Le mot employé ici est le terme le plus général qui désigne l'impureté sexuelle, à savoir : *fornication* (πορνεία). Il désigne tous rapports sexuels illégitimes, même entre personnes non mariées, et quand il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'adultère. Mais l'emploi du terme général (cf. Matth. 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 fornication, 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 puisse 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 restrictive innocentant le mari qui répudie sa femme pour infidélité sexuelle — c'est que l'accent de la phrase ne porte pas sur la clause restrictive. 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.

b) 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* ($\piοιει αὐτὴν ποιηθῆναι$)³. 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.

Il nous faut donc conclure que notre 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

³ Dans une très longue note, l'auteur discute du sens actif ou passif de la forme $\piοιειθῆναι$, qui est, grammaticalement, un passif. Il laisse finalement la question en suspens, se contentant d'écartier l'interprétation trop ingénue 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.).

que prévoit notre Seigneur. Quant au mari qui a répudié sa femme, il partage la responsabilité de cette tragédie. Il n'est pas accusé d'adultére. Il n'est d'ailleurs pas ici question de son remariage. Mais il n'est pas innocent de la faute qui entraîne l'adultére 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 adultére. C'est bien le péché d'adultére 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 adultére.* L'enseignement moral et les implications pratiques sont évidents.

c) Le remariage de la femme répudiée est un adultére, et pour elle et pour celui qu'elle épouse : *Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultére.* La seule raison qui fasse que ce mariage soit un adultére, 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 adultére. 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.

d) Il s'ensuit que l'homme qui répudie sa femme (sauf pour inéconduite) n'est pas plus libre qu'elle de se remarier jamais. Si la femme commet un adultére en se remariant, 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 adultére*, s'applique également au remariage de la femme répudiée pour adultére, 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 adultére. Il semble cependant — pour de bonnes raisons — que le terme de « femme répudiée » (ἀπολελυμένη) 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 restrictive « sauf pour cause d'inconduite », 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 (*in loc.*) de H. A. W. MEYER semble justifié : « La première partie du verset montre de façon évidente que ἀπολελυμένη signifie la femme répudiée pour un motif *illégitime* et *non pour adultére*. »

Mais ceci ne nous dit rien de la situation de la femme répudiée pour adultére, 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'adultére ; bien qu'évidemment, il ne puisse effacer l'adultére 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'adultére 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'adultére ; 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 notre Seigneur institue le divorce pour libérer le mari, en cas d'adultére commis par sa femme. Ceci est une nouveauté : dans l'économie que le Christ instaure, l'adultére n'est plus puni de mort. Notre Seigneur introduit donc deux innovations, l'une négative, l'autre positive. Il abroge le *châtiment* mosaïque, et Il légitime le divorce pour adultére. C'est en cela que se révèle l'autorité législative propre à notre 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'adultére. Toutefois, l'économie mosaïque *tolérait* le divorce « à cause de la dureté de cœur » 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. Notre 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 ne suis pas venu 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'inconduite, l'expose à devenir adultère ; et celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère.*

2. Matthieu 19 : 3-8⁴

Dans ce passage, les déclarations que fait notre Seigneur sont la réponse à une question directe des pharisiens : *Est-il permis de répudier sa femme pour quelque sujet que ce soit ?* Cette question était sans

⁴ Alors les pharisiens s'approchèrent pour le mettre à l'épreuve, et ils lui dirent : « Est-il permis de répudier sa femme pour quelque sujet que ce soit ? » Jésus leur répondit : « N'avez-vous pas lu que le Créeur, au commencement, fit un homme et une femme, et dit : "C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme ; et les deux ne seront plus qu'une seule chair" (Genèse 2 : 24) ? Ainsi, ils ne sont plus deux, mais une seule chair. Que l'homme

doute un piège pour forcer Jésus à se prononcer sur un point qui divisait les docteurs de la Loi. La réponse de notre Seigneur est significative. Il en appelle aussitôt à l'Écriture et au caractère même de la race dès sa création. Le fondement du mariage est que Dieu crée 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 une lettre de divorce pour 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 posent⁵.

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

ne sépare donc pas ce que Dieu a uni ! » Ils lui dirent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé de donner à la femme une lettre de divorce pour la répudier (Deut. 24 : 1) ? » Il leur répondit : « 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. Or, je vous le déclare, quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour inconduite, et en épouse une autre, commet un adultère » (Matth. 19 : 3-9). Version Synodale, 8^e éd. (N. d. T.).

⁵ Au verset 3, il est dit qu'ils l'abordèrent « pour le mettre à l'épreuve » ; cf. aussi Marc 10 : 3.

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 ; mais, 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 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'exigence contingente d'une lettre de divorce, la valeur d'une ordonnance légale, qui ne pourrait être conciliée avec les affirmations du Christ quant à la base et à la nature du mariage. Si tel était le but de leur question, l'opposition entre la réponse de Jésus et l'implication contenue dans la question des pharisiens ne serait pas si nette que dans le premier cas.

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 du sens des dispositions mosaïques ; et la réponse de Jésus, interprétant la position de Moïse, garde sa valeur. De quelque façon que l'on comprenne la question des pharisiens, l'expression « Moïse a permis » 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 cœur » ($\pi\eta\beta\zeta\tau\gamma\eta\tau\alpha\eta\kappa\chi\zeta\delta\alpha\eta\eta\mu\alpha\eta$), qui signifie « compte tenu de », « en face de » la dureté de votre cœur ; cela suppose que Moïse avait accordé cette permission à cause de la situation créée par la dureté de cœur 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 cœur 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 » (ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολύσας τὰς γυναικας ὑμῶν). 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 (ἐντεῖ λέγει). Jésus dit que Moïse a permis (ἐπέτρεψεν). 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 mosaiques, 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 doublément distincte d'un commandement.

Cette interprétation de notre 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 mosaique à cause de la dureté de cœur 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 de notre Seigneur est qu'il oppose la permission qu'avait donnée Moïse à l'ordre de la création : « Au commencement, il n'en était pas ainsi. » (ἐπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως). Au commencement, cette *permission* n'existant pas. La pratique n'avait été ni ordonnée, ni sanctionnée, ni approuvée ; bien plus, elle n'était pas même *permise*. La permission mosaique 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 » (ζεῦ φιλος μὴ γονιζέτω). MEYER déclare (*ad. loc.*) : « Considérant la nature particulière du mariage, 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. » 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.

3. *Matthieu 19 : 9*

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 : « si ce n'est pour inconduite » (*μή, ἐπὶ πονείᾳ*), et le remariage mentionné : « et en épouse une autre » (*καὶ γυνήν τινα*). Ces deux expressions se retrouvent l'une en Matthieu 5 : 32, « sauf pour cause d'inconduite », sous la forme *παρεστός λόγου πονείας*. L'autre en Marc 10 : 11 et aussi en Luc 16 : 18, « et en épouse une autre », sous la forme *καὶ γυνῶν ἑτέρην*. Mais ce n'est qu'en Matthieu 19 : 9 qu'elles sont liées.

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 de 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 mettrait certainement en question l'effet qu'aurait, sur le statut conjugal d'un croyant, son abandon pour 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 inéluctable⁷.

Pour le moment, nous considérons que le texte correct de Matthieu 19 : 9 est le suivant : *λέγω δὲ σαμανόν ὅτι διὸν ἀποιάσθη τὴν γυναικαν αὐτοῦ μή, ἐπὶ πονείᾳ καὶ γυνήστη, ἀλλακτην. μονογίτης.*⁸ « Or, je vous le déclare, quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour inconduite, et en épouse

6 « Or, je vous le déclare, quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour inconduite, et en épouse une autre, commet un adultère. » (Vers. Synodale, 8^e éd., N. d. T.).

7 Certains ont soutenu qu'en Matthieu 19 : 9 et en Matthieu 5 : 32, Jésus ne traite pas de la dissolution du lien de 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 (Matthieu 5 : 31 ; 19 : 7-8 ; cf. aussi Marc 10 : 3-5), il est expressément parlé des prescriptions du Deutéronome 24 : 1-4, où le terme de *femme* ne peut être assimilé à celui de fiancée. Les paroles de Matthieu 5 : 32 et 19 : 9 se rapportent directement à la question que soulève Deutéronome 24 : 1-4 : c'est pourquoi le mot *femme* employé en Matthieu 19 : 9 a nécessairement le même sens qu'aux versets 7 et 8. Si nous supposons que le sens du mot *femme* soit différent aux versets 7 et 8 de ce qu'il est au verset 9, il s'ensuivrait que le sujet traité aurait brusquement changé ; le contraste entre la prescription de notre 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 Matthieu 19 : 9, mais il est inutile d'en discuter ici.

8 C'est le texte indiqué par l'édition Nestlé. (N. d. T.).

une autre, commet un adultère. » Nous étudierons plus tard le problème des variantes. Il vaut la peine de noter, en passant, quelques-unes des particularités de cette version.

a) 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 pèche parce qu'il est responsable des conséquences qu'en traîne, 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.

b) 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.

c) 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 alors — 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 restrictive : *si ce n'est pour inconduite* (*μη ἐπὶ πονηρίᾳ*). Cette clause restrictive s'applique-t-elle aux mots γυνήσῃ ἀλλτιν. « en épouse une autre », et par conséquent aussi à πονηρίᾳ « commet un adultère », comme elle s'applique au verbe ἀπολύσῃ « répudie » ?

En d'autres termes, devons-nous lire ce passage de la manière suivante : « *Je vous le déclare* : a) *Quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour inconduite*, b) *et (quiconque) en épouse une autre, commet un adultère* » ; dans ce cas, la clause restrictive n'affecterait que la partie a) de la phrase ; le Christ énoncerait deux affirmations successives distinctes. Ou bien faut-il lire ce passage ainsi : « *Je vous le déclare* : *Quiconque répudie sa femme, si ce n'est pour inconduite, et (le même homme étant en cause) en épouse une autre* (si ce n'est que sa femme ait été répudiée pour inconduite), *commet un adultère* » ?

Il est indiscutable que la clause restrictive exonère du péché qu'en traîne la répudiation. Il n'est pas dit, comme dans Matthieu 5 : 32, quel serait le péché que commetttrait 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 *dévoir* 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 interprétation⁹. 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 vie¹⁰.

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 restrictive pourrait s'appliquer à la répudiation (ἀπολύτη) sans s'appliquer aussi au remariage (νυφήση ἀλλαγῆ)¹¹. Mais cette construction grammaticale s'impose si Matthieu 19 : 9 ne légitime pas le remariage après divorce pour adultère. L'Eglise romaine

⁹ Cf. *De Bono Coniugali*, Lib. I ; Cap. VII, XV ; cf. *In Joannis Evangelium*, Tractatus IX, 2.

¹⁰ Cf. Charles GORE, *The question of divorce* (London, 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, la dite sentence de divorce ne sera rendue que quand la ou les parties demanderesses auront fourni à la cour bonne et suffisante caution et garantie qu'elles ne violeront ou transgresseront en rien la dite restriction ou prohibition. » (pp. 5 ss.) ; cf. *Anglicanism*, de Paul Elmer MORE et Frank Leslie Gross (Milwaukee, 1935), p. 661. Le rapport du *Joint Committee of the Convocations of Canterbury and York*, déposé en 1933, 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 paulinien » (I Cor. 7 : 15). Cette question sera étudiée plus loin.

¹¹ 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 Matthieu 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.

affirme avec insistance que la clause restrictive qualifie le premier verbe, mais non le second. Aug. LEHMKUHL expose ainsi cette exégèse :

« L'exclusion absolue du divorce complet (*divortium perfectum*), dans le mariage chrétien, est exprimée dans les textes cités plus haut (Marc 10 : Luc 16 ; 1 Cor. 7). Cependant les mots " si ce n'est pour inconduite ", contenus dans l'Evangile selon St-Matthieu 19 : 9, ont 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'Eglise 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'infalibilité de l'enseignement apostolique et l'inerrance de l'Ecriture 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 Cor. 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 motif de fornication -- et en épouse une autre, commet l'adultère " ¹², 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 adultére -- " commet un adultère ", affirment le contraire, puisqu'elles supposent la permanence du premier mariage. » ¹³.

¹² Trad. Crampon. (N. d. T.).

¹³ The Catholic encyclopedic, art. « Divorce », vol. V, p. 56. Cf. Arthur DEVINE, The law of christian marriage (New-York, 1908), p. 95. Un ouvrage catholique romain tout récent, A commentary on the New Testament (1942), 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 évangéliques et que l'a compris St-Paul (1 Cor. 7 : 10-11 et 39 ; Rom. 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 Evangile, *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. Notre Seigneur a mentionné cette exception partielle afin d'éviter que sa prohibition absolue du divorce ne fût interprétée comme impliquant l'obligation pour la partie offensée de continuer à vivre avec le conjoint infidèle. Les autres évangéliques, 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 consi-

Cette interprétation de Matthieu 19 : 9 est « un peu forcée », comme l'admet lui-même le défenseur de l'interprétation romaine. 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 s'appliquant à quelque chose de plus général que ce qui est explicitement désigné »¹³.

Nous avons des exemples de cet emploi de *εἰ μὲν*, « 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 : « si ce n'est pour inconduite » (*μὴ εἴη πονεῖσθαι*), 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 moi, je

dération ses nombreuses distinctions entre différentes sortes de mariage, légitime, ratifié et consommé (*legitimate, ratum et consummatum*). Comme le dit Arthur DIVINE : « Un mariage est dit légitime (*legitimate*) 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 « privilège paulinien » (1 Cor. 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.*, p. 89).

C'est ici que l'indéfendable inconsistance et la présomption de Rome apparaissent. Il n'y a de fondement scripturaire à aucune exception de ce genre et il est plus qu'étrange que Rome maintienne si jalousement l'indissolubilité du mariage consommé dans le sein de l'Eglise catholique romaine, et fasse en même temps des concessions aussi spécieuses dans l'intérêt des ordres religieux et par dispense papale. Tout ceci découle de l'insolente prétention romaine que son « Eglise est la seule autorité infailible en matière de foi et de mœurs pour tous les temps et en tout lieu » (*ibid.*, pp. 94 ss.).

Pour ce qui est du mariage ratifié et consommé (*ratum et consummatum*), Rome 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'adultére d'un des époux ; et que ni l'un ni l'autre, même l'époux innocent qui n'a pas donné sujet à l'adultére, 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.

¹³ J. G. MACHEN, dans *Christianity Today*, octobre 1931, p. 12. Cf. J. H. TRAYER, *Greek-English Lexicon*, §, III, 8, eB ; E. de Witt BURTON, *A critical and exegetical commentary on the epistle to the Galatians* (New-York, 1920), p. 60.

« vous dis que celui qui répudie sa femme et qui en épouse une autre commet un adultère — mais un homme peut *rēpudier* sa femme pour inconduite. » Cette interprétation donnerait à la phrase un sens clair, et résoudrait bien des difficultés, car elle harmoniseraient 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.

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 restrictive est supposée modifier, ne peut nullement, dans la syntaxe de cette phrase, se trouver isolé de tout le reste. Eliminer la proposition *καὶ γάμοις ἄλλην*, « et en épouse une autre », comme n'étant nullement affectée par la clause restrictive, n'est pas, du point de vue grammatical, une solution. Pour compléter le sens de ce qui est introduit par la proposition *ὅτι ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα καὶ τοῦ*, « celui qui répudie sa femme », il nous faut le verbe de la principale, *πονηται*, « commet un adultère ». Mais si nous excluons le membre de phrase ayant trait au remariage : « et en épouse une autre » (*καὶ γάμοις ἄλλην*), la phrase devient absurde et fausse : « Quiconque répudie sa femme, sauf pour inconduite, commet un adultère. » C'est dire que, sans le verbe de la principale : « commet un adultère » (*πονηται*), la pensée est incomplète. La pensée centrale de ce passage est que le remariage entraîne l'adultère ; il serait inexcusable 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 *πονηται*, 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'inconduite,*

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 du *logion* 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, accouplés 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 » (*ἀπολύω*)¹⁵. 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,

¹⁵ Dans les passages de l'Ancien Testament où le divorce est mentionné, ou fait l'objet d'une allusion (Lév. 21 : 7, 14 ; 22 : 13 ; Nomb. 30 : 10 ; Deut. 22 : 19, 29 ; 24 : 1-4 ; Es. 50 : 1 ; Jér. 3 : 1 ; Ez. 44 : 22), la Septante n'emploie pas *ἀπολύω* mais les verbes *ἐξβάλλω* et *ἐξαποστέλλω*. Il ne faudrait cependant pas croire que cela implique une différence substantielle. Le verbe *ἀπολύω* est utilisé dans les textes du Nouveau Testament, qui renvoient à la prescription de Deutéronome 24 : 1-4, bien que, dans ce dernier passage, le verbe *ἐξαποστέλλω* soit employé partout.

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. Si c'était le cas, on voit mal comment l'homme pourrait répudier celle qui, jusqu'à la mort, demeure sa femme, 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'Ecriture. Il est vrai que Paul envisage la possibilité d'une séparation sans dissolution, et qu'il propose la règle qui peut alors intervenir (I Cor. 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'Ecriture sur les obligations inhérentes au mariage, et qui en sont inséparables.

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 (I Cor. 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.

4. Marc 10 : 2-12 ; Luc 16 : 18¹⁶

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, nous lisons que les pharisiens posèrent la question : *Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé* (έντειλατο) *de donner à la femme une lettre de divorce pour la répudier*? Jésus répond : *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a permis* (έπέτρεψεν) *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 : *Qu'est-ce que Moïse vous a commandé* (έντειλατο), et les pharisiens répondent : *Moïse a permis* (έπέτρεψεν) *d'écrire une lettre de divorce et de répudier sa femme*. Jésus reprend : *C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse vous a donné ce commandement* (τίνι ἐντάλγη ταύτην).

Ainsi donc, selon Matthieu, les pharisiens emploient le verbe indiquant un commandement (έντειλατο), et Jésus un verbe indiquant une permission, une autorisation (έπέτρεψεν). Selon Marc, Jésus parle de commandement (έντειλατο et ἐντολή), et les pharisiens d'autorisation (έπέτρεψεν). 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 : *Qu'est-ce que Moïse vous a commandé?*, 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

¹⁶ Marc 10 : 2-12 : « Alors les pharisiens s'approchèrent et lui demandèrent, pour le mettre à l'épreuve : "Est-il permis à un homme de répudier sa femme ?" Il leur répondit : "Qu'est-ce que Moïse vous a commandé ?" Ils lui dirent : "Moïse a permis d'écrire une lettre de divorce et de répudier sa femme (Deut. 24 : 1)." Jésus leur répondit : "C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il vous a donné ce commandement. Mais au commencement de la création, Dieu fit un homme et une femme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme ; et les deux ne seront qu'une seule chair (Gen. 2 : 24)." 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 l'interrogèrent encore sur ce sujet ; et il leur dit : "Quiconque répudie sa femme pour en épouser une autre commet un adultère envers elle ; et si une femme qui a quitté son mari en épouse un autre, elle commet un adultère." » (Vers. Synodale, 8^e éd., N. d. T.).

Luc 16 : 18 : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère. » (Vers. Synodale, 8^e éd., N. d. T.).

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 interpréterait cette disposition mosaïque comme exigeant que les hommes répudient leurs femmes. La question : *Qu'est-ce que Moïse nous a commandé ?*, signifierait alors : « 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 honteuse ». La question n'implique même pas que Moïse ait autorisé ou approuvé le divorce.

On peut dire la même chose des mots « ce commandement » (*τινὸν ἐντολὴν ταῦτα*) de Marc 10 : 5. Cette expression résume l'affirmation des pharisiens au verset 4 : *Moïse a permis d'écrire une lettre 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 » (*ἐντολὴ*) un sens beaucoup trop accusé si on l'interprétait comme signifiant : « Moïse a non « seulement permis d'écrire une lettre de divorce et de répudier sa « femme ; il a exigé que vous écriviez une lettre 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 qu'en cas de divorce certaines règles précises fussent suivies. 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 relations 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 seconde 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 : *Qui-*

conque répudie sa femme pour en épouser une autre commet un adultère envers elle, tandis que pour Matthieu il y a une exception : « si ce n'est 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 du *logion* authentique de notre Seigneur sur cette question. G. H. Box, par exemple, dans son étude, *Divorce in the New Testament*, écrite en collaboration avec Charles GORE, en réponse à R. H. CHARLES¹⁷, déclare :

« Dans le récit de Marc, et dans Luc 16 : 18, le divorce est exclu de façon absolue. Chez 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. Elle n'appartenait pas aux paroles de notre Seigneur, dont la forme originelle est correctement rapportée dans Marc et dans Luc. Le Docteur 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 affirmation¹⁸. "La proposition restrictive", poursuit Box, "est sans doute introduite par le dernier éditeur de l'Evangile ; le but était d'excepter de la règle du Christ le cas spécial d'adultére". Le divorce en cas d'adultére 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 l'éditeur et reflètent sans doute la coutume de l'Eglise de Palestine à l'époque où il écrivait. »¹⁹.

¹⁷ R. H. CHARLES, *The teaching of the New Testament on divorce*, Londres, 1921. Le docteur CHARLES admet que l'exception mentionnée en Matthieu 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 de notre Seigneur sur ce point. Les paroles de notre 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'adultére 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 de notre Seigneur seraient ou pourraient être très mal comprises, fit une nouvelle édition de ce récit et inséra les mots : « sauf pour cause d'inconduite » afin de bien rendre la pensée et l'enseignement de notre Seigneur. Donc Matthieu, selon CHARLES, s'écarte du texte du *logion* du Christ et ajoute la formule restrictive. Mais, en agissant ainsi, il évite un grave malentendu sur le sens réel des paroles de notre 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. CRUICKSHANK, *Christ and Divorce*, Lexington (Kentucky), 1945.

¹⁸ Londres, 1921, p. 18.

¹⁹ *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 Evangile, "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'Evangile de St-Marc et les souvenirs (rédigés en araméen) de St-Matthieu ainsi que sur d'aut-

Cette hypothèse fait disparaître la contradiction apparente de l'enseignement de notre Seigneur, qui ne subsiste 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 de notre Seigneur. Il serait incompatible avec la doctrine de l'inspiration de l'Ecriture 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 Evangiles, il nous faut trouver une explication autre que l'inauthenticité de l'un ou l'autre de ces textes.

Il existe une variante de Matthieu 19 : 9, qui, si on l'adopte comme le texte original, supprime cette contradiction. Au lieu de donner : *μη ἐπὶ παρνεῖα καὶ γαμήσῃ ἄλλην. μοιχῆται.* « si ce n'est pour inconduite, et en épouse une autre, commet un adultère », elle donne : *παρεκτὸς λόγου παρνεῖα. ποτει κύτην μοιχεύῃσα.* c'est-à-dire : « ...si ce n'est pour inconduite, la rend adultère » (ou 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 adultére. 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 adultére, mais seulement pour cette raison, mais, d'autre part, un homme ne pourrait jamais répudier sa femme pour 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

des documents. Il semble que dans cette communauté juive, où l'Evangile prit naissance, la vieille façon de penser juive avait pu reparaître 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 Evangile 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, a 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 d'érudits français, allemands, américains et anglais, admettent cette hypothèse critique selon laquelle la formule restrictive du premier Evangile est une interprétation (qui, en fait, modifie le sens de la déclaration première de notre Seigneur sur le mariage), l'enseignement véritable du Christ se trouvant dans les Evangiles selon St-Marc et St-Luc. » (p. 22 ss.).

comme étant le texte original ? La question n'est pas facile, car les deux manuscrits importants en onciale, le *Codex Sinaïticus* (A) et le *Codex Vaticanus* (B) que nous apporte le IV^e siècle, adoptent chacun l'une des variantes : d'où la difficulté.

Il est assez significatif que les éditeurs modernes du texte grec du Nouveau Testament, tels TISCHENDORF, WESTCOTT et HORT, VON SOBEN, NESTLÉ et SOUTER, aient adopté et incorporé la variante : « si ce n'est pour inéconduite, commet un adultère », *καὶ μηδέποτε κακοποίησῃ ἀλλήν, μοιχεύται*, dans le texte de leurs éditions du Nouveau Testament. La *Revised Version* anglaise (1881), la *Revised Version* américaine (1901), la *Standard Revised Version* américaine (1946), ainsi que l'*Authorized Version* (1611) ont ce même texte²⁰.

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 :

a) 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 leçon ; et il ne semble pas y avoir d'arguments suffisants en faveur de la thèse contraire.

b) La variante du *Codex Vaticanus* (B) : *παρεκτὸς λόγου πορνεῖας ποτὲ αὐτὴν μοιχευθῆναι*, c'est-à-dire : « ...si ce n'est pour inéconduite, la rend 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 trois derniers mots : *ποτὲ αὐτὴν μοιχευθῆναι*, « la rend adultère », sont moins fortement établis que les premiers. Le *Codex Bezae*, par exemple, confirme le *Codex Vaticanus* pour *παρεκτὸς λόγου πορνεῖας*, « si ce n'est pour inéconduite », mais non pour *ποτὲ αὐτὴν μοιχευθῆναι*, « la rend adultère ». Il se rapproche alors du *Codex Sinaïticus* et donne *καὶ γαμήσῃ ἄλλην*, « et en épouse une autre ». Il en est de même pour un nombre considérable de manuscrits latins.

L'expression *παρεκτὸς λόγου πορνεῖας*, « si ce n'est pour inéconduite », remplaçant *μη̄ ἐπὶ πορνεῖᾳ*, « sauf pour inéconduite », ne pose pas de question importante, puisqu'elle a le même sens. C'est la deuxième partie, *ποτὲ αὐτὴν μοιχευθῆναι*, « la rend adultère », qui importe. Il est certainement significatif que B soit bien confirmé par un nombre important de manuscrits parallèles pour la proposition qui ne mo-

²⁰ Et dans les versions françaises : Ostervald, Segond, Synodale, Grampon, Maredsous, etc., N.D.T.

difie 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 de B est moins soutenue quand elle se rapproche de Matthieu 5 : 32 et quand elle change plus complètement le sens de notre passage.

c) En ce qui concerne la transcription elle-même, la leçon : *μη ἐπὶ παρνέις καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχῆται* « si ce n'est pour inconduite, 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 serait née 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.

d) L'influence de Matthieu 5 : 32 sur la leçon de B se manifeste non seulement dans les propositions que nous avons étudiées, mais aussi dans la deuxième partie de Matthieu 19 : 9, *καὶ ὁ ἀπαλελυμένης γαμήσας μοιχῆται*. « et celui qui épouse la répudiée, commet un adultère »²¹. Cette variante semble donc avoir subi tout au long l'influence de l'analogie avec Matthieu 5 : 32. Ce fait, ajouté à tous les autres, va plutôt à l'encontre de son authenticité dans B.

Pour ces raisons et pour d'autres encore, la leçon : *μη ἐπὶ παρνέις καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχῆται* « si ce n'est pour inconduite, 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 mosaique de Deutéronome 24 : 1-4. La loi de

²¹ Nous laisserons de côté pour le moment la question de l'authenticité de cette dernière partie de Matthieu 19 : 9. Il n'y a évidemment aucune raison de douter de l'authenticité des passages, pratiquement équivalents, de Matthieu 5 : 32 et Luc 16 : 18. Nous dirons seulement que si nous nous rallions au jugement des nombreux éditeurs du texte grec qui nient l'authenticité de cette phrase de Matthieu 19 : 9, l'argument ci-dessus serait encore renforcé. L'auteur pense que l'argument opposé à la variante B dans Matthieu 19 : 9 (assimilation à 5 : 32) est renforcé par la fin de Matthieu 19 : 9, même si cette fin est authentique.

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^e 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 de notre 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, lorsqu'ils omettent toute allusion au droit de remariage de l'homme qui a répudié sa femme pour adultère, ils n'avaient pas l'intention de le rejeter ?

3^e 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 mœurs courantes dans les milieux juifs et païens. Ils rapportent ce que notre Seigneur a enseigné sur ces deux points. Matthieu fait de même, et, de plus, il rapporte ce que notre 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 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 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 Evangiles où il soit question d'un divorce demandé par une femme : *Et si une femme, qui a répudié son mari, en épouse un autre, elle commet un adultère*²².

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 en implique donc la possibilité. Dans l'ordre social qu'évoque ce passage de Marc, la répudiation peut donc être l'œuvre de la femme comme de l'homme²³. Notre Seigneur pose une loi, ou

²² La Bible du Centenaire, Maredsous, Crampon, Osty, traduisent ici *παραλυσασα* par « répudie » ; Synodale et Segond par « quitté ». Puisque le verbe est le même dans le texte grec, il est sans doute préférable d'employer pour le mari et pour la femme le même verbe « répudier » dans la Traduction. (N. d. T.).

²³ On a soutenu que Marc 10 : 12 n'est pas une parole authentique de notre Seigneur, que Marc a amplifié l'enseignement de celui-ci pour l'adapter aux conditions qui régnaient dans le monde gréco-romain. Ainsi, Heinrich 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 (*Deut.* 24 : 1 ; *JOSÉPHÉ, Ant.*, XV, 7, 10), car les exemples de Mical (I Sam. 25 : 41), d'Hérodiade (Matt. 14 : 4 ss.) et de Salomé (*JOSÉPHÉ, Ant.*, 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 tradition ; par contre, cette amplification est inconnue de Matthieu. » (*ad loc.*). Cf. P. W. SCHMIEDEL, dans *L'Encyclopédia 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, par exemple, 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 D^r SCHMIEDEL dans *Encyclopédia 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'Evangile 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 de notre 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*, Edinburgh, 1906, pp. 190 s.).

un principe, s'appliquant à une situation qui admet le divorce, qu'il soit demandé par l'homme ou par la femme.

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, appartenait 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 ; au temps de notre Seigneur, la coutume juive ne semblait pas le prévoir non plus²⁴. Notre texte (Marc 10 : 12) indique qu'exerçant son autorité, notre Seigneur a permis non seulement à l'homme de répudier sa femme pour infidélité, mais à la femme de répudier son mari pour le même péché²⁵.

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.

²⁴ Cf. JOSÈPHE, *Antiq. Jud.*, XV, 7, 10. A propos de Salomé, qui avait envoyé à son mari Costobarus 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 repudie. »

²⁵ 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, 1, et dans la *Seconde Apologie* de JUSTIN MYRIN, chap. II, qui datent de l'époque de l'Eglise Primitive.

III. L'ENSEIGNEMENT DE PAUL

1. I Corinthiens 7 : 10-15

Au chapitre précédent, nous avons dit que la clause restrictive de Matthieu 19 : 9 nous semblait authentique ; par conséquent, le mari de la femme adultère a le droit non seulement de la répudier, mais d'en épouser une autre. Ceux qui s'opposent à cette interprétation citent Marc 10 : 11, Luc 16 : 18, où la clause restrictive est absente, et I Corinthiens 7 : 10-11 : *A ceux qui sont mariés, voici ce que j'ordonne — non pas moi, mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari ; si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari ; que, de son côté, le mari ne répudie point 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 (*a thoro et mensa*), ni l'un, ni l'autre n'a le droit de se remarier¹.

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 adultére. Les exégètes romains, qui invoquent ce passage, auraient dû reconnaître que, si ce texte s'applique aux cas de divorce pour adultére, 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 point de son mari... ; que, de son côté, le mari ne répudie point sa femme.* Si donc la règle de I Corinthiens 7 : 10-11 s'applique aux cas de divorce pour adultére, 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 seu-

¹ Cf. *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.

lement le 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 remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari* » — mais sur le caractère défendu 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 ; 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 I 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 de notre 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 chiers enseignements de I 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 : *Cependant, afin d'éviter toute impudicité, que chaque homme ait sa femme, et que chaque femme ait son mari* (v. 2), *Ne vous refusez pas l'un à l'autre, à moins que ce ne soit d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière ; puis retournez ensemble, de peur que Satan ne vous tente par suite de votre incontinence* (v. 5), Paul traite des moyens, institués par Dieu, pour éviter toute fornication. Il 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 posés 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'apôtre².

La force de l'injonction : « J'ordonne » (*παραγγέλλω*), 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. »³. L'interdiction est basée sur le même principe que l'ensei-

² L'enseignement de notre Seigneur en Matthieu 5 : 32 et 19 : 9 n'est naturellement pas étranger au thème de 1 Corinthiens 7 : 10-11. Nous l'avons dit, en Matthieu 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 de notre 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 de notre 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 de notre Seigneur dans les Evangiles synoptiques.

³ Il est extrêmement difficile de déterminer la force exacte du verbe *ἀφίειν* dans les versets 11, 12 et 13. L'opinion des commentateurs et traducteurs est très divisée. Il y a trois traductions différentes : en anglais *leave* ou *part from* : « se séparer de », *put away* « répudier », et *divorce* « divorcer davec ». Voici quelques exemples tirés des versions anglaises : L'Authorized Version (1661) rend par *put away* aux versets 11 et 12, par *leave* au verset 13 ; L'English Revised Version (1881) par *leave* dans tous les cas, ainsi que l'American Revised Version (1901) ; la Revised Standard Version (1946), par *divorce*, dans les trois cas ; la révision catholique-romaine de la version CHALONEN-REIMS (1941) par *put away*, chaque fois ; R. A. KNOX (catholique-romain, 1944), par *put away* aux versets 11 et 12 et par *part from* au verset 13.

gnement de notre Seigneur : l'homme et la femme forment une seule chair, et, ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare donc pas (Matth. 19 : 4-6 ; Marc 10 : 6-9). La proposition entre parenthèses : *si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se remarier, 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 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

En français, la Version Synodale (8^e éd.) a *répudier* aux versets 11 et 12, *se séparer* au verset 13 ; la version Second a *répudier* dans ces trois versets ; la version Crampon a *répudier* au verset 11, *renvoyer* aux versets 12 et 13 ; la Bible du Centenaire, la version Maredsous, ont *répudier* partout. (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 dissolution du mariage. Or, il semble n'y avoir aucune raison de supposer que ce soit le sens du verbe *ἀφίημι*, que Paul emploie ici. Il ne semble pas y avoir de raison valable pour que le *Standard Revised Version* adopte cette traduction. 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 *ἀφίημι* 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 Matthieu 13 : 36 et 27 : 50 ; Marc 4 : 36 et 15 : 37. — Matthieu 13 : 36 et Marc 4 : 36 (*ἰχθύες τὸντοὺς ἵγλους* et *ἀσέντες τὸν ἵγλον*) se rapportent à la séparation d'avec la multitude du peuple. Il est visible qu'ici la notion du renvoi du peuple convient parfaitement ; dans les deux cas, cette idée est acceptable et fournit un sens logique. Mais il convient de faire les observations suivantes à propos de cette traduction :

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

b) Le verbe n'implique pas nécessairement un « *congédier en bonne et due forme* ». Comme MOULTON et MILIGAN 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 pourtant une traduction trop forte.

En Matthieu 27 : 50 — *Ἵησοῦς... ἀρνήσας τὸ πνεῦμα* « Jésus... rendit l'esprit » —, l'idée de « *quitter* » est de nouveau possible. « *Laisser partir* », « *libérer* » est aussi tout à fait possible. Mais la notion de « *congédier* », « *d'envoyer* » est la plus exacte.

En Marc 15 : 37 — *Ἵησοῦς ἀφὲς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν*, « Jésus, ayant jeté un grand cri, expira » —, le sens d' « *envoyer* » est entièrement acceptable. Mais ici encore l'idée de « *laisser sortir* » est aussi possible (Gf. LXX, Genèse 45 : 2, où *ἀφῆμι* traduit l'hébreu *nāthan*).

quitte pas l'autre, sauf dans les circonstances suivantes. » Cette différence manifeste entre I 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 I Corinthiens 7 : 11 ne le confirme pas, et ne donne aucune précision quant à sa nature ou à ses effets. Dans Matthieu, la proposition restrictive annonce le droit qui permet l'unique exception à la règle de l'illégitimité de la répudiation ; dans I Corinthiens 7 : 11, il n'est pas question du *droit* de la séparation ou de la répudiation. Demander à I Corinthiens 7 : 11 de confirmer le *droit* de la séparation sans celui de la dissolution, c'est déformer l'enseignement de l'apôtre⁴.

Quelle est donc la valeur des propositions mises entre parenthè-

Nous voyons donc qu'il n'y a, dans la langue du Nouveau Testament, que bien 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 les LXX, il y a quelques textes où ἀφένται rend l'hébreu *sâlah* et où le sens est nettement « renvoyer » : Lévitique 16 : 10 ; Job 39 : 5. Dans Genèse 35 : 18, ce verbe rend l'hébreu *yâsâh* et signifie « partir ». Mais en général, dans les LXX, ἀφένται signifie « quitter », « permettre », « laisser partir ».

Il est à noter que, dans les Evangiles ἀφένται est employé dans le sens de renoncement de toute chose afin de suivre le Christ. (Cf. Matt. 19 : 29 ; Marc 10 : 29-30 ; Luc 18 : 28-29). En Luc 18 : 29, l'expression ἀφήκεν γυναῖκα est employée 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 ἀφένται 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 fournit-il 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'ἀφένται a été rendu par le mot « quitter » dans la traduction que nous donnons ici. Certes, nous recevons 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 : τὴν ἔξι γυναικα... ταῦτην ἀπέντα, ἀλλην ἐπαγγέσθαι). Mais on ne peut établir que telle soit la portée du mot dans le passage de l'Ecriture étudié ici. D'autre part, ἀφένται doit avoir au moins la valeur du mot « quitter ». Cette traduction s'accorde avec l'usage presque général qu'en fait le Nouveau Testament et les LXX. 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 de l'ἀφένται utilisé par Paul. Dans ce cas, Paul n'interdit pas simplement le « divorce », mais aussi une forme de simple séparation qui pourrait sembler irréprochable.

⁴ Ce que nous attaquons ici encore, c'est la position adoptée par les catholiques romains et par d'autres, pour qui I Corinthiens 7 : 10-11, contribue à renforcer la conclusion d'après laquelle Matthieu 5 : 32 et 19 : 9 établiraient un droit à la séparation de corps, mais non à la dissolution du mariage.

ses ? 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 remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari.* En réalité, il 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-même⁵.

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 : *τοις δὲ ἀλλοις*, « quant aux autres » (c'est-à-dire ceux qui ne sont pas dans le cas que nous avons examiné) ; par le pronom emphatique de première personne (*ἐγώ*), « c'est moi qui le leur dit », et par les mots : *οὐκ ἐκ Κυρίου*, « 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 apostoliques, 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 de notre Seigneur. Lorsque Paul écrit : « ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui le leur dit », 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 là ce que je prescris 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 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 eas au sujet desquels le Seigneur n'a pas rendu de verdict. » Mais, s'il le fait, c'est

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 versets 10 et 11b ne permet pas de supposer que la parenthèse admette la légitimité de la séparation dans certains cas hypothétiques.

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 pense être prophète ou inspiré, qu'il reconnaîsse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur* (1 Cor. 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 est marié avec une femme non-croyante, et qui consente à demeurer avec lui, qu'il ne s'en sépare pas. Si une femme a un mari non-croyant, et qui consente à demeurer avec elle, qu'elle ne se sépare pas de lui.* 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 restriction qu'il apporte dans les deux cas : « et qu'elle (il) consente à demeurer 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 dans⁶ 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 pré-supposée 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.

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*. Les catholiques-romains eux-mêmes ne le soutiendraient pas ! 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

⁶ La préposition grecque *ἐν* est rendue, dans de nombreuses versions étrangères et par les versions Synodale, Segond, Centenaire, Maredsous, par « par ».

Avec Crampou, John Murray la rend par « dans » (en anglais *in*, et non *by*). N.d.T.

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'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 : " Croissez et multipliez " ; les enfants sont saints à cause de celui qui croit. » 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 œuvres, 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'Ecriture que l'abîme insoudable qui sépare les enfants de lumière des enfants des ténèbres. Quelle sévérité dans l'avertissement de l'apôtre : *Ne vous mettez pas sous un joug étranger, en nous unissant aux infidèles*, etc... (II Cor. 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, mais c'est moi qui le leur dis... ». C'est uniquement sur la base de son inspiration et de sa charge apostoliques qu'il parle. Mais, dans son instance 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 de notre Seigneur.

Aux versets 12 et 13, nous avons vu que Paul commande au conjoint croyant 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, de la volonté duquel on est obligé de tenir compte. 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 celui qui n'est pas croyant veut se séparer, qu'il se sépare : dans ce cas, le frère ou la sœur* (c'est-à-dire : le mari ou la femme) *ne sont pas liés*.

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 ($\muὴλ ἀρέτω$). Il s'agit donc d'un ordre. Au verset 15, il se sert d'un nouvel impératif ($\γενέσθω$). Cet impératif exprime une permission, et n'a donc pas tout à fait le même sens que ceux des versets 12 et 13⁷. 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. »⁸. Déclaration qui annonce la conclusion qui suit immédiatement : « Dans ce cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés. »

⁷ Cf. WISER, *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* (Edinburgh, 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. H. LENSKI, *First Epistle to the Corinthians* (Columbus, 1935), p. 299.

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 sommes maintenant confrontés avec 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 » (*οὐ δέδουλονται*) ? 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 notre Seigneur ne reconnaît qu'un seul motif de répudiation ; ses déclarations sont nettes : le seul motif légitime est l'adultère. Mais si, dans ce 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, voici ce que 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 I 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 de notre 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 de notre Seigneur. L'introduction à ce passage le montre clairement : *Quant aux autres, ce n'est pas le Seigneur, mais c'est moi qui le leur 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, reprenez 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 invoque l'autorité du Christ dans un cas, et précise qu'il ne le fait pas dans l'autre. Etant donné que les déclarations de notre 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 de notre Seigneur à un tout autre cas, qui, Paul le déclare explicitement, n'entrait pas dans le cadre de son enseignement. Les obligations qu'entraîne la situation envisagée au verset 15 sont si diffé-

rentes 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, notre Seigneur rejettait 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 au d'affaiblir ce fait.

Nous pouvons donc conclure que, si l'expression du verset 15 : « ne sont pas liés » (*οὐ δεδούλωται*), peut revêtir le sens de : « sont libérés du lien nuptial », cette interprétation n'est pas incompatible 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 Paul⁹.

Considérons d'abord les arguments en faveur du sens le plus faible qui pourrait être donné à *οὐ δεδούλωται* : « 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 devrait 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 : *οὐ δεδούλωται*, « 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 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 ? Pou-

⁹ L'Eglise romaine, selon qui la formule restrictive de Matthieu 19 : 9 n'autorise rien de plus que la séparation de corps, admet pourtant que 1 Corinthiens 7 : 15 traite d'un cas où le mariage, même consommé, peut être dissous. (G. Arthur DEVINE, *Op. cit.*, pp. 86 ss. ; *A commentary on the New Testament*, cité plus haut, p. 460 ; Aug. LEHMKUHL, *Op. cit.*, p. 60).

vons-nous vraiment fonder une conclusion si lourde de conséquences sur une interprétation qui n'est que possible ou probable ?

3) Si nous admettons que *οὐ δεδουλωται*, « 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 *οὐ δεδουλωται*, « ils ne sont pas liés », se rapporterait à la dissolution du mariage. Cependant, il existe de puissants arguments en sa faveur, que nous allons examiner¹⁰.

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, *οὐ δεδουλωται*, « 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 enclins à croire que Paul, au verset 15, songe à une autre sorte de séparation qu'à celle

¹⁰ Le commentaire que donne CALVIN des versets 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 répudiée.

« Le second est, que si la partie infidèle répudie l'autre à cause de la religion, le frère, ou la sœur 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 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... »

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 15¹¹.

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 δέω. Le verset 39 est typique : « La femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit. » (γυνὴ δέδεται ἐν τῷ οὐρανῷ τοῦ ὄντος). Si δέδεται, « est liée », a trait au lien nuptial, il semble logique que l'expression ωδέδεται signifie le contraire, à savoir l'affranchissement de ce lien. C'est alors qu'il est opportun de remarquer que δέω n'est pas un terme plus fort que δουλόω utilisé au verset 15. S'ils diffèrent, c'est δουλόω qui a le sens le plus fort. Ainsi donc, rien n'empêche d'employer δεδουλωται à la place de δέδεται, pour parler du lien conjugal. Si δεδουλωται (l'opposé de δεδουλωται), 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 ωδέδεδολωται¹², du verset 15, signifie « ne sont pas liés par le mariage ».

3) L'objection présentée en faveur du sens faible à donner à ωδέδουλωται, « ils ne sont pas liés », à savoir que Paul ne pouvait établir deux règles morales en éthique conjugale, perd sa force si l'on estime à leur juste valeur la perversité obstinée de l'inéroyant 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 même de cette sainteté qui est une chose si abominable qu'il devient alors légitime

¹¹ On pourrait soutenir que, dans le verset 15, la séparation de corps est considérée comme permanente sans aucun espoir de réconciliation (ce qui n'est pas le cas au verset 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.

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

de dissoudre le mariage. De même, lorsqu'un non-croyant abandonne volontairement son conjoint, son endurcissement de cœur 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 de notre Seigneur, ou qu'elle serait incompatible avec l'éthique du mariage développée par Paul lui-même¹³.

Cependant, si l'on reçoit cette interprétation, il importe de limiter cette liberté aux conditions posées ou sous-entendues par l'apôtre lui-même¹⁴. Trop souvent, cette liberté a été concédée dans des cas qui

¹³ On pourrait soutenir que, tout en envisageant la dissolution du mariage, 1 Corinthiens 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 Westminster appelle *un commentaire*. Dans le chapitre intitulé « Du mariage et du divorce » (chap. XXIV, section 6), nous lisons : « Bien que la corruption de l'homme soit portée à rechercher des arguments pour séparer illégitimement ceux que Dieu a unis par le mariage, seuls l'adultère ou une désertion délibérée, auxquels ni l'Eglise ni le magistrat civil ne pourraient porter remède, sont une cause suffisante de dissolution du mariage. Pour une telle dissolution, on se conformera à une procédure publique et régulière, et les personnes en cause ne pourront régler leur propre cas selon leur volonté et leur jugement particuliers. » Il est évident que la Confession considère « une désertion délibérée à laquelle ni l'Eglise, ni le magistrat civil, ne pourraient porter remède » 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 Corinthiens 7 : 15 ; c'est le seul texte qui soit cité comme référence et c'est, d'ailleurs, le seul qui puisse logiquement l'être.

Si 1 Corinthiens 7 : 15 doit être interprété comme justifiant la dissolution du mariage, il faut certes concéder qu'il peut se présenter, parmi des chrétiens protestants, des cas où le principe de 1 Corinthiens 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 Corinthiens 7 : 15 comme valable et appliquer les dispositions qui y sont prévues. Si l'expression « une désertion délibérée à laquelle ni l'Eglise, ni le magistrat civil ne pourraient porter remède » se réfère 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, elle 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'en-

ne ressortent pas du contexte de I Corinthiens 7 : 15. Pour obvier à des applications abusives et inconsidérées, il faut se plier aux restrictions suivantes :

a) 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.

b) 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 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.

c) 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 permanente¹⁵. Mais alors surgit une disposition expresse : « Qu'elle demeure sans se remarier, ou qu'elle se réconcilie avec son mari », ce qui exclut toute dissolution éventuelle du mariage. Si donc nous pensons que I 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 I Corinthiens 7 : 15 pour justifier des pratiques que Paul n'eût jamais sanctionnées.

seignement 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 « une désertion délibérée à laquelle ni l'Eglise, ni le magistrat civil ne pourraient porter remède », 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.

¹⁵ L'adjectif « permanent » 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.

2. *Romains 7 : 1-3*¹⁶

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 I 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*¹⁷, 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

¹⁶ Voici la traduction (Synodale, 8^e éd.) de ce passage :

(1) Ignorez-vous donc, frères, — car je m'adresse à des gens qui connaissent la loi, — que la loi n'a d'autorité sur une personne qu'aussi longtemps que celle-ci est en vie ? (2) Ainsi, la femme mariée est liée par la loi à son mari, tant qu'il est vivant ; mais, si le mari vient à mourir, elle est dégagée de la loi qui la liait à lui. (3) Si donc, du vivant de son mari, elle devient la femme d'un autre, elle sera flétrie comme adultère ; mais si le mari meurt, elle est affranchie de la loi, de sorte qu'elle n'est point adultère en devenant la femme d'un autre.

¹⁷ ὁ νόμος χυπεύει τοῦ ἀνθρώπου ἐφ' ὅσου γράνων ζῇ. Il faut noter que c'est une affirmation générale. L'emploi d'*ἀνθρώπος* et non d'*ἀνήρ* 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 versets 2 et 3, il établit une distinction entre homme et femme en employant les termes spécifiques d'*ἀνήρ* et de *γυνή* et il applique le principe général du verset 1 à la loi du mariage en tant qu'elle régit la femme.

et qu'ils en admettront la validité universelle, parce qu'ils connaissent la loi¹⁸.

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 foi 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 servit souvent du mot *loi* (*νόμος*) dans ce sens (cf. Rom. 3 : 19 ; 5 : 13 ; 1 Cor. 9 : 8-9 ; 14 : 21-24 ; Gal. 3 : 10-19), et il ne nous semble pas nécessaire d'en chercher un autre. Les membres de l'Eglise de Rome, tant Gentils que Juifs, 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 m'adresse 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 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 fatallement. 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'adviendrait-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.

¹⁸ 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.

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 flétrie comme 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-romains¹⁹, 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 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 flétrie comme adultère ? Seule, une discussion détaillée 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,

¹⁹ 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.

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 papale²⁰. 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'indissolubilité 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 mariage²¹. Selon les postulats de Rome, 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 flétrie comme adultère. S'il en est ainsi, comment Rome peut-elle si aisément recourir à Romains 7 : 2-3 pour appuyer la doctrine de l'indissolubilité du mariage ? Ne pourrait-elle donc 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 dirons ici, c'est tout simplement qu'il y a manque flagrant 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'adultère²². En bref, Rome n'a pas le droit de 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 que les théologiens romains semblent incapables de mener à bien.

²⁰ Cf. *Canons et décrets du Concile de Trente*, session XXIV, canon 6 ; BELLARMIN, *De monachis*, lib. II, cap. XXXVIII (*Op. cit.*, t. II, pp. 406 ss.), *Synopsis theologie dogmaticae* (New-York, 1934), t. III, « *De penitentia et matrimonio* », pp. 161 ss. ; Joseph POULE, *Op. cit.*, pp. 201 ss. ; Arthur DEVINE, *Op. cit.*, pp. 89 ss.

²¹ Cf. Joseph POULE, *Op. cit.*, p. 192.

²² Nous parlons du divorce pour adultére comme si c'était une *exception* à Romains 7 : 2-3 ; nous n'affirmens 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 Rome dans les cas de profession solennelle et de dispense papale sont, elles, de véritables exceptions à Romains 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'Ecriture 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, Rome elle-même ne prend pas cette position²³. 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, Rome considère que le principe de Romains 7 : 2-3 reste aussi rigoureusement valable pour les mariages non-consommés que pour les mariages consommés. Rome 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 Rome, 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 que Paul ait pu admettre la légitimité de certaines exceptions dans le cas du mariage non-consommé, tout en déniant qu'il ait pu envisager aucune exception dans le cas d'un mariage consommé ? Les défenseurs de la thèse romaine 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 théologiens romains renoncent à invoquer l'Ecriture pour justifier leurs exceptions, ils en appellent plutôt à la tradition et à l'autorité du pontife romain²⁴. De ce fait, le recours à l'Ecriture n'est plus nécessaire, et la preuve susceptible de nous convaincre n'existe pas. En réalité, l'Ecriture ne confirme pas la thèse romaine que nous étudions en ce moment, et, pour autant qu'on se réfère à l'Ecriture, tout recours à Romains 7 : 2-3 est manifestement illogique. Tout protestant devrait en être aisément conscient, car cet illogisme ressort de la simple logique.

²³ Cf. *Synopsis theologicae dogmaticae*, passage cité ; Joseph Pohle, *Op. cit.*, pp. 1^{er} et 2^{me} ss. Ce dernier dclare : « Tout mariage entre baptisés, qu'il ait été consommé ou non, est intrinsèquement indissoluble. » (p. 184).

²⁴ Cf. Joseph Pohle, *Op. cit.*, pp. 201 ss. ; Arthur Devine, *Op. cit.*, pp. 90 et 91.

que inhérente à la nécessité d'en appeler à la tradition et à l'autorité du pape, une nécessité que les catholiques-romains eux-mêmes reconnaissent pleinement.

2) Cependant, pour poursuivre cette discussion de Romains 7 : 2-3, il nous faut revenir à I Corinthiens 7 : 15. Rome prétend avoir le droit de dissoudre complètement le mariage (*a vinculo*), de par ce qu'on nomme le *privilège paulinien*²⁵. 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 paulinien n'est valable que pour le mariage qui, selon Rome, 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 I Corinthiens 7 : 15, mais tout simplement parce que nous considérons comme foncièrement illégitimes certaines exceptions auxquelles Rome applique le privilège paulinien. L'extension tout arbitraire que ses porte-parole officiels accordent à ce privilège révèle le manque de rigueur dont l'Eglise romaine se contente dans son interprétation et ses pratiques, et comment elle réduit en fait à néant l'intransigeance dont elle se vante quant à la sainteté du mariage. Mais laissons là ce manque de rigueur ! Qu'il nous suffise, pour l'instant, de reconnaître que Rome sanctionne le droit au divorce, dans le cas de I 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 Rome trouve dans ce passage quant à l'indissolubilité du mariage. Il n'est pas inutile de rappeler que I 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 I Corinthiens 7 : 15 avec Romains 7 : 2-3. Mais quand Paul écrit Romains 7 : 2-3, il ne fait nulle allusion à I Corinthiens 7 : 15 ; ses termes sont absous et universels ; ils ne suggèrent, ni n'expriment aucune exception. Comment l'expliquer, en tenant compte de l'exception précise de I Corinthiens 7 : 15 ?

N'oubliions pas ce que nous avons dit ci-dessus de l'obligation et de l'application universelles de Romains 7 : 2-3 (pp. 122 à 126). 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

²⁵ *Synopsis theologicae dogmaticae*, passage cité, pp. 155 ss. ; Joseph POULE, *Op. cit.*, pp. 208 ss. ; Arthur DEVINE, *Op. cit.*, pp. 85 ss. ; *A commentary on the New Testament*, cité plus haut, pp. 406-407.

(*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 foncièrement contraires à la sainteté que l'Ecriture reconnaît à tout mariage valable et légitime, et que Paul enseigne implicitement dans le proche contexte de I Corinthiens 7 : 15, aux versets 12 à 14, comme il le fait aussi bien 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 I Corinthiens 7 : 12-14.

Dès lors, la question demeure : Comment la concession de I Corinthiens 7 : 12-14, qui, selon Rome, 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 taxée d'adultèbre. De ces prémisses, 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, Rome 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 I Corinthiens 7 : 15.

Sans nous réengager à présent dans la discussion de savoir si l'adultèbre 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 que Rome en appelle à Romains 7 : 2-3 pour rejeter la légitimité de la dissolution pour motif d'adultèbre. Dès qu'on admet l'existence d'un motif autorisant la dissolution d'un mariage consommé — et Rome l'admet dans le cas du privilège paulinien — 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 absous et exclusifs que ses termes exprès semblent l'impliquer. Telle est pourtant la manière dont Rome l'emploie dans sa polémique en faveur de l'indissolubilité. Cette méthode nous semble dénuée de franchise et sans valeur, pour la raison que citer dans ce but Romains 7 : 2-3 donne l'impression que Rome — à la différence de ceux qui affirment que l'adultèbre 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 adultèbre. Pas plus que les protestants traditionalistes, Rome ne s'en tient à la lettre des termes

absolus, sans exception possible, de ce passage. Elle ne peut donc s'en servir comme elle le fait.

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 paulinien 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'Ecriture 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 I 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 I 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 obligés d'apporter à cette question une réponse négative. Nous persistons à penser que les raisons qui nous ont menés 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 l'implacabilité 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 implacabilité 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 la violer. La femme doit *toujours* reconnaître qu'elle est sous la loi qui la lie à son mari, et que s'écartier 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 violé 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 flétrie comme adultère ?* Il nous est aisément 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. L'adultère introduit bien plutôt des conditions toutes nouvelles, dans lesquelles le principe et le devoir peuvent être considérés comme ne s'appliquant plus au conjoint innocent²⁶. 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, polariseraît l'attention sur la nécessité de satisfaire à toutes les conditions et

²⁶ Il faut comprendre que 1 Cor. 7 : 15 se réfère à l'introduction de conditions semblables si vraiment il légitime la dissolution du mariage. Sinon, cette interprétation ne pourrait se défendre.

obligations qu'entraîne le lien conjugal. L'unité de la pensée perdrat 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'adultèbre commis par l'autre conjoint, et pourquoi ce passage n'est pas incompatible avec notre assertion de la légitimité du divorce pour adultèbre. Quoique le divorce pour adultèbre implique une situation qui permette à la femme, conjoint innocent, d'épouser un autre homme sans être taxée d'adultèbre, 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 adultèbre.

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 flétrie comme adultèbre. 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 si son mari est adultère, que de ce qu'elle 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 difficile question.

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 Christ qui prend la place de l'époux.

Enfin, un dernier motif découle de I Corinthiens 7 : 39 : ce texte est pratiquement identique à Romains 7 : 2. Nous ne pouvons pas supposer que, dans le premier texte, Paul songerait à aucune des 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. Il semble beaucoup plus indiqué de voir dans Romains 7 : 2-3 un parallèle de I Corinthiens 7 : 39. Ces deux passages 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 I Corinthiens 7 : 39 avec l'interprétation qui considère l'adultére comme motif légitime de divorce, l'argumentation serait la même que pour Romains 7 : 2-3.

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'Ecriture.

1. 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 adultère¹. Ces deux passages ne parlent pas explicitement d'un droit semblable qu'aurait la femme d'un homme adultère. En conclurons-nous que ce droit au divorce soit la prérogative de l'homme ? Sur ce point, Marc 10 : 12 est particulièrement instructif². Dans les Evangiles, c'est le seul passage où il soit question de répudiation par la femme. *Si une femme qui a quitté son mari en épouse un autre, elle commet un adultère.*

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 reconnaissions 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 I Corinthiens 7 : 15 corrobore assez fortement cette déduction. La même liberté y est accordée à l'homme et à la femme :

¹ Voir p. 20 et ss. ; 28 et ss.

² Voir p. 12 et ss.

Si celui qui n'est pas croyant veut se séparer, qu'il se sépare ; dans ce cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés. 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 I 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 n'en point 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 Gentil. 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 I 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.

2. 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 répudiation³. Dès lors, et en conséquence de la précédente conclusion, 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 : 32 b et de Luc 16 : 18 b (cf. Matth. 19 : 9 b). La discussion de Matthieu 19 : 9 b reste ouverte, mais il n'est pas nécessaire à notre

³ Voir p. 28 ss.

propos de chercher à trancher la question du texte original, car il n'y a pas le moindre doute quant à l'authenticité de Matthieu 5 : 32 b et de Luc 16 : 18 b, quand bien même on devrait conclure que Matthieu 19 : 9 b n'appartient pas au texte original. Le sens et la portée de Matthieu 5 : 32 b et de Luc 16 : 18 b sont identiques ; que nous adoptions la forme de Matthieu : *Celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère*, ou celle de Luc : *Celui qui 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 divorceés, 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 un 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 : 32 b, Luc 16 : 18 b et Matthieu 19 : 9 b (si le passage est authentique) traitent d'autre chose que du divorce illégitime, ce que souligne tout le contexte. Les trois 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. 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 : 32 b et Luc 16 : 18 b 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 : 32 b : *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 : 32 a : *Quiconque répudie sa femme, sauf pour cause d'inconduite, 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 : 32 b et Luc 16 : 18 b peuvent 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 sa répudiation, elle épouse un autre homme, et que celui qui l'épouse n'est pas non plus coupable d'adultère. Seules, des considérations exégétiques, fondées sur les textes qui se rapportent à cette question, conduisent à cette conclusion. Nous ne pouvons imposer à ces textes un sens qui ne serait pas vraiment le leur.

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 ! Trop nombreux sont ceux qui recourent à ce moyen pour obtenir un divorce ! 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'Ecriture recon-

naît les abus à quoi 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 priviléges 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 réaliser 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'Ecriture. Or, il ne semble pas exister de preuves scripturaires suffisantes qui permettent de taxer d'adultère le second mariage d'un adulte, 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 adulte 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'église, nous aboutissons donc aux conclusions suivantes. Un divorcé adulte qui se remarie ne peut être considéré comme ayant commis un nouvel adulte par son remariage, ni comme vivant désormais dans l'adultère. La disci-

pline de l'église 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'église ne peut proclamer que ces sortes de remariages sont légitimes. Il lui est impossible de leur accorder le sceau de sa bénédiction.

3. SÉPARATION SANS DISSOLUTION

L'Eglise romaine enseigne qu'il peut y avoir séparation de corps sans dissolution du mariage. Tel est le divorce partiel (*divortium a toro 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 I 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 battre en brèche cette interprétation. Ce texte envisage bien une séparation *de fait*, mais nous avons montré qu'une telle séparation ne peut pas être considérée comme légitime, ce que prouve à lui seul le contexte⁴. *A ceux qui sont mariés, voici ce que j'ordonne — non pas moi, mais le Seigneur : Que la femme ne se sépare pas de son mari... ; que, de son côté, le mari ne répudie point sa femme* (v. 10 et 11). La parenthèse du verset 11 — *si elle en est séparée, qu'elle demeure sans se remarier, 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 pas⁵. Elle *ne sanctionne pas*

⁴ Voir pp. 50 ss.

⁵ 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 yei 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 vesvage : 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 sujet à son plaisir ou autrement ne se pouvant contenir ? N'est-ce pas inhumanité de lui refuser le remède, vu qu'elle brusle de perpétuelle ardeur ? Je respond 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 notre désir, c'est au Seigneur de brider et arrester nos affections par son Sainct 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.

la séparation ; 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 presque 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 forcée. Ou encore, un conjoint fidèle peut être délibérément abandonné par l'autre, et sera contraint de supporter patiemment 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 voulu ; elle lui est imposée par la dépravation ou la méchanceté de l'autre. Dans l'un et l'autre cas, c'est le péché du conjoint infidèle qui est cause de cette séparation, et ce dernier 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.

Voyez le sommaire de tout ceci : Puisque Dieu nous a ordonné le mariage légitime pour remédier à nostre incontinence, uscens-en, de peur qu'en le tentant nous ne soyons punis de nostre témérité. Ayans ainsi fait nostre devoir, espérons qu'il nous assistera, si nous n'y trouvons ce que nous pensions. » *Commentaire sur la 1^{re} épître aux Corinthiens*, d'après Ed. de Toulouse des *Commentaires sur le Nouveau Testament*, p. 299-306.

tairement 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 leur 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 accordé l'église, tout en les libérant de beaucoup de gênes et de lourdes charges. L'église 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'église juge que le mariage ne peut être dissous pour un motif scripturaire, ni annulé pour non-validité⁶, le lien nuptial existe, et l'on se doit de le reconnaître. Et, s'il existe, le devoir de l'église est d'enjoindre à ceux qui sont unis par le mariage d'être fidèles à la parole qu'ils ont donnée et de remplir leurs obligations conjugales. L'église 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.

⁶ 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 avenus — ainsi, par exemple, 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 avenir, que par conséquent il n'a jamais réellement existé.

4. DIVORCE ECCLESIASTIQUE

Dans la société moderne, le divorce ressort 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.

Il saute aux yeux, cependant, que trop souvent les lois civiles sur le mariage et le divorce ne satisfont pas aux exigences de l'Ecriture. 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'Etat, 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 cours 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'Etat 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 procédure⁷ :

1) Un divorce a été accordé par l'Etat 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 innocente, quelle que soit la sympathie que puisse ressentir l'église 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 remarier ; il devient de ce fait adultère, bien que l'Etat ne le considère pas comme tel. Cet adultère devient alors, pour la première

⁷ Ce faisant, l'église n'empêche pas sur les prérogatives de l'Etat. 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.

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 remettre. 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'église estime que le remariage de l'époux donne *ipso facto* à la femme divorcée le droit de se remettre 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 divorce⁸. L'église, 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 remettre. Qu'elle le fasse ou non, le divorce ecclésiastique sauvegarde son honneur et sa pureté. Si l'église recourrait à une telle procédure, il en découlerait des conséquences fort heureuses. Dans bien des cas, elle contribuerait à freiner la déloyauté et la précipitation qui règnent sur 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 d'une cour ecclésiastique une sentence les flétrissant comme adultères. La prérogative de l'église serait rétablie ; la justice serait préservée. 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 adultère⁹. 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 une cour

⁸ Si l'église 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.

⁹ Ainsi, en Caroline du Sud, où le divorce n'est admis pour aucun motif : il ne semble pas que le dogme romain soit à la base de cette législation.

ecclésiastique. 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 cours ecclésiastiques devraient pouvoir exercer leurs prérogatives en faveur des croyants soumis à leur juridiction, ce qui permettrait aux conjoints innocents de jouir du privilège que leur accorde la Parole de Dieu. Dans les cas d'adultèbre dûment prouvés devant une cour ecclésiastique, la cour pourrait dissoudre le mariage, afin de permettre au conjoint innocent de se séparer du 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 remettre en raison du désaccord entre la loi de l'Etat et celle à laquelle l'église est soumise, le service qu'a rendu l'église est néanmoins réel, car elle a libéré le conjoint innocent d'un lien qui avait été profané et rompu par l'adultèbre du conjoint infidèle. Il est des situations dans lesquelles seul l'exercice de cette prérogative ecclésiastique peut sauvegarder la pureté et l'honneur.

5. 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'Ecriture, bien des problèmes ne se poseraient plus. Le remariage illégitime deviendrait très rare, l'Etat 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'Etat se conformeraient aux prescriptions bibliques, mais ils seraient beaucoup moins nombreux. Hélas, nous sommes fort loin d'un tel idéal, et nous sommes sans cesse confrontés avec d'in-

nombrables 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 avenu, et cette personne exhortée à retourner auprès de son premier conjoint, est éminemment respectable¹⁰. 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, 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.

¹⁰ Telle est, en particulier, si nous sommes bien informés, l'attitude de certaines Eglises Réformées d'Afrique du Sud. (N. d. T.).

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'Ecriture, 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 commetttrait 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 notre 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, notre 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 remariage 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'église 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 un tribunal civil ou ecclésiastique ; 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 remarier ; 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. se soit 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 disculpe 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, suggérera-t-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'Ecriture 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 adultère, 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

cœur : 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'Ecriture 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 mérirait 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 impuissante. 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 impuissance. 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 répousant Madame F., Monsieur F. commettrait un nouvel adultère.

RÉFÉRENCES BIBLIQUES

(le premier chiffre après la référence biblique elle-même, dans la seconde colonne se réfère aux pages du présent volume).

Gen.	1 : 27	Page : 26.
	2 : 23, 24	5 ; 16 ; 64. 24. Note 4; 26; 36. Note 16; 36.
	2 : 24	14.
	9 : 22, 23	49. Note 3. 48. Note 3.
	35 : 18	
	45 : 2	
Exode	20 : 26	Page : 14.
Lévit.	16 : 10	Page : 49. Note 3.
	18	14.
	18 : 20	15.
	20 : 10	13.
	21 : 7, 14	10. Note 7 ; 11 ; 34. Note 15.
	22 : 13	10. Note 7 ; 11 ; 34. Note 15.
Nombr.	5 : 11-31	Page : 13.
	5 : 13, 14, 20, 27, 28, 29	15.
	5 : 31	14. Note 12.
	30 : 9 (10)	11.
	30 : 10	10. Note 7 ; 34. Note 15.
Deut.	22	Page : 13. Note 11.
	22 : 13-21	13.
	22 : 19-29	10. Note 7 ; 11 ; 34. Note 15.
	22 : 22	13.
	22 : 23, 24	13.
	22 : 23-27	13.
	22 : 25-27	13.
	22 : 28, 29	13.
	23 : 14 (15)	14.
	24 : 1	43. Note 23 ; 20 ; 25. Note 4 ; 36. Note 16.
	24 : 1-3	86 ; 87.
	24 : 1-4	6 ; 7 ; 20 ; 23 ; 24 ; 25 ; 27 ; 28. Note 7 ; 34. Note 15 ; 36 ; 37 ; 41 ; 42 ; 71 ; 72 ; 73.
	24 : 4	86 ; 87.
I Sam.	25 : 41	Page : 43. Note 23.
Job	39 : 5	Page : 49. Note 3.
Esaïe	50 : 1	Page : 7 ; 11 ; 34. Note 15.
Jér.	3 : 1	Page : 7 ; 11 ; 34. Note 15.
Lament.	1 : 8	Page : 14.
Ezéch.	16 : 36, 37	Page : 14.

- Malach.** 44 : 22 — 11 ; 34. Note 15.
Math. 2 : 13-16 Page : 16.
Math. 5 : 17-20 Page : 18.
 5 : 21-22 — 18.
 5 : 21-26 — 19.
 5 : 27, 28 — 18.
 5 : 27-32 — 19.
 5 : 31 — 7 ; 28. Note 7 ; 34.
 5 : 31, 32 — 6 ; 18 ; 34 ; 47.
 5 : 32 — 28 ; 28. Note 7 ; 29 ; 31. Note
 13 ; 33 ; 34 ; 38 ; 39 ; 41 ;
 41. Note 21 ; 42 ; 43 ; 44 ;
 46 ; 47 ; 47. Note 2 ; 48 ; 49 ;
 19. Note 4 ; 55 ; 57 ; 71 ;
 76 ; 88.
 5 : 32 a 76.
 5 : 32 b 75 ; 76 ; 77.
 5 : 33, 34 18.
 5 : 38, 39 18.
 5 : 43, 44 18.
 7 : 28, 29 19.
12 : 4 32.
13 : 36 48. Note 3.
14 : 4 ss. 43. Note 23.
19 : 3-8 24.
19 : 3-9 41 ; 42.
19 : 3-12 6 ; 47.
19 : 4 5.
19 : 4-6 48.
19 : 7 36.
19 : 7, 8 7 ; 28. Note 7 ; 36 ; 37.
19 : 8 10. Note 7.
19 : 9 20 ; 28 ; 38. Note 17 ; 38 ;
 39 ; 41.
19 : 9 Page : 41. Note 21 ; 42 ; 43 ; 44 ; 45 ;
 46 ; 47 ; 47. Note 2 ; 48 ; 49 ;
 49. Note 4 ; 55 ; 57 ; 57.
 Note 9 ; 64 ; 69 ; 74 ; 75 ;
 76 ; 78.
 19 : 9 b 75 ; 76.
 19 : 29 49. Note 3.
27 : 50 48. Note 3.
Marc 4 : 36 Page : 48. Note 3.
 10 31.
 10 : 2-12 6 ; 12. Note 9 ; 34 ; 36 ; 47.
 10 : 3 25. Note 5.
 10 : 3, 4 26.
 10 : 3-5 7 ; 28. Note 7.
 10 : 6-9 48.
 10 : 7 5.

	<i>10 : 11</i>	28 ; 34 ; 45 ; 46 ; 57 ; 74.
	<i>10 : 12</i>	29 ; 74 ; 75.
	<i>10 : 29, 30</i>	49. Note 3.
	<i>15 : 37</i>	48. Note 3.
Lue	<i>16</i>	Page : 31.
	<i>16 : 18</i>	6 ; 28 ; 34 ; 36 ; 45 ; 46 ; 47 ; 57 ; 76.
	<i>16 : 18 b</i>	75 ; 76 ; 77.
	<i>16 : 28, 29</i>	49. Note 3.
Rom.	<i>3 : 19</i>	Page : 63.
	<i>5 : 13</i>	63.
	<i>6 : 14</i>	62.
	<i>7 : 1-3</i>	6 ; 62.
	<i>7 : 2</i>	31. Note 13 ; 59.
	<i>14 : 14</i>	32.
I Cor.	<i>6 : 15-17</i>	Page : 35.
	<i>7</i>	31.
	<i>7 : 2</i>	46.
	<i>7 : 5</i>	46.
	<i>7 : 10-11</i>	31. Note 13 ; 35 ; 79.
	<i>7 : 10-15</i>	45 ; 62.
	<i>7 : 10-16</i>	44. Note 25.
	<i>7 : 11</i>	31 ; 79.
	<i>7 : 12-14</i>	68.
	<i>7 : 15</i>	6 ; 28 ; 30. Note 10 ; 32. Note 13 ; 67 ; 68 ; 69 ; 70. Note 26 ; 74 ; 75.
	<i>7 : 17</i>	50.
	<i>7 : 25</i>	51.
	<i>7 : 27</i>	59.
	<i>7 : 39</i>	31. Note 13 ; 51 ; 59 ; 73.
	<i>7 : 40</i>	51.
	<i>9 : 8, 9</i>	63.
	<i>14 : 21, 24</i>	63.
	<i>14 : 37</i>	51.
II Cor.	<i>6 : 14-18</i>	Page : 53.
Galates	<i>1 : 19</i>	Page : 32.
	<i>3 : 10, 19</i>	63.

TABLE DES AUTEURS ET OUVRAGES CITÉS

		Page	Note
ALEXANDER, Joseph-Addison.	— <i>The Gospel according to Matthew explained</i> . London, 1884	12	9
		14	12
AUERBACH, Léo.	— <i>The Babylonian Talmud in Selection</i> . New-York, 1944	12	10
AUGUSTIN.	— <i>Contra Faustum Manichaeum</i>	10	7
	— <i>De Bono Conjugali</i>	10	7
		30	9
	— <i>In Joannis Evangelium</i>	30	9
BELLARMIN, Robert.	— <i>Disputationes, « De Sacramento Matrimonii »</i> . Rome, 1838	64	19
	— <i>Disputationes, « De Monachis »</i> . Rome, 1838	65	20
	— <i>Synopsis Theologiae Dogmaticæ, « De Pænitentia et Matrimonio »</i> . New-York, 1943	65	20
		66	23
		67	25
BRZAE (Codex)	40	
BLASS.	— <i>Grammar of New-Testament Greek</i>	54	7
BOX, G. H.	— <i>Divorce in the New-Testament</i>	38	
		38	17
		38	19
BURKITT, F. C.	— <i>The Gospel History and its Transmission</i> . Edinburgh, 1906	43	23
CALVIN, J.	— <i>Opera. Commentaire sur le Deutéronome</i> . Brunswick, 1882.	9	2
	— <i>Sermons sur le Deutéronome</i>	9	2
	— <i>Sermons et Commentaires sur le Deutéronome</i>	10	7
	— <i>Commentaire sur la 1^e Epître aux Corinthiens</i>	58	
	— <i>Commentaire sur la 1^e Epître aux Corinthiens</i> , d'après Ed. de Toulouse des <i>Commentaires sur le Nouveau Testament</i>	80	5
CANONS et Décrets du Concile de Trente, Session XXIV, « <i>Canons sur le Sacrement du Mariage</i> »	32	13	
CANONS et Décrets du Concile de Trente, Session XXIV, Canon 6	65	20	

CATHOLIC BIBLICAL ASSOCIATION. — <i>A Commentary on the New-Testament</i> . 1942	31	13
	45	1
	57	9
	64	19
	67	25
CHARLES, R. H. — <i>The Taeching of the New-Testament on Divorce</i> . London. 1921	38	17
	38	
	43	23
CIRLOT, Felix L. — <i>Christ and Divorce. Lexington</i> , KY. 1945	38	17
CONFESION DE WESTMINSTER. — Chap. « <i>Du Mariage et du Divorce</i> »	60	14
CONSTITUTIONS and CANONS ECCLESIASTICAL (de l'Eglise Anglicane). — Canon 107	30	10
DEVINE, Arthur. — <i>The Law of Christian Marriage</i> New-York, 1908	31	13
	32	13
	45	1
	57	9
	64	19
	65	20
	66	24
	67	25
DRIVER, S. R. — <i>The International Critical Commentary, A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy</i> , New-York, 1916	9	1
	10	7
	11	7
	12	9
	14	12
EGLISE ANGLICANE, p. 30 ; 30. Note 10 ; 64 ; 65.		
EGLISE CATHOLIQUE ROMAINE, p. 30; 31; 31. Note 13; 57. Note 9; 64 ; 79, et tout le chapitre sur Romains 7 : 1-3, p. 62 ss.		
EWARDS, T. C. — <i>A Commentary on the First Epistle to the Corinthians</i> , New-York, 1886	54	8
GITTIN (Traité Talmudique)	12	10
GORE, Charles. — <i>The Question of Divorce</i> , London 1911	30	10
	30	11
	38	19
— <i>Divorce in the New-Testament</i>	38	
	38	17
HÉRODOTE. — <i>Histoire</i>	49	3
HILLEL (Ecole de), p. 12 ; 12. Note 10 ; 14.		
JOSÈPHE. — <i>Antiquité Judaïques</i>	43	23
	44	24

JUSTIN MARTYR. — <i>Seconde Apologie</i>	44	25
KEIL, C. F. et DELITZSCH, F. — <i>Biblical Commentary on the Old Testament</i> . Eng. Tr. Edinburgh, 1880	9 10 14	3 7 12
LEHMKUHL, Aug. — <i>The Catholic Encyclopedia</i> . Art. « <i>Divorce</i> »	31 45 57	13 1 9
LENSEK, R. C. H. — <i>First Epistle to the Corinthians</i> . Columbus, 1935	54	8
LIGHTFOOT, John. — <i>Horae Hebraicae et Talmudicae</i> . Works. Ed. Pitman, London, 1823	12 12 13	8 10 11
MACHEN, J. G. — <i>Christianity Today</i> , octobre 1931	32	11
MEYER, H. A. W. — <i>Commentaire sur le Deutéronome</i>	23 27 43	27 23
MOULTON. — <i>A Grammar of New Testament Greek</i> , Edinburgh, 1930	54	7
MOULTON and MILLIGAN. — <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i> . London, 1930	48	3
MORE, Paul Elmer and CROSS, Frank Leslie. — <i>Anglicanism</i> . Milwaukee, 1936	30	10
NEUFELD, E. — <i>Ancient Hebrew Marriage Laws</i> . London, 1941	12 14	8 13
PASTEUR D'HERMAS. — <i>Mand. 4,1</i>	44	25
POHLE, Joseph. — <i>The Sacraments : A Dogmatic Treatise</i> . St-Louis et London, 1937	64 65 65 66 66 67	19 20 21 23 24 25
REIDEN, Joseph. — <i>The International Critical Commentary. A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy</i> . New-York, 1916	9 10 14	5 7 12
REPORT OF THE JOINT COMMITTEES OF THE CONVOCATIONS OF CANTERBURY AND YORK. — <i>The Church and Marriage</i> . S.P.C.K. London, 1935	30	10
ROBERTSON, A. T. — <i>A New Short Grammar of the Greek Testament</i>	54	7
SCHENKEL	43	23
SCHMIEDEL, P. W. — <i>Encyclopaedia Biblica</i> . New-York, 1903	43	23

SHAMMAÏ (Ecole de), p. 12 ; 12. Note 10 ; 14.		
SINAÏTICUS (Codex)	10	
STERZ , Rudolf. — <i>The Words of the Lord Jesus</i> . Eng. Tr. Edinburgh, 1855	10	7
STONEHOUSE , Ned Bernard. — <i>The Witness of Matthew and Mark to Christ</i>	19	2
SWETE , H. B. — <i>The Gospel according to St. Mark</i> . Lon- don, 1898	11	23
THAYER , J. H. — <i>Greek-English Lexicon</i>	32	14
WINER . — <i>A Grammar of the Idiom of the New-Testament</i>	54	7
VATICANUS (Codex)	10	
DE WITT BURTON , E. — <i>A Critical and Exegetical Commen- tary on the Epistle to the Galatians</i> . New-York, 1920	32	14

TABLE DES ÉDITIONS ET VERSIONS

a) *Editions :*

Nestlé	Page : 28. Note 8 ; 40.
Souter	Page : 40.
Tischendorf	Page : 40.
Von Soden	Page : 40.
Westcott et Hort	Page : 40.

b) *Versions :*

American Revised 1901	Page : 7 ; 7. Note 1 ; 9 ; 10 ; 47. Note 3.
Authorised 1611	Page : 7 ; 7. Note 1 ; 9 ; 40 ; 47. Note 3.
Bible du Centenaire	Page : 21. Note 3 ; 43. Note 22 ; 48. Note 3 ; 52. Note 6.
Challoner (Révision catholique-romaine), Reims, 1941	Page : 17. Note 3.
Crampon	Page : 7 ; 21. Note 3 ; 31. Note 12 ; 40. Note 20 ; 43. Note 22 ; 48. Note 3 ; 52. Note 6.
English Revised 1881	Page : 7 ; 7. Note 1 ; 40 ; 47. Note 3.
Knox, R. A. (catholique-romaine), 1944	Page : 47. Note 3.
Maredsous	Page : 7 ; 21. Note 3 ; 40. Note 20 ; 43. Note 22 ; 48. Note 3 ; 52. Note 6.
Ostervald	Page : 40. Note 20.
Osty	Page : 43. Note 22.
Segond	Page : 7 ; 21. Note 3 ; 40. Note 20 ; 48. Note 3 ; 52. Note 6.
Septante	Page : 9. Note 6 ; 20 ; 34. Note 15 ; 18. Note 3 ; 49. Note 3.
Standard Revised 1946	Page : 9. Note 5 ; 40 ; 47. Note 3 ; 48. Note 3.
Synodale 8 ^e édition	Page : 7 ; 18. Note 1 ; 21. Note 3 ; 25. Note 4 ; 28. Note 6 ; 36. Note 6 ; 40. Note 20 ; 48. Note 3 ; 52. Note 6 ; 62. Note 16.

Le Gérant : Pierre-Ch. MARCZI.

Pour nous consacrer au Seigneur, dans la soumission inconditionnelle aux Saintes Ecritures, source et norme de la foi et d'une vie chrétienne profonde et joyeuse,

Pour faire connaître et aimer la pensée réformée contemporaine, ses idées maîtresses et ses théologiens,

Pour donner au Protestantisme français le sens de l'œcuménicité réformée,

LA REVUE RÉFORMÉE

*avec la plus brillante collaboration internationale
publie*

— *Des articles de doctrine réformée.* Les uns, sur telle question délicate, supposent des lecteurs certaines connaissances précises ; les autres sont accessibles au protestant moyen. Les principaux chapitres d'une exposition générale de la foi réformée sont successivement publiés.

— *Des commentaires bibliques et exégétiques*, des explications cursives de portions importantes des Ecritures, ranimant le sens d'une exégèse constructive.

— *Des notes se rapportant à la cure d'âme et à la direction spirituelle*, mettant en relief la vigueur et la bienfaisance de la foi dans tous les domaines de l'activité humaine.

— *Des textes importants* concernant les œuvres maîtresses de la pensée réformée, qu'elles soient anciennes ou modernes, françaises ou étrangères.

— *Des notes biographiques* de penseurs réformés contemporains ; *des analyses* de leurs œuvres.

— *Des études sur les grands faits de la vie réformée à travers l'histoire et le monde d'aujourd'hui.* Les nouvelles essentielles de la vie et de l'activité des Eglises Réformées étrangères. Les décisions de leurs Synodes nationaux.

— *Des études critiques* sur les courants de la pensée contemporaine, philosophique et scientifique.

— *La bibliographie* d'œuvres françaises et étrangères, etc...

LA REVUE RÉFORMÉE

Iraite des questions importantes relevant de l'actualité ecclésiastique protestante en France et contribue à préparer les travaux des **Synodes**.

Edifier l'Eglise

Fortifier dans la grâce de notre Seigneur Jésus-Christ

Numéros spéciaux publiés de 1950 à 1954

LE BAPTÈME,

Sacrement de l'Alliance de grâce
par Pierre MARCEL

Fr. français : 475. Fr. suisses : 5,75

Traduction anglaise par Ph. E. HUGHES : *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*, James Clark et C°, London.

Jean CALVIN,

Sermons sur la mort et passion du Christ

présentés avec l'orthographe moderne et des allégements de style
d'une lecture accessible à tous

Fr. français : 310. Fr. suisses : 4,50

Traduction américaine par L. NIXON : *The Gospel according to Isaiah*, W.M.B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., U.S.A.

L'ACTUALITÉ DE LA PRÉDICATEUR,

par Pierre MARCEL

Etude rédigée davantage à l'intention des fidèles que des pasteurs

Fr. français : 235. Fr. suisses : 3,50

Traduction américaine : *The Timeliness of Preaching*, par O.M. McNeill,
M. Schaeffer Robinson, R.R. McGregor, Columbia Seminary, Decatur, Georgia, U.S.A.

LA CONFESSION DE FOI DES ÉGLISES RÉFORMÉES EN FRANCE

dite « Confession de La Rochelle »
en français moderne, avec notes explicatives et références bibliques

Fr. français : 180. Fr. suisses : 2,25

(par 10 exemplaires : francs : 1.350 fr. Toutes réductions comprises)

CATHOLICISME et PROTESTANTISME

*Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise réformée des Pays-Bas
sur l'Eglise catholique romaine*

« Un événement sans précédent » et accueilli comme tel par le public
de langue française. Trois éditions successives en huit mois.

Francs français : 435. Francs suisses : 5.

CATÉCHISME RÉFORMÉ

par Pierre MARCEL

A l'Ecole de Dieu (Tome I), *Exposé systématique de la Foi réformée*, à l'usage des catéchumènes, des étudiants et des adultes, in-8°, 326 p. Fr. français : 345 fr. Fr. suisses : 4,50.

A l'Ecoute de Dieu (Tome II), *Manuel de direction spirituelle. Applications pratiques des données de la Foi*, in-8°, 322 p. Fr. français : 365. Fr. suisses : 5.

Tous ces prix s'entendent *port compris*. Réduction de 10 % à MM. les pasteurs et assimilés. Les commandes doivent être adressées : pour la Belgique et la Suisse aux correspondants indiqués p. 3 de la couverture. Pour la France, l'Union française et tous les autres pays : sur le talon de virement ou mandat postal, au compte postal : Paris 7284-62 de M. Jean MARCEL, 31, rue de Noailles, St-Germain-en-Laye (S.-et-O.), France.

SÉCULARISATION DU MONDE MODERNE

La réponse réformée

Texte des discours et conférences du Congrès International Réformé de Montpellier : juillet 1953

La Liberté de l'Homme, — Le Concept de Travail, — Le Concept de Propriété, — La Pensée scientifique, — La Charité, — La Cure d'Ames, — La Vie familiale, — etc...

Avec la collaboration de (dans l'ordre du programme)

Dr. H.-J. Stob, Professeur d'Apologétique, Calvin Seminary, Grand Rapids, Michigan (U.S.A.), — *Gerhard Wienands*, Industriel Rheydt (Allemagne), — *D. W. Ormel*, Secrétaire du Conseil Economique et Social des Pays-Bas, — *Dr. H. Dooyeweerd*, Professeur de Philosophie du Droit à l'Université libre réformée d'Amsterdam, — *Pasteur R. Grob*, Directeur de l'Institution Suisse pour les Epileptiques, Zürich, — *Docteur A. Schlemmer*, Paris, — *Dr. W. Stanford Reid*, Professeur d'Histoire à l'Université Mc Gill, Montréal, — *Pasteur Alexander Macdonald*, Pasteur de l'Eglise libre de Glasgow, — *Jean Cadier*, Professeur de Dogmatique à la Faculté libre de Théologie protestante de Montpellier, — *Dr. D.-M. Lloyd-Jones*, Pasteur de Westminster chapel, Londres, — etc..., etc...

LE MARIAGE

Lettre pastorale du Synode général de l'Eglise Réformée des Pays-Bas

Traduction française

Auguste LECERF

Œuvres inédites - Résumé de cours de Dogmatique
(en plusieurs fascicules)

Que sommes-nous ? — Réflexions sur le Canon de l'Ancien Testament, — Le Dogme de la Trinité, — L'Unicité de Dieu, — Calvinisme et infini, — Christologie, — La doctrine des Alliances, — Prédestination, — Commentaires sur le Catéchisme de Heidelberg, — Une science critique de la Bible est-elle possible et utile ? — Infaillibilité et certitude, — La Prière, — Les moyens de grâce, — Notion de grâce prévenante, — La Liberté dans le Calvinisme, — Calvinisme et Evolution.

JEAN CALVIN

L'Annonce faite à Marie

Cinq Sermons sur l'Evangile selon saint Luc 1 : 26-38
et sur l'Evangile selon saint Matthieu 1 : 18-25

Le Cantique de Marie

Quatre Sermons sur l'Evangile selon saint Luc 1 : 39-56

Le Cantique de Zacharie

Cinq Sermons sur l'Evangile selon saint Luc 1 : 67-79

La Naissance du Sauveur

Quatre Sermons sur l'Evangile selon saint Luc 11 : 1-21

LA REVUE RÉFORMÉE

Abonnements, envois de fonds et dons

Les abonnements de solidarité permettent d'assurer le service de la Revue :
a) à prix réduit, aux pasteurs (ou assimilés) et aux étudiants ;

b) gratuitement, aux bibliothèques d'hôpitaux, de sanas, de prisons, etc... ;

c) aux bibliothèques d'étudiants et de diverses Facultés, afin d'y faire connaître nos publications et en vue d'une raisonnable propagande.

Pour soutenir notre œuvre et faciliter nos publications, des *dons* peuvent être adressés soit par des coreligionnaires français qui désirent s'associer à notre travail, soit par des protestants étrangers qui, sans vouloir s'abonner à la *Revue Réformée*, sont cependant heureux de participer à notre effort.

FRANCE : M. Jean MARCEL, 31, rue de Noailles, St-Germain-en-Laye (S.-et-O.).
Compte postal : Paris 7284.62.

Abonnement : 750 francs. Abonnement de solidarité : 1.200 francs ou plus.
Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 640 francs.

ALLEMAGNE : Pastor Wilhelm LANGENHORN, Rheydt, Kirchstraße 1. Konto Nr. 4854.
Städt. Sparkasse, Rheydt. Postcheckamt : Köln 7275.

Abonnement : D.M. 10 ; Etudiants : D.M. 7.

BELGIQUE : Librairie Evangélique, 119, avenue Coghen, Uccle, Bruxelles. Compte postal : 17.14.24.

Abonnement : 110 francs belges. Abonnement de solidarité : 160 francs belges ou plus.

Pasteurs et étudiants : 90 francs belges.

ETATS-UNIS, CANADA : STECHERT-HAFNER Inc., 31 East 10th Street, New-York 3, N.Y. (U.S.A.).

Abonnement : \$ 2,50. Abonnement de solidarité : \$ 5 ou plus.

GRANDE-BRETAGNE : Geoffrey WILLIAMS, Esq. The Evangelical Library, 78 A, Chiltern Street, London W 1. Prière de spécifier très nettement : « pour la Revue Réformée ».

Abonnement : sh. 17.

ITALIE : Pasteur Ermanno ROSTAN, Via dei Mille, 1, Pinerolo (Torino).

Abonnement : lires 1.200.

Pasteurs et assimilés, étudiants : lires : 850.

PAYS-BAS : M. Th. J. BAENTSEN, Archimedesstraat, 70, 's-Gravenhage. Postrekening Nr. 384573. Telefoon : 335703.

Abonnement : Fl. 9. Abonnement de solidarité : Fl. 15 ou plus.

Etudiants : prix réduit : Fl. 6.

SUISSE : M. R. BURNIER, 39, boulevard Grancy, Lausanne. Compte postal : II.6345.
Abonnement : 10 francs suisses. Abonnement de solidarité : 15 francs suisses ou plus.

Pasteurs et assimilés, étudiants : prix réduit, 7 francs suisses.

AUTRES PAYS : frs f. 900

Société Calviniste de France

Membres actifs : Cotisation minimum : 500 fr. (pour pasteurs et étudiants : 300 fr.). La cotisation des membres actifs ne se confond pas avec le prix de l'abonnement à la *Revue Réformée*.

Membres associés : Toute personne, sympathisant avec les buts de la *Société Calviniste de France*, mais qui ne remplit pas les conditions exigées des *Membres actifs*, peut, sur simple demande, s'inscrire au nombre des membres associés de la *Société Calviniste de France*.