NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

110 N° 6 1988

Le sens de «porneia» dans les incises matthéennes

Henri CROUZEL (s.j.)

p. 910 - 910

https://www.nrt.be/fr/articles/le-sens-de-porneia-dans-les-incises-mattheennes-96

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le sens de «porneia» dans les incises matthéennes

L'ouvrage publié en 1982 par le chanoine Jean Cottiaux[1], ancien official du diocèse de Liège, est impressionnant: d'abord par son volume, près de 800 pages! Et surtout par son sujet: la littérature concernant le mariage envisagée du point de vue théologique, avec tous les problèmes qu'il pose à l'heure actuelle, est considérable, appuyée à la fois, comme c'est le cas ici, sur son histoire depuis les débuts de la Révélation judéo-chrétienne, et sur les difficultés des temps présents. Car la situation du théologien à ce sujet est loin d'être confortable, s'il veut rester fidèle à sa tâche de traduire la volonté du Seigneur et la tradition de l'Église d'une manière qui puisse répondre aux nécessités contemporaines.

Ce livre se présente donc comme une histoire, à l'exception d'un long épilogue (p. 711-750) qui cherche la solution du problème actuel à la lumière des incises de *Mt 5*, 32 et *19*, 9, telle que les analyses précédentes en ont précisé le sens. Le premier chapitre expose l'état de la question: faut-il conclure, de l'ensemble des textes que le livre va étudier, à une absolue indissolubilité du mariage? D'autre part faut-il considérer la théologie, sur ce point en particulier, selon une conception «fixiste» ou accepter ce qui sur d'autres domaines semble admis, qu'il y ait un «développement du dogme», perceptible d'ailleurs dans l'histoire du mariage avec l'instauration progressive des privilèges paulin et pétrinien.

Je n'insisterai pas dans cette présentation sur l'étude de l'Ancien Testament, qui occupe cependant la plus grande partie du livre (p. 55 à 575). Après le «point de départ» fourni par la Genèse et l'Exode, l'histoire du peuple hébreu sur les questions matrimoniales est divisée en trois «phases de spiritualisation», avant la quatrième qui sera le Nouveau Testament. La première s'étend sur la période royale jusqu'à la destruction de Samarie (722) et la prise de Jérusalem (586); la deuxième comprend la captivité, la recon-

1. *La Sacramentalisation du Mariage: De la Genèse aux incises matthéennes.* Paris, Éd. du Cerf, 1982, 25 × 17, 796 p., 125 FF.

struction d'Israël jusqu'à l'époque des Hasmonéens; la troisième, la période précédant la venue du Christ et celle qui lui est contemporaine dans le judaïsme. L'étude présente fait appel pour cette dernière non seulement à des livres canonisés, au moins par la Bible alexandrine, mais aussi à certains de ceux qui relèvent de l'«intertestament», à Philon d'Alexandrie, au roman de Joseph et d'Aseneth et à la littérature essénienne découverte à Qûmran. De cette étude historique portant sur l'Ancien Testament et ses prolongements, je dirai seulement qu'elle constitue le travail le plus complet et le plus détaillé, et en même temps, semble-t-il, le mieux informé que je connaisse sur les questions sexuelles dans la littérature hébraïque et dans la littérature juive antérieure au Christ. L'auteur a largement consulté les travaux exégétiques contemporains pour localiser chaque écrit dans le temps et dans le genre de civilisation auquel il correspond. Il est possible, certes, que des critiques lui soient adressées sur ce point, mais n'ayant pas à ce sujet de compétence spéciale, je ne me permettrai pas d'en faire.

La «quatrième phase de spiritualisation» correspond donc au Nouveau Testament. Une première section concerne l'«environnement général», c'est-à-dire les différents courants spirituels juifs à l'époque du Christ et la mutation qu'introduit le christianisme: on peut se demander cependant — aux spécialistes de Qûmran d'en juger — si l'influence attribuée aux «piétistes» esséniens sur Jésus et son milieu n'est pas majorée. La seconde section s'occupe de ce que l'auteur appelle les «dispositions législatives», c'est-à-dire les textes du Nouveau Testament relatifs à l'indissolubilité du mariage, prolongés par ceux du *Pasteur* d'Hermas, rédigé à Rome au IIe siècle. L'auteur présente ce livre comme «composé à Rome, très vraisemblablement entre 135 et 145, par un chrétien du nom d'Hermas». En fait l'unité d'auteur et la date sont plus discutées, mais cela ne change rien à l'exposé.

J. Cottiaux commence par les textes pauliniens l'étude des «dispositions législatives»: cela est normal, car ils sont certainement les premiers. J'aurais plus de difficulté à accepter l'ordre dans lequel il étudie les trois synoptiques: Marc, Luc, Matthieu. En effet la discussion de Jésus avec les Pharisiens est rapportée à la fois par *Mc 10*, 2-12 et par *Mt 19*, 3-12. La comparaison des deux récits montre que celui de Marc est arrangé pour être compris d'un lecteur gréco-romain, alors que celui de Matthieu s'adresse à des chrétiens d'origine juive. La question posée par les Pharisiens selon Matthieu se

rattache à la discussion entre Hillel et Schammaï. Il s'agit en effet du motif de la répudiation et les Pharisiens demandent en somme à Jésus: es-tu de l'avis de Hillel? Un mari peut-il renvoyer son épouse pour n'importe quelle raison? Ou au contraire faut-il, selon Schammaï, une faute grave de la femme contre la fidélité? Au contraire, selon Marc, écrivant pour des lecteurs qui ne connaissent pas cette querelle, les Pharisiens interrogent Jésus sur la licéité de la répudiation elle-même. Par ailleurs, il n'est question chez Matthieu que de la répudiation de la femme par son mari, seule concevable en milieu juif; au contraire selon Marc Jésus mentionne devant ses disciples la répudiation d'un mari par sa femme, possible en milieu romain. Matthieu est donc plus proche que Marc de l'incident tel qu'il a dû se passer. Si on tient absolument à ce que le récit de Marc soit l'origine de celui de Matthieu, il faut alors supposer que Matthieu a réadapté pour un lecteur juif ce que Marc avait désadapté, afin de se faire comprendre d'un milieu gréco-romain. Même en supposant Marc antérieur à Matthieu grec, ne peut-on pas imaginer que Matthieu a recouru ici, non à Marc, mais à une source, une autre ou peut-être celle-là même à partir de laquelle Marc avait fait son travail d'adaptation? En tout cas, je penserais volontiers que, du moins pour ce récit, Matthieu se réfère à un état de la tradition antérieur à celui de Marc. Et cela aurait peut-être quelque conséquence sur la présence des incises en Matthieu et leur absence en Marc.

En ce qui concerne l'exégèse de *1 Co 7* je ferai seulement deux remarques d'importance secondaire. Je ne pense pas qu'on puisse parler avec justice d'une «tendance misogyne» chez Paul, en oubliant le fait qu'en écrivant *1 Co 7,* 4: «La femme n'a pas pouvoir sur son propre corps, mais l'homme; pareillement l'homme lui-même n'a pas pouvoir sur son propre corps, mais la femme», il a accompli une révolution prodigieuse, établissant entre les deux sexes une égalité devant l'adultère qui n'existait ni chez les Juifs ni chez les Grecs, ni chez les Romains: l'homme marié qui se permettait des aventures extramatrimoniales avec une fille non mariée n'était pas considéré comme adultère, ce qui supposait qu'il ne lésait aucun droit de sa femme, qui n'avait pas de droit sur lui: au contraire, la femme mariée infidèle à son mari était punie comme adultère avec son complice, parce qu'elle lésait les droits de son mari. D'une telle disposition législative chez les Romains témoignent encore

Augustin[2], la législation de Constantin et celle de Constance II et Constant. Traiter Paul de misogyne parce qu'il reconnaît au mari la direction du ménage et en fait le chef de la prière, c'est projeter sur lui une mentalité du XXe siècle.

La seconde remarque concerne le «privilège paulin». Bien que Paul ne permette pas explicitement le second mariage dans ce cas, J. Cottiaux pense qu'il l'autorisait et donne pour cela deux arguments. Comment expliquer alors que tous les théologiens jusqu'au Ve siècle, à la seule exception de l'inconnu dit Ambrosiaster, aient réduit le privilège paulin à la seule séparation sans accepter de remariage?

L'étude de *Mc 10,* 2-12 distingue deux parties dans le texte, la conversation de Jésus avec des Juifs — des Pharisiens, selon certains manuscrits seulement — puis celle qui a lieu «dans la maison» avec les disciples. La première affirme clairement que l'indissolubilité correspond au dessein primitif de Dieu, mais paraît à l'auteur moins affirmative que la seconde, qui semble proscrire absolument le second mariage dans le cas du divorce. L'auteur en conclut que l'indissolubilité atteint plus fortement les chrétiens, représentés par les disciples, que les autres: ceci vient de la sacralisation du mariage par le baptême. Le logion de *Lc 16,* 18 est radicalement hostile, non nécessairement à la séparation elle-même, mais à un second mariage qui la suivrait. Une étude de l'origine possible des trois logia, dont celui-ci est le dernier, conduit l'auteur à penser qu'ils proviennent d'une source palestinienne, mais qu'ils ont par ailleurs la même portée que *Mc 10,* 11, c'est-à-dire qu'ils visent surtout les chrétiens. Sans prétendre que l'auteur ait trouvé la solution définitive, je n'ai pas d'objections majeures à opposer à ses explications.

Beaucoup plus difficile est le témoignage de Matthieu donné en deux passages: *5,* 31-32 dans le Sermon sur la Montagne, *19,* 3-12 à propos de la conversation avec les Pharisiens. Les deux textes, étudiés ici séparément l'un de l'autre, sont caractérisés par la présence des incises sous la forme *parektos logou porneias,* traduit par «hors le cas où l'on peut invoquer la *porneia*» (hors le cas où l'on parle de *porneia*), et sous la forme *mê epi porneia,* «non par suite de la présence de la *porneia*». Remarquons cependant que l'attribution de la première formule à *5,* 32 et de la seconde à

2. ***De coniugiis adulterinis,*** **II, 9 (8).**

19, 9 n'est pas constante dans les manuscrits. L'auteur tente de définir le *Logos porneias,* où il voit la traduction de *'erewat dabar,* «nudité de parole», de *Dt 24,* 1, plus fidèle au texte hébreu que l'*aschêmon pragma,* «comportement indécent», de la Septante. Le logion ne dit pas que la *porneia* atteigne la femme plutôt que l'homme — bien que ce soit l'homme qui renvoie la femme —, mais son sens n'est pas encore fixé avec précision par l'auteur. Les raisons qu'il donne pour refuser l'authenticité de la seconde partie de *Mt 5,* 32, «celui qui épouse une répudiée commet l'adultère», me paraissent discutables, surtout le fait d'écrire que «la portée (de cette précision) était annihilée par l'autorisation du divorce en cas de *porneia*». En effet l'auteur n'a nullement montré que la permission de la répudiation dans ce cas entraînait celle du remariage; et l'affirmation qu'il en fait ensuite ne saurait ressortir de *Mt 5,* 32, qui affirme seulement que celui qui renvoie son conjoint, sauf dans le cas de *porneia,* l'expose à être adultère; or adultère il le sera seulement *s'il se remarie.*

En ce qui concerne la controverse avec les Pharisiens de *Mt 19,* 3-12, je regrette que J. Cottiau n'ait pas eu connaissance de l'article que j'ai publié sur *Le texte patristique de Matthieu V, 32 et XIX, 9*[3]. Étudiant les citations patristiques de ces deux textes, il montre que tous les Pères anténicéens, tous les Pères grecs jusqu'au milieu du Ve siècle et la plupart des Pères latins, non tous cependant, de la même période, citent *Mt 19,* 9 sous la forme de *5,* 32, c'est-à-dire sans la mention d'un remariage: ainsi font aussi le plus ancien de tous nos manuscrits, le Vaticanus gr. 1209, et le tiers environ des manuscrits du Nouveau Testament encore existants. Cela montre le caractère pour le moins très douteux de cette mention du remariage dans le texte actuellement admis. Un article postérieur: *Quelques remarques concernant le texte patristique de* Mt 19, *9*[4], constatant que ce verset se présente actuellement sous la forme d'une fusion entre le texte primitif analogue à *Mt 5,* 32 et *Mc 10,* 11, émet l'hypothèse qu'elle proviendrait du *Diatessaron* de Tatien, dont certaines leçons ont pénétré au cours des siècles suivants dans les éditions séparées des Évangiles. Dans ce cas la littérature considérable occasionnée par *Mt 19,* 9 porte à sa base sur un texte faux. Il est regrettable que les livres et articles parus depuis 1973 sur

3. *New Testament Studies* 19 (1972-1973) 98-119; réédité dans *Mariage et divorce, célibat et caractère sacerdotaux dans l'Église ancienne,* Turin, 1982, p. 92-119.

4. *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 82 (1981) 83-92; réédité dans le recueil cité n. 3, p. 233-242.

ce verset n'aient jamais tenu compte du premier de ces articles, tout en le citant parfois dans leur bibliographie.

Mais l'étude de J. Cottiaux ne s'attache pas principalement à la différence générale entre les deux versets, mais aux incises. Suivons-le dans sa discussion, en tenant compte de ce qui a été dit sur l'antériorité de Marc ou de Matthieu. Là non plus, il ne pense pas que la *porneia* atteigne davantage la femme que l'homme et il cherche longuement à fixer le sens de ce mot. Je ne puis indiquer ici que les résultats de cette enquête. D'abord la *porneia* n'est opposée qu'au mariage de chrétiens et son sens doit être cherché «parmi les acceptions du terme dans les milieux où le christianisme s'est propagé, à savoir, les cercles piétistes, notamment esséniens, et le monde hellénisé[5]». L'influence des Esséniens sur Jésus est en effet, nous l'avons vu, un des *leitmotive,* peut-être discutable, du traitement du Nouveau Testament par J. Cottiaux. Donc «Matthieu place son incise au niveau de la sacralisation chrétienne, selon le thème du Sermon sur la Montagne, avec cette conséquence que, si le mariage a été conclu uniquement pour satisfaire la passion, il n'est pas conforme à la volonté du Christ[6]». Un argument supplémentaire, développé sur plusieurs pages, est tiré de la fin de la péricope, *Mt 19,* 10-12.

La conclusion de l'étude des incises est la suivante: «En somme la *porneia* qu'invoque Matthieu pour autoriser le divorce est bien cet esprit de *porneia* contre lequel s'insurgent tous les piétistes[7]», c'est-à-dire la prédominance des motifs passionnels et érotiques. «A proprement parler elle n'invalide pas le mariage de conjoints baptisés, mais elle lui enlève l'aptitude à devenir sacré et, par conséquent, indissoluble[8].» Et l'auteur situe cela à la suite de l'évolution qu'il a constatée dans les trois «phases de spiritualisation» précédentes, celles de l'Ancien Testament.

Que penser de cette exégèse de la *porneia*? L'étude menée est dans l'ensemble correcte, et je n'ai guère d'objection majeure à lui opposer. Mais J. Cottiaux dans son Epilogue va en tirer des conclusions concernant la situation contemporaine.

Je ne reproduirai pas ici toutes les considérations qui plaident pour une présentation renouvelée de la théologie morale et de la

5. P. 678.
6. *Ibid.*
7. P. 688.
8. P. 689.

loi naturelle, et aussi des sacrements de baptême et de mariage: je m'en tiendrai aux conséquences que J. Cottiaux tire du sens qu'il donne à la *porneia* des incises. Il cherche «une solution juridique compatible avec le dogme, au profit des époux pratiquants engagés dans le mariage à la légère, sans maturité suffisante»[9]. Il en élimine plusieurs pour des raisons variées et pose en principe qu'«une solution doit... s'inscrire dans le respect d'un sacré qui conduit à une plus grande estime de la chasteté, et dépendre d'une appréciation objectivement fondée»[10]. Il discute le motif de non-consommation existentielle invoquée par J. Bernhard, pèse à son sujet le pour et le contre, et finalement ne s'y rallie pas. Sa solution part de la constatation suivante: si l'un des conjoints n'est pas baptisé, l'union est considérée par l'Église comme valide en tant que contrat, mais non comme sacramentelle; si la partie non baptisée reçoit le baptême, l'union est sacramentalisée par le fait même. Dans le premier cas, l'Église accepte en vertu du privilège pétrinien de rendre aux époux leur liberté, si c'est nécessaire, mais non après que l'époux, non baptisé au départ, a reçu le baptême Il y a donc deux «paliers» dans la validité religieuse, l'un juridique tenant au contrat, l'autre «mystique» lié au baptême. L'auteur propose d'étendre le premier degré, contrat valable mais non sacramentel (ou, dans le cas présent, imparfaitement sacramentel) au cas de baptisés qui ne «vivent» pas leur baptême, le caractère intangible de l'union matrimoniale n'existant alors que «si les conjoints poursuivent la satisfaction des sens avant tout comme l'expression, au plan charnel, d'un amour spécifiquement humain, et selon le devoir missionnaire accepté lors du baptême»[11]. Évidemment «cette étude suppose une maturité psychologique bien plus complète que celle requise pour la validité d'un contrat[12].» Il est donc possible, certes, que cette maturité psychologique n'ait guère existé au début, mais que, par suite de l'approfondissement de la vie religieuse, elle se produise plus tard, sacramentalisant alors le mariage comme, dans une certaine mesure, dans le cas d'un conjoint non baptisé qui reçoit plus tard le baptême.

Mais, puisque ce livre émane d'un ancien official, il doit s'interroger sur les signes objectifs qui peuvent dénoter cette immaturité et qui permettront à une officialité de se prononcer. L'auteur en

9. P. 734.
10. P. 736.
11. P. 743.
12. *Ibid.*

énumère quelques-uns: «une indifférence persistante après les premiers transports, des infidélités précoces, un désintérêt pour les enfants, l'abandon de la pratique religieuse, sont plus que des indices de la légèreté avec laquelle ils se sont engagés dans les liens du mariage»[13].

Sur le plan de la pratique des officialités cette solution n'est guère révolutionnaire depuis qu'est admise la raison d'immaturité qui empêche un conjoint de traiter l'autre comme le décrit *Gaudium et spes,* c'est-à-dire conformément à ce que doit être un amour conjugal chrétien, au lieu de le considérer comme un simple objet sexuel: les deux motivations ne diffèrent guère dans la pratique. Mais des questions d'ordre théorique sont posées. D'abord ce sens est-il admissible pour *porneia* dans les incises matthéennes? Ensuite comment concilier cela avec la doctrine du sacrement de mariage identifié au contrat dans le cas de deux baptisés, doctrine classique depuis le Moyen Âge?

L'auteur propose une conception du sacrement non plus statique comme elle l'est habituellement — le sacrement de mariage existe ou n'existe pas —, mais dynamique et susceptible de progrès, capable de se perfectionner comme le Royaume des cieux selon l'Évangile qui, d'un grain de moutarde, devient un grand arbre. On peut ajouter que la théorie du contrat équivalant pour les baptisés au sacrement est médiévale, liée au droit romain et inconnue des premiers siècles de l'Église. L'idée du mariage-contrat est certainement sous-entendue alors, mais l'accent dominant est mis sur l'action divine qui unit les époux, comme en *Gn 2,* 22-24 Yahvé a uni Ève à Adam, acte que reproduit la bénédiction donnée aux époux, dont Tertullien au IIe siècle est le premier témoin[14].

Le livre de Jean Cottiaux offre donc ample matière à discussion et mérite pour cela d'être pris en considération. Il peut contribuer à donner plus de rationalité aux développements théologiques et pratiques sur les questions de mariage et de divorce.

F-31068 Toulouse Henri CROUZEL, S.J.
22, rue des Fleurs

13. P. 744.

14. Cf. H. CROUZEL, *Deux textes de Tertullien concernant la procédure et les rites du mariage chrétien,* dans *Bulletin de Littérature ecclésiastique* 74 (1973) 3-13. Publié à nouveau dans le recueil cite n. 3, p. 115-125: discussion de Dom Korbinian RITZER, *Le mariage dans les Églises chrétiennes,* Paris, 1970.