

Laval théologique et philosophique



La sollicitude pastorale de l'Église ancienne en matière de divorce et de remariage

Charles Munier

Volume 44, Number 1, février 1988

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400357ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400357ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Munier, C. (1988). La sollicitude pastorale de l'Église ancienne en matière de divorce et de remariage. *Laval théologique et philosophique*, 44(1), 19–30.
<https://doi.org/10.7202/400357ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1988

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LA SOLLICITUDE PASTORALE DE L'ÉGLISE ANCIENNE EN MATIÈRE DE DIVORCE ET DE REMARIAGE

Charles MUNIER

RÉSUMÉ. — Plusieurs études importantes ont été consacrées, ces dernières années, à l'examen de l'attitude de l'Église ancienne face au divorce des chrétiens et à leur remariage éventuel. Même si ces travaux ont fait la lumière sur plusieurs points obscurs ou discutés, il y a encore place pour une nouvelle appréciation des témoignages les plus importants, surtout de ceux dont l'interprétation a donné lieu à des conclusions divergentes. Ces témoignages paléochrétiens, émanant de responsables ecclésiastiques, sont ici examinés à nouveau en vue de mieux définir l'attitude pastorale de l'Église ancienne face à une question qui est encore au cœur des préoccupations de toutes les Églises.

L'HISTORIEN qui entreprend de définir la doctrine matrimoniale de l'Église ancienne — avant le concile de Nicée (325) — ne peut faire état que d'une poignée de textes, dont les intentions apologétiques ou parénétiqes sont évidentes ; il lui faut déplorer plus encore l'absence presque totale de témoignages de la pratique de l'Église face à l'échec des mariages. Dans ces conditions, vouloir décrire la sollicitude pastorale de l'Église ancienne en matière de divorce et de remariage peut paraître une gageure¹. Si l'on s'y est risqué, malgré tout, c'est que, dans les dernières décennies, d'excellents travaux ont fait la lumière sur plusieurs points obscurs ou discutés de ce domaine² ; c'est aussi que l'occasion et le lieu paraissaient particulièrement indiqués

1. Le présent article offre le texte de la « Lecture » donnée dans le cadre de la *Tenth International Conference on Patristic Studies* (Oxford, 24-29 August 1987). Il reprend la substance de deux études antérieures : *Le témoignage d'Origène en matière de remariage après séparation*, RDC 28, 1978, 15-29 ; *Divorce, remariage et pénitence dans l'Église primitive*, RvSR 52, 1978, 97-117.
2. On songe, en particulier, aux travaux du Père H. CROUZEL, notamment à son ouvrage : *L'Église primitive face au divorce*, Paris 1971, et à ses articles sur ces questions, commodément rassemblés dans le recueil intitulé : *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne*, Bottega d'Erasmus, Turin 1982. — Pour une bibliographie du sujet, voir aussi : Ch. MUNIER, *L'Église dans l'Empire romain*, (II^e-III^e siècles), Paris 1979, 3 sq. ; du même : *Mariage et virginité dans l'Église ancienne*, Éditions Peter Lang, Berne, Francfort s. Main, New York, Paris, 1987, LXI-LXX.

pour aborder ce sujet. N'est-il pas, de nos jours encore, au cœur des préoccupations pastorales de toutes les Églises ? N'offre-t-il pas un objectif privilégié pour les efforts convergents d'un œcuménisme enraciné au plus profond de leur commune tradition ?

Le fait est que le divorce, suivi ou non d'un remariage, va à l'encontre de la parole de Jésus, dont Marc nous a transmis une formulation explicite à souhait, symétrique et adaptée ainsi aux conditions juridiques du monde romain, à savoir : « Celui qui répudie sa femme et qui en épouse une autre, commet un adultère à son égard ; et si une femme quitte son mari et en épouse un autre, elle commet un adultère » (Mc 10, 11-12). Quel qu'ait pu être son libellé primitif, le logion de Jésus proclame le devoir de fidélité, égal et réciproque, qui incombe aux époux ; d'autre part, il condamne comme adultère la pratique de la répudiation, inscrite dans la loi mosaïque et interprétée largement par nombre de rabbins de l'époque. Jésus dénonce sans ambages la dureté de cœur (*sklèrokardia*), qui avait ménagé aux maris les procédures avantageuses de la répudiation ; il bouleverse toutes les habitudes des sociétés antiques, indulgentes aux écarts de la gent masculine ; il rappelle que la réalité profonde du mariage, tel qu'il a été ordonné par le Créateur, exige, au contraire, une fidélité à toute épreuve.

Il nous est loisible de penser que la majorité des familles chrétiennes des premiers siècles voulurent vivre en plénitude l'idéal d'un mariage où tout serait partage, amour, harmonie. Les épîtres deutéropauliniennes (Col. 3, 18-21 ; Eph. 5, 21-33), la *Prima Petri* (3, 1-8), les Pères apostoliques et apologistes nous y invitent : Justin, Athénagore et même Tertullien, ce rhéteur que l'on dit misogyne mais à qui nous devons pourtant le plus bel éloge paléochrétien du mariage (*Vx.* II, 8, 6-8). Cependant, force est de se rendre à l'évidence : dès l'âge apostolique, les communautés chrétiennes se trouvèrent affrontées aux douloureux problèmes résultant de mariages irrémédiablement détruits. C'est pourquoi, tout naturellement, avant même la rédaction définitive des évangiles synoptiques, qui nous transmettent les diverses formulations du logion de Jésus relatif à l'indissolubilité du mariage, la Première Épître aux Corinthiens (vers 57/58) nous offre déjà un témoignage de la sollicitude pastorale de l'Apôtre saint Paul, pour remédier à l'échec de certaines unions. Comme Marc, Paul tient compte de la législation romaine, qui admet le divorce à l'initiative de chacun des époux : « À ceux qui sont mariés, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare point de son mari — si elle est séparée, qu'elle demeure sans se marier ou qu'elle se réconcilie avec son mari — et que le mari ne répudie point sa femme » (1 Co 7, 10-11). L'Apôtre envisage ensuite le cas de mariages conclus dans le paganisme, mais dont l'un des conjoints est devenu chrétien. Si la partie non chrétienne n'accepte pas cette nouvelle situation et veut se séparer, Paul déclare que le conjoint chrétien non seulement peut accepter cette séparation mais qu'il n'est pas « réduit en servitude » (*ou dedoulôtai*) : aussi paradoxal que cela puisse paraître, les Pères des cinq premiers siècles n'ont pas lu dans la réponse de saint Paul — sur laquelle se fonde pourtant le Privilège paulin — une autorisation de se remarier accordée à la partie chrétienne (exception faite toutefois de l'Ambrosiaster³, un auteur romain encore mal connu, contemporain du pape Damase (366-384)).

3. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, 271-274.

Certains exégètes, qui admettent l'authenticité du libellé actuel de Mt 19, 9, à savoir : « Quiconque répudie sa femme — sauf pour *porneia* — et en épouse une autre, commet un adultère », voient dans ce verset (l'un des plus discutés du Nouveau Testament) une relecture du logion de Jésus, effectuée par et pour des communautés judéo-chrétiennes de la région d'Antioche, après 70⁴. Face à la praxis du divorce en usage dans le judaïsme syrien contemporain, l'Église matthéenne aurait réagi contre le libéralisme de l'école hillélite, parvenue à la direction de la Réforme judaïque, et aurait déclaré que la *porneia* constituait le seul motif légitime de répudiation. Que l'on comprenne le terme litigieux comme désignant l'adultère ou comme une union contraire au Code lévitique, la solution matthéenne dépasse manifestement la relecture paulinienne, puisqu'elle envisage une répudiation, tandis que l'Apôtre n'autorisait qu'une séparation des conjoints, si possible provisoire.

Il est évident que l'interdiction rigoureuse de la répudiation, qui s'exprime à travers les diverses formulations synoptiques du logion de Jésus (en Mc 10, 12 ; Lc 16, 18 ; Mt 5, 32a), ne pouvait manquer de poser problème dans les communautés judéo-chrétiennes, instruites dans la stricte observance de la Loi. Le Maître voulait-il dire — à l'encontre de tous les préceptes de sainteté — qu'un mari devait garder son épouse adultère et continuer à la tenir pour son épouse légitime ? ou même la reprendre, si elle revenait à lui, après avoir appartenu à un autre ? Avait-il pu imposer comme un précepte ce que la Loi interdisait comme un péché ? Les exégètes qui admettent l'authenticité de Mt 19, 9 en son libellé actuel voient dans cette problématique le *Sitz im Leben* de l'incise matthéenne relative à la *porneia* : affronté aux usages juifs, qui faisaient à l'époux trompé l'obligation de renvoyer l'épouse coupable, Matthieu aurait réaffirmé la loi de la sainteté du mariage et précisé que le précepte du Christ ne s'y oppose pas⁵.

Vers le milieu du II^e siècle, Hermas, dont les attaches judéo-chrétiennes sont évidentes, revient sur cette question. Évolution significative : Hermas ne se demande pas s'il est permis à un chrétien de renvoyer son épouse adultère, mais de la garder. La réponse du Pasteur est bien connue : « À vivre avec elle, le mari partage sa faute et participe à l'adultère. Qu'il la renvoie et qu'il reste seul. Mais si, après avoir renvoyé sa femme, il en épouse une autre, lui aussi, alors, il commet l'adultère. — Seigneur, dis-je, et si, après avoir été renvoyée, la femme se repent et veut revenir à son mari, ne faudrait-il pas l'accueillir ? — Certes, dit-il. Si le mari ne l'accueille pas, il pèche, il se charge d'un lourd péché, car il faut accueillir celui qui a péché et qui se repent, mais non beaucoup de fois, car pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'une pénitence. C'est en vue de la pénitence que l'homme ne doit pas se remarier. Cette attitude vaut d'ailleurs aussi bien pour la femme que pour l'homme » (Pasteur, Mand. IV, 1,5-8).

Hermas, on le voit, se présente comme un partisan résolu de l'indissolubilité du mariage, mais son témoignage révèle aussi que ce précepte du Seigneur a quelque peine à s'imposer lorsque des situations délicates, comme l'inconduite de l'un des époux ou de graves divergences dans le domaine éthique ou religieux placent les

4. J. SCHMITT, *Tradition et relectures au 1^{er} siècle*, RDC 30, 1980, 55-68.

5. *Ibid.*, 62-65 ; voir aussi F.X. DURRWELL, *Indissoluble et destructible mariage*, RDC 36, 1986, 214-242.

consciences chrétiennes en des embarras inextricables. En présence de ces situations difficiles, Hermas ne se borne pas à répéter le logion synoptique ; il propose des procédures concrètes, pratiques :

- en cas d'adultère du mari ou de la femme, Hermas recommande d'user d'indulgence pour des fautes occasionnelles, mais il laisse clairement entendre que l'indulgence n'est pas de mise en cas de récurrence obstinée ;
- « l'adultère, dit encore le Pasteur, ne consiste pas seulement à souiller sa chair ; celui-là aussi commet l'adultère, dont la conduite est semblable à celle des païens. Donc si quelqu'un persiste dans une telle conduite, sans s'amender, écarte-toi de lui, ne vis plus avec lui ; sinon tu as part à sa faute » (Mand. IV, 1,9). Hermas passe ici du sens physique au sens métaphorique de l'adultère, pour désigner, comme le fait l'Écriture à maintes reprises, le paganisme comme tel et toutes les fautes morales qui sont censées s'y rattacher (cf. Rm 1, 18-32 ; Gal. 5, 18). Mais alors que l'Apôtre laissait à la partie non croyante l'initiative de la séparation, Hermas, porte-parole plus que probable des éléments « progressistes » du clergé romain⁶, autorise, voire encourage le conjoint chrétien à prendre l'initiative de la séparation, s'il veut ne point avoir part à ses fautes et impiétés. Pour se permettre une relecture du logion de Jésus, plus audacieuse apparemment que celle de la Première aux Corinthiens, Hermas, tout prophète qu'il fût et gratifié de visions angéliques, ne devait-il pas avoir ses arrières assurés ? C'était le cas, semble-t-il : le canon de Muratori n'attribue-t-il pas le Pasteur au propre frère du pape Pie ?

Dans sa II^e Apologie, saint Justin rapporte un fait récent survenu dans la communauté romaine et qui, de toute évidence, illustre parfaitement la suggestion d'Hermas. Il y est question d'une matrone convertie au christianisme⁷, dont le mari, demeuré païen, s'obstinait dans la débauche, « recherchant par tous les moyens des plaisirs contraires à la loi de la nature et de la justice » (II Apol. 2, 4)... « Pour ne point risquer de devenir la complice de ses fautes et de ses impiétés, en restant sous son joug et en continuant de partager sa table et son lit, elle se sépara de lui, en lui adressant (ce que vous appelez) un libelle de répudiation » (II Apol. 2, 6).

Jusqu'à présent, les rares témoignages que nous avons recueillis attestent unanimement la haute estime en laquelle l'Église ancienne tenait la règle de l'indissolubilité du mariage, proclamée par le Seigneur. Cette règle est comprise de manière très stricte ; cependant Paul, Matthieu, Hermas, Justin ne croient pas que soit mise en question la parole de Jésus, lorsqu'ils envisagent l'hypothèse d'une séparation, voire d'une répudiation, en cas d'échec du mariage⁸.

Un siècle après Hermas et Justin, les responsables des églises disposent d'un éventail bien plus large de solutions pastorales pour faire face aux situations matrimoniales irrémédiablement compromises : outre les simples séparations, déjà mentionnées,

6. P. LAMPE, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, J.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, 182-200.

7. Pour l'identité de l'intéressée, voir G. LÜDEMANN, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom*, ZNW 70, 1979, 101 sq., P. LAMPE, *op. cit.*, 200-203.

8. F.X. DURRWELL, *art. cit.*, 230-236.

ils admettent, en certains cas, un remariage après séparation ; enfin, pour les divorcés remariés, soucieux de garder le contact avec la communauté ecclésiale, et disposés à se soumettre à la discipline pénitentielle, ils fixent souverainement les conditions auxquelles ils seront réadmis aux sacrements après une satisfaction convenable.

Dans son commentaire sur Matthieu, composé à Césarée de Palestine en 246, Origène offre un témoignage circonstancié de la pratique du remariage après séparation. « Déjà, écrit-il, contrairement à l'Écriture, certains des chefs de l'Église ont permis le remariage à une femme dont le mari était encore en vie. Ils l'ont fait malgré ce qui est écrit : La femme demeure liée à son mari, aussi longtemps qu'il vit (1 Co 7, 39), et encore : Elle portera le nom d'adultère, si elle devient la femme d'un autre, du vivant de son mari (Rm 7, 3). Toutefois ils n'ont pas agi tout à fait sans raison (*alogôs*) mais selon toute vraisemblance ils ont exercé cette condescendance (*sumperiphora*) afin d'éviter de plus grands maux ». Origène ne précise pas dans quelles conditions ces femmes ont quitté leur mari ; il est peu probable, cependant, qu'il se soit agi de femmes répudiées pour conduite notoire. On songera plutôt à des femmes qui auraient demandé et obtenu le divorce pour des motifs analogues à ceux que le Talmud énumère, à la même époque et dans la même région, outre le cas de l'infidélité prolongée du mari, à savoir : pour mauvais traitements de sa part, parce qu'il aurait provoqué une répulsion incoercible, serait affecté d'une maladie repoussante ou d'impuissance, aurait refusé les relations conjugales ou ce qui est nécessaire au ménage⁹.

Quoi qu'il en soit des motifs du divorce, Origène juge préférable la nouvelle condition de ces femmes remariées après séparation — mariage « apparent », situation irrégulière, qu'il faut qualifier d'adultère, avec l'Écriture — à l'existence plus que douteuse à laquelle il leur serait bien difficile d'échapper, si elles prétendaient se passer de la compagnie et de la protection d'un mari. Le même Origène n'avait-il pas déclaré dans une homélie sur l'Exode : « Ou bien une femme est mariée et elle dépend légitimement de son mari ou bien elle est une gourgandine et abuse de sa liberté pour faire le mal » (Hom. VIII, 5 — in Ex 20, 5) ? Moindre mal donc : les évêques ont pris leurs responsabilités, « bien qu'il leur fallût aller à l'encontre de la loi établie depuis l'origine et rapportée par les Écritures », et Origène reconnaît que leur décision ne saurait être taxée de déraisonnable (*alogôs*).

Le témoignage d'Origène s'inscrit dans un long développement consacré à la péricope de Mt 19, 3-11, et centré sur le verset 9. Depuis des décennies les exégètes se livrent à d'épuisantes discussions à son propos, pour savoir s'il permet ou oblige le conjoint innocent à répudier son épouse coupable, sans lui permettre aussi le remariage. L'âpreté de ces discussions aurait beaucoup étonné les Pères d'avant Nicée, et Origène plus que quiconque, pour la bonne raison qu'il semble bien avoir ignoré ce verset en son libellé actuel, mais l'avoir lu sous la forme que voici, qui reprend Mt 5, 32a : « Quiconque répudie sa femme, hormis le cas de fornication (*porneia*), la voue à devenir adultère »¹⁰. En effet, dans son commentaire, le docteur de

9. H. STRACK — P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, I, 318 sq.

10. H. CROUZEL, *Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9*, NTS 19, 1969, 3-43.

Césarée s'attache à résoudre les deux difficultés suivantes, que ce verset lui paraît présenter : 1) le cas de fornication est-il le seul qui justifie le renvoi de la femme ? 2) le renvoi de la femme est-il la seule chose qui la voue à devenir adultère ? Il n'est nulle part question du remariage du conjoint innocent.

La problématique de ce remariage, sur laquelle se focalise la réflexion moderne, ne semble guère avoir préoccupé les Pères d'avant Nicée. Serait-ce parce que le remariage du mari était considéré comme normal, une fois son bon droit reconnu ? Ou bien serait-ce parce que l'éventualité d'un tel remariage (en admettant même sa légitimité) ne se présentait que rarement à l'époque paléochrétienne ?

Divers arguments ont été avancés à l'appui de la première hypothèse, mais sont-ils décisifs ? On a fait valoir, en particulier, le fait que, de la fin du II^e à la fin du V^e siècle, il n'existe aucun canon conciliaire ni aucune déclaration d'un écrivain ecclésiastique décrétant ou attestant que le mari, remarié après avoir renvoyé sa femme coupable d'adultère, était exclu de la communion ou soumis à quelque sanction ecclésiastique¹¹. Cet argument *e silentio*, ajoute-t-on, n'est nullement négligeable, car il se trouve confirmé non seulement par une déclaration explicite de l'auteur romain déjà mentionné, que l'on appelle l'Ambrosiaster¹², mais par divers témoignages, d'Origène à saint Basile. Comment, dit-on, les chefs d'église, dont parle Origène, auraient-ils pu accorder à des femmes divorcées le droit de se remarier, si une autorisation semblable n'avait été accordée en certains cas aux hommes dont le mariage avait fait naufrage ? On allègue aussi les Lettres canoniques de saint Basile¹³, qui illustrent amplement la situation inférieure faite à la femme en matière matrimoniale, en opposition absolue avec les principes mêmes du christianisme (Gal. 3, 28 ; 1 Co 7, 2-5...).

Quoi qu'il en soit de ces arguments, le fait est que nombre d'écrivains ecclésiastiques, du III^e au V^e siècle, déploient tous leurs efforts pour empêcher les femmes de divorcer de leurs maris adultères et de se remarier — alors même qu'une obligation est faite au mari de renvoyer l'épouse coupable d'adultère. Défenseurs inconscients des coutumes de leur temps, ils répètent imperturbablement que la femme demeure liée à son mari aussi longtemps qu'il est vivant, et qu'elle est adultère si elle s'en va avec un autre homme. Ils comparent sa situation à celle d'un esclave fugitif, qui reste attaché à sa chaîne, même s'il s'enfuit de la maison de son maître. Saint Jean Chrysostome déclare même que son sort est encore moins enviable que celui de l'esclave, car celui-ci peut changer de maître, tandis que la femme reste liée à son mari aussi longtemps qu'il est en vie¹⁴. Certes, les mêmes auteurs déclarent que le péché d'adultère est aussi grave chez l'homme que chez la femme au regard de la loi divine, même si la législation séculière et les mœurs excusent volontiers les écarts des maris. Mais aucun, avant Augustin, n'invoque les textes pauliniens, en particulier 1 Co 7, 3-5, pour réclamer une parfaite

11. Ch. MUNIER, *Divorce, remariage, pénitence*, 103-106.

12. *Comm. in 1 Cor. 7, 10-11* ; texte dans CROUZEL, *L'Église*, 269.

13. Textes dans CROUZEL, *L'Église*, 131-150.

14. *De libello repudii* 1 ; PG 51, 218-219 ; texte dans CROUZEL, 194-195.

égalité de traitement pour l'homme et pour la femme, en cas d'adultère du conjoint. Assurément encore, l'un ou l'autre des Pères du IV^e ou du V^e siècle observe que cette différence de traitement constitue une injustice flagrante, voire intolérable. Mais comment pouvait-on y remédier ? Fallait-il permettre à la femme ce que l'on admettait pour l'homme, à savoir le divorce par répudiation du conjoint infidèle, alors que l'Écriture n'avait pas envisagé expressément cette solution (1 Co 7, 10-11 ; Rm 7, 3) ? Ou bien fallait-il, en vertu de l'égalité des sexes, refuser à l'homme ce que l'Écriture n'accordait pas explicitement à la femme, à savoir la possibilité de renvoyer le conjoint coupable et de se remarier¹⁵ ? Les églises orientales se sont ralliées à la première solution et n'ont pas hésité à permettre le remariage en certains cas¹⁶ ; en Occident, l'influence des Pères, Jérôme, Augustin, a été déterminante en faveur de la deuxième¹⁷.

Mais revenons à la seconde hypothèse évoquée plus haut à propos du commentaire d'Origène : si les auteurs d'avant Nicée n'évoquent pas le remariage des maris innocents, ne serait-ce pas tout simplement parce que l'éventualité d'un tel remariage — en admettant même sa légitimité, ce qui est loin d'être établi — ne se présentait pratiquement pas ? Cette hypothèse ne manque pas non plus de vraisemblance. En effet, les idées-forces qui tendent à prévaloir dans l'Église ancienne ne sont pas de nature à inciter vigoureusement ni les veufs ni les maris divorcés à se remarier. La supériorité de la virginité et de la continence sur le mariage et le remariage est une doctrine commune¹⁸. Un trait majeur de la pratique médicale¹⁹ et de la morale conjugale de l'époque est de limiter le plus possible l'exercice des fonctions sexuelles. La philosophie populaire, d'obédience stoïcienne, rappelle avec insistance les fins du mariage, conclut *liberorum procreandorum causa* et dénonce la recherche du plaisir en mariage. Les moralistes chrétiens ne pouvaient pas se montrer moins exigeants : insensiblement, ils ont transformé la fin primaire du mariage en sa fin unique et seule licite et fait aux époux un devoir de n'user du mariage qu'en vue de la procréation.

Un autre facteur a joué dans le même sens, pour dissuader les veufs et les maris divorcés de convoler en secondes noces, la différence d'âge entre époux : elle était parfois considérable et pouvait, dans le domaine des relations conjugales, conduire à un déphasage rapide des couples plus ou moins bien assortis. En effet, tandis que l'on mariait, sans guère leur demander leur avis, des fillettes à peine nubiles, l'âge moyen des maris était d'ordinaire bien plus avancé²⁰. Dans ces conditions, il n'était pas

15. Ch. MUNIER, *Divorce, remariage, pénitence*, 108.

16. P. L'HUILLIER, *L'attitude de l'Église Orthodoxe vis-à-vis du remariage des divorcés*, RDC 29, 1979, 44-59.

17. J. GAUDEMET, *L'interprétation du principe d'indissolubilité du mariage chrétien au cours du premier millénaire*, *Bulletino dell'Istituto di Diritto romano « Vittorio Scialoja »*, 81, 1979, 13-70 ; du même, *Le mariage en Occident*, Les Éditions du Cerf, Paris 1987, 73-75.

18. Ch. MUNIER, *Mariage et virginité*, XXIV-XXVIII.

19. J. SCARBOROUGH, *Roman Medicine*, Thames and Hudson, London 1969, 138 ; A. ROUSSEL, *Porneia, De la maîtrise du corps à la privation sensorielle* (II^e-IV^e siècles de l'ère chrétienne), PUF, Paris 1983, 167 sq.

20. J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, 32 ; M.K. HOPKINS, *The Age of Roman Girls at Marriage*, *Populations Studies* 18, 1966, 309 sq.

excessif d'espérer, dans nombre de cas, le respect de la règle du mariage monogame de la part de maris chrétiens qui avaient dû, à un âge respectable, se séparer de leur épouse, coupable d'inconduite notoire, ou pour quelque autre motif. La fin du commentaire d'Origène illustre parfaitement cette situation : « ... le mari peut aussi vouer sa femme à devenir adultère pour d'autres raisons que la répudiation, par exemple lorsqu'il lui permet, au-delà des convenances, de faire ce qu'elle veut et d'entrer en amitié à son gré avec d'autres hommes — souvent, en effet, la naïveté des maris engendre de telles fautes chez les femmes. Y a-t-il lieu ou non d'excuser ces maris de leur responsabilité dans les fautes (de leurs femmes), tu en décideras après mûre réflexion » (XIV, 24). Et voici la conclusion du passage, inattendue peut-être, mais parfaitement logique : « Souvent aussi la voue à devenir adultère celui qui se prive de sa femme (1 Co 7, 5) car il ne satisfait pas ses désirs, même s'il agit de la sorte en s'imaginant être plus chaste et plus tempérant. Et peut-être est-il plus répréhensible, du moins pour ce qui le concerne, celui qui la renvoie, hormis le cas de fornication, pour avortement, meurtre ou quelque (autre) crime très grave » (XIV, 24).

Ce qui faisait problème, on le voit, ce n'était pas le remariage des maris « innocents », d'âge « canonique », si j'ose dire, mais bien la situation des femmes séparées ou répudiées, à la fleur de leur âge, et l'on ne s'étonnera pas que les évêques dont parle Origène s'en soient préoccupés et qu'ils n'aient cru pouvoir la régler qu'en autorisant leur remariage. Ce qui faisait problème aussi, c'était la situation des maris chrétiens encore jeunes, dont les épouses avaient été surprises en flagrant délit d'adultère. Le concile d'Arles, qui réunit en 314 une soixantaine d'évêques de tout l'Occident, se pencha sur ces cas douloureux ; leur décision est significative. Tout en rappelant la fermeté de l'union matrimoniale des chrétiens, les Pères conciliaires ne crurent pas possible de recourir à des sanctions spirituelles, comme l'excommunication perpétuelle ou temporaire, si les intéressés se remariaient du vivant même de leurs épouses, malgré les exhortations pressantes de leurs pasteurs²¹. Ce faisant, ils renonçaient aux moyens mis en œuvre par les évêques espagnols réunis quelques années plus tôt à Elvire près de Grenade pour lutter contre les divorces et les remariages, mais l'on observera que les prélats espagnols avaient réservé leurs sanctions aux femmes chrétiennes qui avaient abandonné leurs maris, avec ou sans motif préalable.

Les décisions d'Elvire nous permettent d'entrevoir le traitement pénitentiel alors réservé en Espagne non seulement aux fornicateurs (y compris les adultères occasionnels ou récidivistes : c. 7) mais encore aux personnes en « situation adultère », c'est-à-dire essentiellement les divorcés remariés et leurs nouveaux conjoints (c. 8-10). Ce traitement est d'une rigueur extrême : excommunication perpétuelle pour les femmes qui se sont remariées après avoir quitté leur mari sans motif valable ; réconciliation *in extremis* pour celles qui auraient délaissé un mari coupable d'adultère ou, du moins, réconciliation différée jusqu'à la mort de celui-ci. Compte tenu de cette sévérité, l'indulgence des

21. H. CROUZEL, *À propos du concile d'Arles : Faut-il mettre non avant prohibentur nubere dans le canon 11 (ou 10) du concile d'Arles de 314 sur le remariage après divorce ?* BLE 75, 1974, 25-40.

Pères d'Arles à l'égard des jeunes chrétiens remariés, du vivant même de leurs épouses, pourtant convaincues d'adultère, mérite d'autant plus d'être soulignée que l'épiscopat espagnol était officiellement représenté à ces assises générales de l'épiscopat d'Occident, réuni sur l'ordre de Constantin et véhiculé par les soins de la poste impériale²².

La même indulgence avait prévalu à l'égard des femmes séparées de leur mari, autorisées à se remarier par les évêques orientaux dont parle Origène, sans qu'il soit possible de dire à quelles conditions. Observons cependant que, dans son commentaire, le docteur de Césarée distingue avec le plus grand soin les divers degrés de culpabilité subjective qui peuvent se présenter, aussi bien chez l'homme que chez la femme, dans les cas de divorce. Tout se passe comme si Origène voulait aider la tâche des directeurs de conscience, appelés à conseiller les fidèles prêts à s'engager dans la discipline pénitentielle et, par le fait même, celle des évêques, responsables de cette discipline. Ne décrit-il pas, en réalité, et très précisément, une méthode pastorale susceptible d'éviter l'anarchie aux degrés inférieurs de la *sklèrokardia* : le remariage du mari « innocent » — mais existe-t-il un mari innocent, demande Origène ; le remariage après un divorce survenu après un autre motif que l'adultère, mais jugé valable (*eulogos*) ; le remariage de divorcés, qui se seraient séparés sans motif valable (*alogos*). Chacune de ces situations, insinue Origène, pourrait et devrait être l'objet de la sollicitude des évêques : elle comporterait un ensemble de prescriptions adaptées par la hiérarchie à la condition concrète et aux dispositions personnelles des intéressés. Même la femme adultère ne serait pas condamnée irrévocablement : la règle de vie, la loi selon l'indulgence (*kata sungnomèn*) qui lui serait imposée tiendrait compte des circonstances de fait l'ayant conduite à cette situation : il n'est pas exclu, en effet, rappelle Origène, que le mari porte une part de responsabilité dans l'échec du mariage, que ce soit par refus de l'acte conjugal, négligence ou pure sottise²³.

Origène souligne avec force le caractère sacré, divin, de la loi de l'indissolubilité : il s'agit d'une loi éminente, qui énonce strictement le précepte ; mais l'existence de cette loi éminente (*kat' epitagen*) n'exclut pas que soient établies d'autres lois, selon l'indulgence (*kata sungnomèn*), lorsque cette loi éminente a été enfreinte. Ne suggère-t-il pas du même coup qu'il serait possible à la hiérarchie de définir une règle de vie, un statut ecclésial particulier pour les divorcés, remariés ou non, compte tenu, par ailleurs, des motifs de la séparation et des degrés de la culpabilité subjective des intéressés, pour autant qu'il est possible de les apprécier ? Un tel statut comporterait un aspect pénal, dans la mesure où il doit sanctionner des infractions à une loi éminente, dont la hiérarchie entend imposer le respect ; il comporterait aussi un aspect pénitentiel, dans la mesure où les intéressés se verraient promettre le pardon au terme de leur épreuve.

Pour Hermas, la pénitence de l'adultère devait lui obtenir le pardon de son conjoint. Chez Origène, il s'agit d'un processus pénitentiel, qui vient sanctionner une situation irrégulière, définitive, et au terme duquel diverses catégories de divorcés,

22. Ch. MUNIER, *Mariage et virginité*, LVII ; textes : 297 sq.

23. Ch. MUNIER, *Le témoignage d'Origène*, 24-25.

remariés ou non, obtiennent la réconciliation ecclésiastique, et sont réadmis à la communion. Il est difficile de dater avec précision les débuts de cette procédure en Orient ; en revanche, divers témoignages permettent d'en discerner les linéaments en Occident, au versant du II^e au III^e siècle. Le plus célèbre de ces témoignages est celui de Tertullien, dénonçant avec véhémence l'Édit péremptoire du Souverain Pontife, l'« évêque des évêques »²⁴, qui avait déclaré « remettre les péchés d'adultère et de fornication à ceux qui auraient fait pénitence » (*Pud.* 1, 6). Parmi les bénéficiaires de cet édit, n'y avait-il pas aussi et surtout les divorcés remariés ?

La violence de l'invective et l'habileté rhétorique de Tertullien n'ont pas manqué d'impressionner : d'aucuns ont vu dans les mesures d'indulgence dénoncées par l'Africain une innovation arbitraire et attribué à l'auteur du *De pudicitia* le mérite de défendre la tradition. En réalité, en passant au Montanisme, Tertullien a changé d'avis, en matière pénitentielle comme sur d'autres points. Vers 197, lorsqu'il rédigeait le *De paenitentia*, il ne refusait le pardon à aucune catégorie de pécheurs, fût-ce aux adultères et aux fornicateurs (*Paen.* 7, 9 ; 8, 1). Tertullien a conféré à la controverse une dimension théologique, qui lui restera attachée pendant plus d'un siècle et qui aura pour effet de durcir à l'extrême les positions. Certes, l'Africain ne met pas en question le pouvoir qu'a l'Église de remettre les péchés, mais de quelle Église s'agit-il à ses yeux ? Pour ce qui concerne la triade des péchés qu'il appelle « irrémisibles », parce qu'ils sont commis « contre Dieu et contre son temple » (*Pud.* 21, 3 ; 2, 12 ; 16, 5), ce pouvoir, dit Tertullien, est réservé à l'Esprit, qui peut accorder aux fornicateurs son pardon mais se refuse à le faire, au risque d'en pervertir un plus grand nombre (*Pud.* 21, 8) ; il appartient aussi à l'Église mais à l'Église-Esprit, qui remettra les péchés mais par l'intermédiaire d'un homme animé de l'Esprit et non point à l'Église collection d'évêques (*Pud.* 21, 17). Et prenant directement à partie l'auteur de l'Édit qu'il incrimine, Tertullien l'apostrophe en ces termes : « Mais toi, l'homme apostolique, exhibe-moi tes titres prophétiques et je reconnaitrai ton autorité divine. Revendique pour toi le pouvoir de remettre les péchés de cette nature. Mais si ton rôle n'est que de veiller au maintien de la discipline ; si ta prépondérance est celle d'un simple ministre non celle du pouvoir absolu, qui es-tu donc et d'où le prends-tu, pour oser pardonner, toi qui ne te montrant ni prophète ni apôtre es dépourvu de l'excellence à qui le pardon est réservé ? » (*Pud.* 21, 5-6). C'étaient là des propos inacceptables et pas seulement à Carthage ou à Rome : les Pères de Nicée y mettront bon ordre lorsque les Novatiens et autres Cathares les auront repris à leur compte.

Les documents relatifs au schisme de Novatien permettent d'entrevoir la discipline et la doctrine catholique en matière de pénitence au milieu du III^e siècle. L'Église admet à la pénitence tous les pécheurs, même coupables des fautes les plus graves ; après une pénitence appropriée, elle réconcilie les *lapsi* non moins que les adultères et les fornicateurs. Dans sa lettre LV (52), qui date des premiers mois de l'année 252, saint Cyprien de Carthage rapporte ce fait comme un usage généralement admis par

24. Sur l'identité de ce personnage, voir V. SAXER, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle*. Le témoignage de saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique, Città del Vaticano 1969, 150.

les évêques africains : « Parmi nos prédécesseurs, ajoute-t-il, certains²⁵ évêques de cette province ont pensé qu'il ne fallait pas donner la paix aux adultères et qu'on devait complètement exclure de la pénitence ceux qui avaient commis ce genre de fautes. Ils ne se sont cependant pas séparés du collège de leurs frères dans l'épiscopat et on n'a pas rompu l'unité de l'Église catholique par une dureté ou une sévérité opiniâtre, allant jusqu'à ce point que, par la raison que l'on donnait la paix aux adultères, celui qui ne la donnait pas dût se séparer de l'Église ». Et Cyprien de conclure : « Pourvu que le lien de la concorde subsiste et que persévère la fidélité indissoluble à l'unité de l'Église catholique, chaque évêque règle lui-même ses actes et son administration comme il l'entend, sauf à en rendre compte au Seigneur » (Ep. LV (52), 21).

Le problème de la pénitence des adultères, considéré par Origène et par Cyprien comme une question pastorale relevant de l'appréciation de l'évêque local, prenant ses responsabilités devant Dieu, et compatible avec le pluralisme légitime dans l'Église, devint, du fait de l'intransigeance des rigoristes, une question dogmatique, qu'il fallut trancher au sommet. En affirmant que l'Église ne pouvait réconcilier ni les *lapsi* ni les adultères, Novatien et ses épigones mettaient en question le pouvoir même qu'elle détient de remettre tous les péchés, sans aucune exception, lorsque le pécheur a témoigné son repentir et fait pénitence. La controverse, qui s'était enflammée au lendemain de la persécution de Dèce, se prolongea dans la deuxième moitié du III^e siècle et rebondit à l'aube du IV^e, quand il fallut panser les plaies causées par la Grande Persécution. Tel fut le dessein résolu du concile de Nicée, dont les décisions sont, de nos jours encore, unanimement révérees par toutes les Églises chrétiennes, unies à Rome ou non. Or, parmi les questions brûlantes, que les Pères de Nicée tinrent à régler, se trouve bel et bien celle du traitement pénitentiel des divorcés remariés, des « adultères », que les rigoristes de toute obédience, depuis plus d'un siècle, refusaient d'admettre, tout comme ils refusaient d'envisager la réconciliation des *lapsi*. En effet, le canon 8 de Nicée s'exprime en ces termes : « Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les purs (*katharoi*) le grand concile décide que, s'ils veulent entrer dans l'Église catholique et apostolique, on doit leur imposer les mains et ils resteront ensuite dans le clergé ; mais avant tout ils promettent par écrit de se conformer aux enseignements de l'Église catholique et apostolique et d'en faire la règle de leur conduite, c'est-à-dire qu'ils devront communier (*koinonein*) avec ceux qui se sont mariés en secondes noces (*digamoi*) et avec ceux qui ont faibli dans la persécution, mais qui font pénitence de leurs fautes. »

S'il est vrai que le canon 8 de Nicée est dirigé contre les Novatieniens et autres « Cathares », il serait pour le moins paradoxal de prétendre que les *digamoi* ici mentionnés désignent seulement les veufs remariés et ne sauraient désigner aussi — et surtout — les divorcés remariés, tous ceux qui se trouvaient dans une situation « adultère » au regard de l'Écriture et de la tradition paléochrétienne²⁶. À moins de

25. Ils constituaient donc la minorité, face « au collège de leurs frères dans l'épiscopat ».

26. Telle est l'interprétation de G. CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1977, 288-354. Nous avons longuement recensé cet ouvrage dans l'article : *Divorce, remariage et pénitence*, v. s., note 1.

prétendre que les Novatiens et autres Cathares réservaient leurs foudres aux veufs remariés, force est bien de reconnaître que les Pères de Nicée revendiquent pour l'Église le droit de remettre tous les péchés y compris ceux d'apostasie et d'adultère.

Au terme de sa recherche l'historien se doit de souligner que tous les témoignages paléochrétiens ici présentés émanent de responsables ecclésiastiques au plus haut niveau de la hiérarchie : l'Apôtre saint Paul, l'évangéliste saint Matthieu, le prophète Hermas, des évêques d'Orient ou d'Afrique, les Pères des conciles d'Elvire, d'Arles ou de Nicée. Les solutions qui furent préconisées en faveur de la séparation des époux, du remariage éventuel d'époux divorcés ou de l'admission à la pénitence canonique, en vue de leur réadmission à la communion, de divorcés remariés, ne furent donc pas des initiatives « sauvages », dues à des individus isolés mais elles relevaient au premier chef de la sollicitude de l'Église ancienne, agissant par ses membres les plus éminents.

Cependant, s'il appartient à l'historien d'interroger les témoignages du passé, pour dire ce qui fut, il franchirait les limites de son domaine, s'il prétendait énoncer ce qui devrait être aujourd'hui, car aujourd'hui comme hier les décisions pastorales relatives à la situation des chrétiens séparés, divorcés, éventuellement remariés, relèvent de la compétence exclusive des autorités ecclésiastiques. Mais peut-être lui sera-t-il permis de dire, compte tenu des témoignages qu'il a présentés, « qu'un assouplissement de l'attitude de l'Église à l'égard des divorcés remariés serait justifié, bien que sa réalisation ne soit pas facile »²⁷.

27. H. CROUZEL, *Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation ?* BLE 70, 1969, 4.