NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 6 1975

Le célibat dans le Nouveau Testament d'après l'exégèse récente (à suivre)

Thaddée MATURA (o.f.m.)

p. 481 - 500

https://www.nrt.be/en/articles/le-celibat-dans-le-nouveau-testament-d-apres-l-exegese-recente-a-suivre-1164

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Le célibat dans le Nouveau Testament

D'APRES L'EXEGESE RECENTE

Tout renouveau chrétien, pour être authentique, doit se faire à partir de ses racines, et celles-ci ne peuvent être qu'évangéliques. Rien de surprenant si, dans le tournant qu'elle est forcée de prendre, la vie religieuse se mette à la recherche de ses fondements évangéliques [1]. Ceux-ci, comme il était à prévoir et comme le montrent des études exégétiques, ne sont pas différents des exigences radicales adressées par Jésus à ceux qui voulaient le suivre, adaptées aux situations particulières des communautés primitives et transmises par la tradition évangélique. Ces exigences — et c'est une autre évidence pour l'exégèse moderne — ne visent pas une catégorie particulière de croyants, mais se proposent à tous comme un appel réel. L'idée de deux classes de chrétiens, les uns marchant dans la voie des préceptes, les autres s'engageant, de plus, à l'observance des conseils, même si elle remonte loin dans la tradition chrétienne, est totalement étrangère au Nouveau Testament [2].

En ce qui concerne les « trois conseils » autour desquels se construisait — et se construit encore — la réflexion sur la vie religieuse, il est démontré, pour la pauvreté, que si elle est une exigence évan-

---

1. Qu'il suffise de mentionner trois publications récentes aux titres significatifs : Th. MATURA, *Célibat et communauté.* Les fondements évangéliques de la vie religieuse, coll. *Lumière de la foi,* 33, Paris, Cerf, 1967 ; J. M. R. TILLARD, O.P., *Le fondement évangélique de la vie religieuse,* dans *NRT* 91 (1969) 916-955 ; J.-M. VAN CANGH, O.P., *Fondement évangélique de la vie religieuse, ibid.* 95 (1973) 635-647.

2. Sur l'idée d'une exigence unique proposée à tous, voir entre autres : C. H. DODD, *Morale de l'Evangile,* Paris, Plon, 1958, p. 63-87 ; J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament,* I, coll. *Lectio Divina,* 76, Paris, Cerf, 1973, p. 254-287. Pour l'histoire de la distinction des préceptes et des conseils, une très bonne esquisse chez J. M. R. TILLARD, O.P., *Devant Dieu et pour le monde,* coll. *Cogitatio fidei,* 75, Paris, Cerf, 1974, p. 102-134.

gélique capitale, elle regarde indistinctement tous les croyants [3]. Il en est de même dans le cas de l'obéissance religieuse, où la preuve est d'autant plus aisée qu'il n'y a aucun texte néotestamentaire pouvant s'y appliquer. Mais qu'en est-il du célibat ? Celui-ci est-il vraiment affirmé dans le Nouveau Testament, en quel sens et pour qui ?

La diffusion du célibat, qui coïncide avec l'apparition du christianisme, s'appuyait habituellement sur deux textes majeurs : *Mt 19,* 10-12 (logion sur les eunuques) et *1 Co 7,* 25-35 (célibat à Corinthe). Depuis qu'a commencé le débat sur les conseils et qu'il est devenu clair qu'exégétiquement ni la pauvreté ni l'obéissance ne pouvaient être appelées conseils, on s'est, pour ainsi dire, rabattu sur le célibat [4]. Celui-ci paraissait demeurer, sinon un conseil au sens classique du mot (moyen facultatif en vue d'une plus grande perfection morale), du moins une voie possible et chrétiennement signifiante, proposée non pas à tous mais à quelques-uns. Aussi un certain nombre d'études sur la vie religieuse considéraient le célibat comme un trait distinctif de cette vie au sein de la vocation chrétienne commune, à laquelle elle était, pour le reste, identique [5].

Et voici qu'à la suite d'un article de *Qu. Quesnell* [6] sur les eunuques de *Mt 19,* 12, dans lequel l'auteur conteste que ledit texte s'applique au célibat, d'aucuns se sont demandé si l'on pouvait encore parler du célibat comme d'un projet fondé sur l'évangile [7].

Il reste, certes, le chapitre 7 de la première lettre aux Corinthiens, mais on ne s'y attarde guère, considérant sans doute que le fort contexte eschatologique du passage en diminue quelque peu l'actualité. De toute façon, si conseil il y a, ce n'est pas un conseil « évangélique ».

Il peut donc être utile, en s'appuyant sur les études exégétiques consacrées au célibat en ces vingt-cinq dernières années, de reprendre l'examen des textes néotestamentaires qui s'y rapportent. Une telle étude, forcément rapide, pourra apporter un peu de clarté dans le

---

3. S. LÉGASSE, O.F.M.Cap., *L'appel du riche,* coll. *Verbum Salutis,* sér. annexe, 1, Paris, Beauchesne, 1966 ; J. DUPONT, O.S.B., *Renoncer à tous ses biens,* dans *NRT* 93 (1971) 561-582.

4. Voir les remarques critiques de J. M. R. TILLARD, *Devant Dieu...,* p. 144 s.

5. Ainsi J. DANIÉLOU, S.J., *La place des religieux dans la structure de l'Eglise,* dans *Etudes* 320 (1964) 147-155 ; K. RAHNER, « Théologie de la vie religieuse », dans *Les religieux aujourd'hui et demain,* coll. *Problèmes de vie religieuse,* 20, Paris, Cerf, 1964, p. 71-78 ; Ed. SCHILLEBEECKX, O.P., *Autour du célibat du prêtre.* Etude critique, coll. *Lumière de la foi,* 34, 1967 ; Th. MATURA, *Célibat et communauté,* 1967.

6. Qu. QUESNELL, S.J., « *Made themselves Eunuchs for the Kingdom of Heaven* » *(Mt 19, 12),* dans *Catholic Biblical Quarterly* 30 (1968) 335-358.

7. Ainsi p.ex. J. M. R. TILLARD, *Devant Dieu...,* p. 152, 196, pense que « la présence nette dans l'Evangile d'un conseil du « célibat pour le Royaume » est fortement douteuse ». Dans le même sens J.-M. VAN CANGH, *art. cit.* (cf. note 1), 640.

débat, servir d'information et de matière à réflexion. D'autant qu'il s'agira, non seulement de rapporter les diverses opinions et hypothèses, mais aussi de les évaluer et de porter sur elles un jugement personnel.

Après la présentation des études exégétiques parues en cette période (I), l'article considérera les points suivants : II. célibat dans les milieux hellénistiques et juifs du Ier siècle ; III. paroles de Jésus sur le célibat et leur présentation par les Synoptiques ; IV. célibat à Corinthe : directives et motifs de Paul ; V. examen de quelques textes secondaires. Il sera alors possible de tirer des conclusions générales.

I. — LES ÉTUDES RÉCENTES

Au jugement quasi unanime des exégètes, deux textes majeurs se rapportent explicitement au célibat : la parole de Jésus sur les eunuques (*Mt 19,* 10-12) et le ch. *7* de la première lettre de Paul aux Corinthiens, surtout les versets 25 - 35. Viennent ensuite quelques textes moins explicites, telles la déclaration sur le mariage et la résurrection (*Mc 12,* 25 ; *Mt 22,* 30 ; *Lc 20,* 34-35), la mention par Luc de l'épouse dans les textes sur le renoncement (*Lc 14,* 26 ; *18,* 19) et sur la situation eschatologique (*Lc 14,* 20 ; *17,* 27), ainsi que des allusions de Paul (*Ga 3,* 29 ; *2 Co 11,* 2), de Matthieu (*25,* 1), des Actes (*21,* 9) et de l'Apocalypse (*14,* 4) qui pourraient se rapporter, de près ou de loin, au célibat.

Tous ces textes sont, bien entendu, examinés plus ou moins en détail dans les commentaires des livres respectifs du Nouveau Testament. J'ai pu consulter à peu près tous ceux qui ont paru en diverses langues après 1950 (et même plusieurs plus anciens) et ils seront cités au cours de cette étude, chaque fois que cela sera nécessaire ou utile.

Au texte de *Mt 19,* 10-12 quatre études importantes ont été consacrées : *J. Blinzler* (1957) [8] ; *J. Dupont* (1959) [9] ; *Qu. Quesnell* (1968) [10] ; *G. Segalla* (1970) [11].

Les enseignements de Paul sur le mariage et le célibat ont été approfondis et synthétisés par *P. H. Menoud* (1951) [12] et *X. Léon-Dufour* (1961 et 1965) [13].

---

8. *Eisin eunouchoi. Zur Auslegung von Mt 19, 12,* dans *Zeitschr. f. Neutest. Wissensch.* 48 (1957) 254-270.

9. *Mariage et divorce dans l'Evangile. Mt 19, 3-12,* Saint-André-lez-Bruges, 1959, p. 116-222.

10. Voir note 6.

11. *Il testo più antico sul celibato : Mt 19, 11-12,* dans *Studia Patavina* 17 (1970) 121-137.

12. *Mariage et célibat selon saint Paul,* dans *Rev. de Th. et de Ph.* 1 (1951) 21-34.

13. « Mariage et continence selon saint Paul », dans *A la rencontre de Dieu,* Mémorial Albert Gelin, Le Puy, Mappus, 1961, p. 319-329 ; « Signification théologique du mariage et du célibat consacré », dans *Mariage et célibat,* coll. *Cogitatio fidei* 14, 1965, p. 25-38.

Le célibat dans son ensemble a été étudié à diverses reprises. En 1964 *L. Legrand* lui a consacré le volume *La Virginité dans la Bible*[14]. Ce travail examine d'une façon exhaustive tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament se rapportant de quelque façon au célibat. L'auteur entend présenter une théologie biblique de la virginité et on doit lui savoir gré de cette synthèse spirituelle souvent riche. Mais sa vision un peu courte de la réalité psychologique du célibat, ainsi que le cadre théologique dans lequel il fait entrer la matière, paraissent discutables. Certaines conclusions — la valeur sacrificielle et cultuelle de la virginité (ch. IV) ; la virginité comme épousailles avec le Christ (ch. VI) — semblent forcées et appellent des réserves. En 1967, l'exégète réformé suisse *H. Baltensweiler* publiait un ouvrage sur le mariage, le célibat et le divorce dans le Nouveau Testament[15]. Ne séparant pas le célibat du mariage, cette étude présente des conclusions sobres et équilibrées. Du même type est un article de *H. Greeven* (1969)[16], qui analyse, dans le contexte du mariage, d'une façon ramassée mais pénétrante, les enseignements du Nouveau Testament sur le célibat. Mentionnons encore un excellent bien que rapide article de *B. Rigaux* sur le célibat et le radicalisme évangélique[17], ainsi qu'une étude de *G. Sloyan* (1972)[18], reprenant sommairement l'ensemble des textes regardant ce sujet. A ces textes, il convient d'ajouter deux articles sur la pratique du célibat dans la communauté de Qumrân : *C. Daniel* a écrit (1968)[19] sur les *Esséniens et eunuques* et *G. Hübner* (1971)[20] sur le célibat à Qumrân.

C'est en utilisant toute cette littérature que je vais essayer de faire le point des positions exégétiques au sujet du célibat dans le Nouveau Testament.

II. — LE CÉLIBAT AU Ier SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Avant d'aborder les textes qui parlent du célibat, il importe de savoir si son apparition et sa pratique étaient une nouveauté absolue, ou si des cas ou des groupes existaient qui le rendaient sinon familier du moins connu.

Il est certain que le célibat se pratiquait bien avant l'ère chrétienne, dans l'hindouisme (chez les sannyâsin = moines errants), et surtout, comme fait massif et même organisé sous une forme communautaire-monastique, dans le bouddhisme[21]. Le choix du célibat comme état de vie permanent reposait sur

---

14. Coll. *Lectio Divina,* 39, 1964.
15. *Die Ehe im Neuen Testament,* coll. *Abhandl. z. Theol. des A. u. N. T.,* 52, Zurich - Stuttgart, Zwingli Verl., 1967.
16. *Ehe nach dem Neuen Testament,* dans *N. Test. Studies* 15 (1968-1969) 365-388.
17. *Le célibat et le radicalisme évangélique,* dans *NRT* 94 (1972) 157-170.
18. *Motifs bibliques et patristiques du célibat des ministres de l'Eglise,* dans *Concilium* 78 (1972) 13-27.
19. *Revue de Qumrân* 6 (1968) 353-390.
20. *Zölibat in Qumran ?,* dans *N. Test. Studies* 17 (1970-1971) 153-167.
21. L'hindouisme connaît quatre étapes *(ashrama)* dans la vie de l'homme : étudiant célibataire vivant chastement ; père de famille et maître de maison ; ermite dans la forêt, où la femme peut suivre son mari ; enfin moine errant sans aucun lien familial. Cf. A.-M. Esnoul, « L'hindouisme », dans *Histoire des religions,* I, coll. Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1970, p. 1035 ; A. L. Basham, *Hinduism,* dans *The New Encyclopedia Britannica,* XI, Chicago,

la conception caractéristique de la pensée indienne ancienne, pour laquelle la sexualité, le mariage, la génération ne faisaient que prolonger un monde de désir, de douleur et finalement d'illusion, dont il fallait se libérer. Depuis l'époque d'Alexandre le Grand (fin du IVe siècle av. J.C.) des contacts entre l'Orient indien et l'hellénisme ont été suffisamment fréquents pour qu'une influence au moins indirecte puisse être supposée dans le cas du célibat, même si l'histoire de ces influences reste encore à faire [22].

Car le monde gréco-romain n'ignorait pas totalement le phénomène du célibat. Ainsi, on pratiquait l'abstention sexuelle plus ou moins prolongée, et cela pour des raisons cultuelles, comme les vestales à Rome et nombre de prêtres des cultes asiatiques qui allaient jusqu'à se châtrer [23]. A Rome des hommes demeuraient célibataires pour des raisons purement égoïstes (garder l'héritage, éviter la responsabilité des enfants, etc.), obligeant l'autorité impériale à légiférer en cette matière [24]. Enfin, des courants philosophiques (stoïcisme, néoplatonisme) enseignaient que le sage, pratiquant la maîtrise de soi et l'abstinence, se devait d'éviter les soucis des affaires et de la vie familiale, pour mieux s'adonner à la sagesse. Même si on ne connaît guère des réalisations pratiques d'un tel idéal, du moins était-il dans l'air [25].

Mais qu'en était-il dans le judaïsme contemporain de Jésus ? L'Ancien Testament valorise tellement la fécondité et le mariage que la stérilité ou la mort avant le mariage sont considérées comme un malheur (le cas de la fille de Jephté : *Jg 11,* 37-40). Si Jérémie reçoit l'ordre de ne pas se marier (*Jr 16,* 1-4), c'est pour que lui soit épargnée la souffrance de perdre des êtres chers (femme, enfants) dans une situation où tous sont voués à l'extermination. On comprend que la tradition rabbinique conservée dans le Talmud regarde le mariage comme une obligation absolue et le refus d'engendrer comme un péché contre la vie, un meurtre [26].

Pourtant, déjà sans doute au premier siècle avant notre ère, un phénomène contraire apparaît dans le judaïsme palestinien : un célibat organisé et vécu par des groupes. Je veux parler des Esséniens et de la communauté de Qumrân. Sur les premiers nous avons des témoignages explicites à peu près contem-

---

1970, 511. — Le monachisme *bouddhiste,* réalisation la plus complète du bouddhisme, exige l'abstinence sexuelle totale et irrévocable : A. BAREAU, « Le bouddhisme indien », dans *Histoire des religions,* I (citée ci-dessus), p. 1156-1164 ; cf. H. HARTEL, *Buddhismus,* dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart,* I, Tübingen, Mohr, 1957, p. 1479.

22. Des attestations explicites de tels contacts se rencontrent au Ier s. de notre ère : Apollonius de Tyane a été aux Indes : K. GROSS, *Apollonius v. Tyana,* dans *Reall. f. Ant. u. Chr.,* I, 529. D'autres indications : H. HARTEL, *loc. cit.* (cf. note 21), p. 1484.

23. Castration cultuelle : E. O. JAMES, *Le culte de la déesse Mère,* coll. *Bibliothèque Historique,* Paris, Payot, 1960, p. 177 s. ; vestales : C. KOCH, *Vesta,* dans PAULY-WISSOWA, *Real-Enc. der Cl. Altert,* 2e Reihe, Bd. VIII, 2 (= Halbb. XVI), 1732-1753.

24. G. DELLING, *Ehegesetze,* dans *Reall. f. Ant. u. Chr.,* IV, 678 s.

25. A. OEPKE, *Ehe* (Institution), *ibid.,* IV, 654 s. ; H. CHADWICK, *Enkrateia, ibid.,* V, 343-347 ; Apollonius de Tyane est le seul célibataire connu à cette époque.

26. « Any man who has no wife lives without joy, without blessing, and without goodness » (Yebamoth 62 b) p. 418 ; « Any man who has no wife is no proper man ; for it is said, male and female created He and called their name Adam » (Yebamoth 63 a) p. 419 ; « He who does not engage in propagation of the race is as though he sheds blood..., as though he has diminished the Divine Image » (Yebamoth 63 b), p. 426 s., dans I. EPSTEIN, *The Babylonian Talmud,* Londres, 1936.

porains. Philon, Flavius Josèphe et Pline, qui en parlent avec étonnement, supposent que le fait, tout en étant spécial, était connu et assez largement pratiqué [27].

Les découvertes de Qumrân (les textes, en particulier la Règle de la communauté, ainsi que les fouilles archéologiques) ne permettent pas de trancher d'une façon décisive la question du célibat des gens qui y ont vécu. Le style de vie que supposent les prescriptions de la Règle, l'absence de toute mention de femmes ou d'enfants (alors qu'un document parallèle, appelé Document de Damas, en parle assez en détail), le type monastique des constructions dégagées, la haute probabilité que Qumrân abritait un des groupes décrits sous le nom d'Esséniens, plaident en faveur du célibat. Mais il reste que ce sont surtout des arguments *a silentio*. L'absence d'une mention explicite du célibat dans les textes comme aussi certaines données archéologiques (squelettes de femmes dans un cimetière : toutefois on n'a ouvert que 43 tombes sur environ 1.200) empêchent de conclure avec une certitude absolue [28].

Quoi qu'il en soit du détail des preuves, on peut considérer comme acquis qu'à l'époque de Jésus le célibat était pratiqué par des groupes au sein du judaïsme palestinien. Même s'il était exceptionnel et sans doute controversé (pourquoi, en effet, cette insistance sur la nécessité de se marier qu'on note dans le Talmud ?), il n'était pas un phénomène inconnu.

C'est sur cet arrière-fond que se situe la question du célibat de Jean-Baptiste, des disciples et de Jésus lui-même. On suppose comme allant de soi que ni Jean ni Jésus ne s'étaient mariés [29]. Les textes du Nouveau Testament, il est vrai, sont silencieux sur ce point, mais il est difficile de s'imaginer que Jean, décrit par Luc comme « habitant les lieux déserts depuis son enfance jusqu'à sa manifestation » (*Lc 1,* 18), ait été marié.

De même, il est presque impensable que, si tel avait été le cas de Jésus, il n'en soit resté aucune trace, ni dans les évangiles, ni dans la tradition, surtout apocryphe. Or, alors que des textes parlent du père et de la mère de Jésus, de ses frères (*Mc 3,* 31 ; *6,* 3 ; *Mt 15,* 55-56), jamais on ne trouve la moindre allusion à une femme ou à des enfants. Dire que, observateur scrupuleux de la Loi, Jésus n'a

---

27. PHILON, *Apologia pro judaeis,* 11, 14-17, dans *Philo,* IX, coll. *The Loeb Classical Library,* Londres, Heinemann, p. 443 ; FLAVIUS JOSÈPHE, *The Jewish War,* II, VIII, 2-13, dans *Josephus,* II, même coll., p. 369-385 ; PLINE L'ANCIEN, *Naturalis Historia,* V, 15, dans *Pliny,* II, même coll., p. 277.

28. Sur cette question voir l'article de G. HÜBNER (cité note 20), comme aussi A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple,* coll. *Acta Seminarii neotest. Upsal.,* XXIV, Lund, Gleerup, 1965, p. 45-65. Ces deux auteurs concluent qu'au moins à certaines périodes de son existence la communauté (ou une part de ses membres : Isaksson) vivait dans le célibat.

29. W. E. PHIPPS, *Did Jesus or Paul Marry ?,* dans *Journ. of Ecum. St.* 5 (1968) 741-744, s'efforce de prouver que, par soumission aux exigences juives (voir note 26), Jésus devait être marié. En sens contraire : M. ADINOLFI, *Il celibato di Gesù,* dans *Bibbia e Oriente* 13 (1971) 145-158 ; J. GUILLET, *La chasteté de Jésus,* dans *Christus* 66 (1970) 163-176.

pu ni voulu se soustraire à l'obligation du mariage que tout son milieu lui imposait, c'est ignorer la conscience et les exigences de sa mission d'une part, et d'autre part le fait que le célibat à motivation religieuse était connu, sinon accepté, dans le judaïsme contemporain. Comme on le verra plus loin, il y a bien des chances pour que la parole sur les eunuques (*Mt 19,* 12), qui reprend peut-être un sobriquet injurieux lancé par ses adversaires, ait été une justification, par Jésus, de son propre célibat qui étonnait et choquait le milieu.

Ainsi, malgré l'état fragmentaire des sources, on a une quasi-certitude historique que le célibat n'était pas inconnu du milieu culturel général et qu'il se pratiquait en Israël à l'époque de Jésus.

III. — JÉSUS ET LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Ce regard rapide jeté sur le milieu contemporain peut faciliter la compréhension des quelques paroles mises par les évangélistes dans la bouche de Jésus et qui semblent viser, directement ou non, le fait du célibat.

1. *Les eunuques à cause du Royaume*

A la suite de la discussion de Jésus avec les pharisiens sur le divorce (*Mc 10,* 1-12 ; *Mt 19,* 3-9 ; absente chez Luc), Matthieu introduit trois versets (10-12) qui n'ont aucun parallèle ni chez Marc ni chez Luc. Les disciples, effrayés par les exigences d'un mariage qui n'admet ni la répudiation (divorce) ni le remariage, objectent : « Si c'est comme cela, il ne convient pas de se marier » (v. 10). A quoi Jésus réplique : « Tous ne saisissent pas cette parole, mais ceux à qui cela est donné (v. 11) car il y a des eunuques de naissance ; il y en a qui sont devenus eunuques par des moyens humains, et il y en a qui se sont faits eux-mêmes eunuques à cause du Royaume *(dia tèn basileian)* des cieux. Comprenne cela qui en est capable » (v. 12).

Il nous faut examiner de près les diverses questions que pose cette déclaration de Jésus.

A. *La source de Matthieu.* La première question est celle de la source d'où Matthieu a reçu cette parole. Puisqu'il a en commun avec Marc (et, exception faite de la péricope sur le divorce, avec Luc) toute une suite cohérente : enseignement sur le mariage, sur les enfants, sur le jeune homme riche, sur la récompense promise à ceux qui abandonnent tout (*Mt 19,* 3-30 ; *Mc 10,* 2-31 ; *Lc 18,* 15-30)

on peut se demander, dans l'hypothèse d'une source commune aux deux, si c'est Marc qui omet une parole choquante pour des oreilles non juives, alors que Matthieu la retient, ou, au contraire, si c'est Matthieu qui insère à cet endroit un texte qu'il reçoit d'une tradition particulière que la source commune ne contenait pas. Pour des raisons qui seront expliquées dans la suite, la plupart des exégètes penchent pour cette dernière hypothèse [30].

B. *L'origine de la parole.* Etant donné le caractère violent de l'image, la structure sémitique de la déclaration (genre de proverbe numérique) ainsi que la nouveauté de l'enseignement qu'elle propose, on peut estimer qu'il s'agit d'une parole remontant pour l'essentiel (v. 12) à Jésus lui-même [31].

C. *Sens propre ou sens figuré.* Les eunuques étaient bien connus dans tout le monde antique, surtout oriental ; et même si la législation romaine prohibait sérieusement la castration, celle-ci restait assez fréquente. L'Ancien Testament dénie aux hommes mutilés (par accident, semble-t-il, puisque l'idée de la castration volontaire n'y apparaît nulle part) l'appartenance à l'assemblée de Dieu (*Dt 23,* 1 ; *Lv 21,* 20 : exclusion du sacerdoce ; voir, en sens contraire, comme promesse eschatologique, *Is 56,* 3-5). Le judaïsme rabbinique connaît la double classification : eunuques de naissance — eunuques par des moyens humains, mais il semble, comme le démontre *C. Daniel,* qu'il s'agisse dans les deux cas plutôt de l'impuissance ou des accidents que de la castration, complètement étrangère au judaïsme [32].

Comment alors comprendre les trois catégories d'eunuques du verset 12 ? Habituellement, les exégètes prennent les deux premières au sens propre, la dernière, avec de rares exceptions [33], au sens figuré. Ici encore, l'étude de *C. Daniel* apporte du nouveau. Celui-ci pense que les eunuques de naissance sont des hommes impuissants par nature et qui, pour cette raison, ne se marient pas. La seconde catégorie comprendrait ceux qui s'abstiennent du mariage pour des raisons humaines (conviction, persuasion : pour Daniel ce sont les Esséniens) ; enfin, la troisième regarderait ceux qui restent non

---

30. L. VAGANAY, *Le problème synoptique,* coll. *Bibliothèque de Théologie,* sér. III, 1, Tournai, Desclée, 1954, p. 279, 283, 307 ; et L. LEGRAND, *op. cit.* (cf. note 14), p. 35, croient que *Mc* et *Lc* omettent un passage difficile à comprendre pour un auditoire non juif.

31. R. BULTMANN, *The History of Synoptic Tradition,* trad. J. MARSH, New York, Harper & Row - Oxford, Blackwell, 1963, p. 26, 76, 81 ; J. JEREMIAS, *Théologie du N.T.* (cf. note 2), I, p. 16-42, 279 ; A. ISAKSSON, *op. cit.* (cf. note 28), écrit : « This logion must indubitably be regarded as genuine saying of Jesus », p. 148.

32. C. DANIEL, *art. cit.* (cf. note 19), 380-388.

33. K. L. SCHMIDT, *Basileia,* dans *Theol. Wörterb. z. N.T.,* I, 590, est le seul exégète moderne à tenir cette opinion.

mariés (semblables en cela aux eunuques de la première catégorie) à cause du Royaume des cieux.

Dans tous les cas, comme *Blinzler* l'a montré d'une façon décisive [34], le fait d'être eunuque ne signifie pas la renonciation au mariage, mais l'incapacité physique ou morale de vivre maritalement. Il y en a qui sont incapables de le faire pour des raisons physiologiques ou psychiques, d'autres y sont rendus inaptes par l'expérience qu'ils ont du Royaume des cieux. Tel est le sens premier et radical de l'image.

D. *Transmission du logion.* a) Puisque la parole sur les eunuques remonte vraisemblablement à Jésus lui-même, il faut tenter de déterminer la situation concrète qui l'a fait naître (son *Sitz im Leben*) et le sens qu'elle pouvait alors avoir.

En soi rien ne s'oppose à ce que Jésus l'ait prononcée à l'occasion de son enseignement sur le mariage, par manière de complément, que la tradition l'ait transmise comme un tout et que Matthieu seul l'ait maintenue dans son évangile. Mais l'absence du texte chez Marc, le travail rédactionnel manifeste et assez gauche de l'évangéliste pour créer une liaison entre 3-9 et 12 (vv. 10 et 11, et 12 c), poussent à exclure cette possibilité.

Aussi d'autres estiment-ils que le logion provient d'un *Sitz im Leben* perdu. Il s'agirait d'un enseignement de Jésus sur le renoncement, soit général *(Zimmermann)* [35], soit regardant les obstacles qu'apporte le mariage dans la poursuite du Royaume *(M'Neile, Manson)* [36], soit d'une règle autorisant l'admission des eunuques dans la communauté chrétienne *(Isaksson)* [37]. A mon avis c'est *Blinzler* qui propose le contexte le plus vraisemblable de la déclaration. Bien que ses conclusions restent conjecturales, son étude s'est pratiquement imposée.

On sait que Jésus a été accusé d'être « glouton et buveur de vin » (*Mt 11,* 9 ; *Lc 7,* 34). Si, comme cela est certain, Jésus n'était pas marié, il serait surprenant qu'un tel non-conformisme n'ait pas été relevé d'une manière malveillante par ses adversaires. Précisément, d'après *Blinzler,* le sobriquet inju-

34. *Art. cit.* (cf. note 8), 258, 261.

35. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre,* Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1968², p. 232-234. A l'origine, cette parole aurait été un « cri d'éveil », en trois membres (sans l'incise « à cause du Royaume » dans le troisième) invitant, d'une façon générale, à marcher à la suite de Jésus, p. 235.

36. A. H. M'NEILE, *The Gospel according to St. Matthew,* New York, 1965 : « It is probable that the vv. 10-12 originally stood in another context following some utterance on selfdenial for the sake of the Kingdom of heaven, which might include the renunciation of marriage (cf. Lk XIV, 26 ; XVIII, 2) », p. 275 ; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus,* Londres, 1971, p. 214 s.

37. *Art. cit.* (cf. note 20), 148-152. Ces trois hypothèses, surtout 1 et 3, supposent un logion formulé différemment à l'origine. Au cours de sa transmission ou lors de sa rédaction définitive, celui-ci aurait été modifié et quant à sa forme et surtout, substantiellement, quant à sa signification. On ne voit pas bien sur quelle donnée exégétique ces hypothèses peuvent s'appuyer.

rieux d'eunuque était une insulte que des voix hostiles ont lancée contre Jésus lui-même et peut-être contre tel de ses disciples qui n'était pas marié [38]. Jésus aurait repris le mot dans une sorte de proverbe gradué et aurait répliqué, justifiant et défendant le comportement ridiculisé : « C'est vrai, il y a des eunuques qui sont tels par impuissance naturelle, d'autres le sont devenus par une intervention humaine (à moins qu'il n'y ait ici une allusion aux célibataires de Qumrân, devenus tels par « persuasion humaine » ? : *C. Daniel*), mais il y en a aussi qui sont incapables du mariage à cause du Royaume des cieux, parce que la conscience de sa valeur et de sa venue imminente a tourné leur attention et leur intérêt ailleurs. Mais tous ne peuvent pas comprendre cet étrange comportement » — surtout pas les adversaires de Jésus.

Ainsi, à l'origine le logion aurait été une autodéfense, impliquant un jugement positif sur le célibat et révélant sa motivation : l'expérience du Règne des cieux. C'est la venue du Règne qui appelle le célibat : le Règne est comme le trésor et la perle pour lesquels on abandonne toutes les autres valeurs (*Mt 13,* 44-46), la cause qui provoque et explique le comportement [39].

b) Cette parole du Seigneur qui, dans notre hypothèse, n'avait pas d'application à d'autres personnes ou à d'autres situations, a pourtant été conservée et transmise. Il se peut que dans une des communautés d'où provient l'évangile de Matthieu (Syrie ?) il y eût des hommes qui ont vu en elle une approbation de leur célibat et même une invitation à s'y engager. N'y est-il pas question d'une compréhension donnée à quelques-uns ? Comme l'écrit *A. M. Denis,* ce passage a pu être comme une « réponse (à la question sur la valeur du célibat) qu'une église particulière aurait faite en se référant à Jésus, à son esprit et, sans doute, à quelque parole de lui » [40].

c) C'est donc sous une forme qui correspond pour l'essentiel au v. 12 (avec comme conclusion, au lieu de « que celui qui le peut, le comprenne », plutôt « mais tous ne comprennent pas cette parole », qui maintenant se trouve au v. 11 b), que le logion aurait d'abord circulé, sans doute comme une parole isolée, sans contexte particulier. Lorsque Matthieu compose l'évangile que nous connaissons sous ce nom et qu'à un ensemble qu'il partage avec *Mc* et *Lc* il ajoute, avec *Mc,* la péricope sur le mariage *(Mt 19,* 3-9 ; *Mc 10,* 2-12), c'est à cet endroit qu'il insère la parole sur les eunuques. Pour ce faire, en conservant, comme c'est son habitude, l'impression de continuité, il rédige le v. 10 (objection et difficulté des disciples), retravaille

---

38. La première mention du célibat de Jean, fils de Zébédée, se trouve chez TERTULLIEN, *De monogamia,* 17, 1 ; *Corp. Christ.,* II, Turnhout, 1954, 1252.

39. Grammaticalement « dia tèn basileian tôn ouranôn » (v. 12c) a normalement un sens *causal* (à cause, en raison de), mais un sens *final* (en vue, pour) est possible. Ces deux sens, du reste, ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Le contexte pour lequel nous avons opté nous fait préférer le premier. Voir J. BLINZLER, *art. cit.* (cf. note 8), 261, n. 24 ; 262. — J. DUPONT, *Mariage et divorce...* (cf. note 9), p. 200 s., préfère, dans la logique de sa position, le sens final (vivre comme un eunuque s'impose pour posséder le Royaume).

40. *Ascèse et vie chrétienne,* dans *Rev. Sc. Ph. et Th.* 47 (1963) 606-618, p. 610.

la conclusion « tous ne comprennent pas ce langage », qu'il utilise comme début de la réponse de Jésus, en y ajoutant encore l'idée du don divin (« ceux à qui cela est donné [par Dieu] » : *passivum divinum,* v. 11). A la fin du logion (v. 12) l'idée de compréhension est reprise, cette fois-ci sous forme d'une invitation : « que celui qui le peut, le comprenne » (v. 12 b). Telle est la reconstruction, hypothétique certes, de l'histoire de la transmission *(Traditionsgeschichte)* et de l'insertion définitive de la parole dans l'évangile de Matthieu *(Redaktionsgeschichte)* [41].

E. *Signification du logion.* a) Nous sommes à présent devant un tout bien construit et qui constitue le sens de l'évangile voulu par l'auteur ; c'est lui qu'il nous faut examiner. Si la transition (v. 10 : constatation désabusée des disciples) nous paraît un peu courte et égoïste, en tout cas elle est claire.

Le point difficile est de trancher à quoi se rapporte l'expression du v. 11 : « *ton logon touton* », « cette parole » ou « ce langage » (*Bible de Jérusalem*). Trois possibilités s'offrent : la première, sinon la plus obvie, du moins tenue par la majorité des exégètes, considère que « cette parole » vise l'affirmation des disciples : « il ne convient pas de se marier » (v. 10). Jésus la reprendrait à son compte, mais transformant profondément et son sens et sa motivation. La deuxième possibilité est que le v. 11 se rapporte à ce qui suit, à savoir la parole mystérieuse sur les eunuques (v. 12) [42]. Enfin, on pourrait encore rattacher le v. 11 au v. 9. En ce cas, la « parole » serait la déclaration de Jésus sur l'exclusion du divorce [43]. Grammaticalement, en grec, les trois solutions sont possibles. Quant à la logique de la construction, si la première paraît la plus naturelle, les deux autres restent acceptables. Seul un examen du sens de l'ensemble permettra de trancher.

b) Après les analyses historiques et littéraires nous pouvons aborder plus aisément la question fondamentale, celle de la signification de ce passage dans son contexte actuel. Or, nous avons ici deux interprétations d'ensemble (avec des nuances de détail). Pour la première, tenue par la presque totalité des exégètes [44], le logion vise

41. J. Blinzler, « Justinus Apol. 1, 15, 4 und Matthäus 19, 11-12 », dans *Mélanges Bibliques* (B. Rigaux), Gembloux, Duculot, 1970, 45-55, donne les détails de cette reconstruction en s'appuyant sur une forme de texte utilisée par Justin vers 150. Voir aussi G. Segalla, *art. cit.* (cf. note 11), 122-126, qui analyse le processus de transmission et de rédaction.

42. C'est l'opinion de H. Greeven, *art. cit.* (cf. note 16), 370. Cf. aussi T. W. Manson, *op. cit.* (cf. note 36), p. 215.

43. Ainsi J. M. Lagrange, *L'Evangile de Jésus Christ,* coll. *Etudes Bibliques,* Paris, Gabalda, nouv. édit., 1954, p. 435 ; T. V. Fleming, *Christ and Divorce,* dans *Theological Studies* 24 (1963) 113 ; H. Roux, *L'évangile du Royaume,* Genève, Labor et Fides, 1956, p. 211 ; P. Bonnard, *L'évangile selon saint Matthieu,* coll. *Commentaire du N.T.,* 1, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1970², p. 284 ; D. Hill, *The Gospel of Matthew,* Londres, 1972, p. 281.

44. A la liste de 17 commentateurs modernes favorables à cette interprétation, énumérés par J. Dupont, *op. cit.* (cf. note 9), p. 166 s., on ajoutera

le célibat ; pour la seconde, défendue par *Dupont* et surtout *Quesnell*, il regarde les époux séparés à qui il n'est pas permis de se remarier.

Le logion vise directement le célibat. Cette interprétation s'articule comme suit : après la déclaration sur le mariage monogamique selon le dessein originel de Dieu (*19*, 4-6), et en réponse à l'objection des pharisiens sur le divorce autorisé par Moïse (v. 7), Jésus donne une règle de conduite à caractère légal, qui exclut le renvoi et le remariage, exception faite du cas « de l'inconduite » (« fornication », v. 9). Suit alors un enseignement qui prolonge et complète la doctrine sur les exigences du mariage : pour les disciples il y a encore une autre possibilité : ne pas se marier à cause du Royaume des cieux. Le déroulement logique de la discussion est le suivant : les disciples émettent une réflexion désabusée : si l'homme doit vivre avec son épouse, sans jamais pouvoir s'en séparer (à l'exception de la « fornication » : on verra plus loin ce que cela peut signifier), autant vaut ne pas se marier (v. 10). Jésus reprend cette affirmation : « Ce que vous dites a un sens que tous ne peuvent pas saisir, car il est bien plus profond que vous ne le pensez. En effet, il y a des gens qui, à cause du Royaume, ne se marient pas » (suit alors la parole sur les trois catégories d'eunuques, v. 12). Le tout se termine par une invitation, bien dans le style matthéen, à un effort d'accueil et d'intelligence spirituelle (v. 12 b). Bref, au moyen d'une transition quelque peu gauche et artificielle, ménagée par l'évangéliste, ce passage affirme la possibilité du célibat pour un croyant et constitue même une invitation à le pratiquer.

Par rapport au sens que la déclaration pouvait avoir lorsque Jésus l'a prononcée, il y a, certes, des nuances, mais celles-ci n'altèrent pas fondamentalement sa signification. Dans la bouche de Jésus il s'agissait d'un fait (son célibat à lui) et de sa justification par un motif religieux. De plus, ce qui est maintenant le v. 11 (« tous ne comprennent pas cette parole »), et qui probablement suivait le logion, ne se présentait pas comme une invitation, mais plutôt comme un constat un peu triste : seuls quelques-uns saisissent le sens du comportement de Jésus. Dans la rédaction actuelle l'approbation et l'invitation sont accentuées, surtout par l'addition « que celui qui est capable de le saisir, le saisisse » (v. 12 b). De plus, pour qui ignore le contexte primitif possible, les eunuques à cause du Royaume doivent être des gens connus de la communauté et qui pratiquent le célibat comme un choix chrétien.

Une variante de cette interprétation rattache le v. 11 non pas au v. 10, mais au v. 12 : tous ne comprennent pas la parole sur les eunuques, qui suit[45]. Le sens reste, certes, le même et se trouve plus proche de la signification

---

according to St. Matthew, Londres, 1960 ; A. JONES, *The Gospel according to Matthew*, Londres, 1965 ; P. BONNARD, *L'évangile selon saint Matthieu* (cf. note 43) ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus*, coll. *Theol. Handkomm. z. N.T.*, Berlin, Evang. Verl., 1971².

45. Voir les auteurs cités à la note 42 et aussi J. SCHMID, *Das Evangelium nach Matthäus*, coll. *Das N.T. übersetzt*, 1, Ratisbonne, Pustet, 1965⁵, p. 279 s.

originelle, mais, par ailleurs, il y a alors un tel hiatus entre la réflexion des disciples et la déclaration de Jésus qu'on hésite à croire l'évangéliste capable d'une telle négligence de style.

L'interprétation proposée ici peut se réclamer de presque toute l'exégèse, tant ancienne que moderne, depuis *saint Justin* (vers 150), qui le premier cite le logion sous une forme proche de celle qu'il pouvait avoir dans son *Sitz im Leben* original [46], jusqu'à *Grundmann* (1971) [47].

Le logion vise le célibat indirectement. Un certain nombre d'exégètes, surtout ceux qui rapportent le v. 11 à la règle sur l'indissolubilité du lien conjugal (v. 9), expliquent le texte différemment [48]. Certes, la parole sur le refus du divorce et du remariage est difficile à comprendre et à vivre, mais les disciples du Christ peuvent avoir l'intelligence et la force pour la pratiquer. D'autant plus que son exigence à l'égard des gens mariés n'est pas excessive, puisque certains vont encore plus loin, jusqu'au renoncement total, en ne se mariant pas, en vivant comme des eunuques. Ainsi le célibat choisi à cause du Royaume fait mieux comprendre les exigences de la fidélité conjugale et sa possibilité.

Cette explication sauvegarde sans doute mieux l'unité de la péricope sur le mariage, car tout se rapporte alors, en premier lieu, à celui-ci, mais elle manque de simplicité et de clarté. De toute façon, elle suppose que les eunuques à cause du Royaume sont des célibataires chrétiens dont le célibat est proposé en exemple. Elle n'est, en fait, qu'une variante de l'interprétation commune.

Le logion vise les époux séparés. Cette interprétation a été proposée par *J. Dupont* dans son livre *Mariage et divorce dans l'Evangile* (1959), reprise par *Quesnell* (1968) et acceptée par *Boismard* (1972) [49].

Pour bien comprendre cette opinion, il faut savoir que selon *Dupont* la clause de Matthieu « à l'exception de la fornication » ou « de l'inconduite » (v. 9 et aussi *Mt 5,* 31) vise le cas de l'adultère. Celui-ci justifie la séparation conjugale, mais Matthieu, d'accord en cela avec Marc et Luc, exclut absolument la possibilité pour les époux séparés de se remarier. « Puisque la répudiation, telle que Jésus la comprend, ne rompt pas le lien conjugal, le mari

---

46. J. BLINZLER, *art. cit.* (cf. note 41). Pour l'exégèse de ce passage aux premiers siècles, voir W. BAUER, *Aufsätze und kleine Schriften,* Tübingen, Mohr, 1967, p. 252-262.

47. Voir note 44.

48. Ainsi H. BALTENSWEILER (cf. note 15), p. 112, et les auteurs cités à la note 43.

49. Dans P. BENOIT - M. E. BOISMARD, *Synopse des quatre évangiles en français,* T. II. M. E. BOISMARD, *Commentaire,* Paris, Cerf, 1972, p. 309. — W. F. ALBRIGHT and C. S. MANN, *Matthew,* coll. *The Anchor Bible,* 26, New York, Doubleday & Co, 1971, p. 226 s. penchant aussi vers cette position.

qui a répudié sa femme pour inconduite, doit s'imposer de vivre volontairement comme un eunuque, ainsi seulement il pourra être admis dans le Royaume des cieux » [50].

Le logion sur les eunuques serait donc une image brutale, dans la ligne de celles sur la main coupée et l'œil arraché (*Mt 18*, 8-9), signifiant le sacrifice dur mais indispensable qui s'impose aux époux séparés, à qui il n'est pas permis de se remarier. Il est vrai que *Dupont* (ce que ne fera plus *Quesnell*) écrit en même temps que son explication « ne prétend pas épuiser la signification du logion », qui, « formulé d'une manière générale, ... vise tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont renoncé à la vie conjugale en vue du Royaume des Cieux... L'évangéliste n'exclut pas d'autres situations, en particulier celle des hommes qui se sont voués à une continence parfaite et perpétuelle... » [51].

L'argumentation de *Dupont,* longuement et minutieusement développée, preuves scripturaires à l'appui, est certes impressionnante. Elle se ramène aux preuves suivantes : « Ceux qui comprennent » sont tous les croyants et non pas une catégorie à part : il ne s'agit pas d'un charisme mais d'une nécessité. Les auditeurs doivent comprendre — et cela leur est donné par Dieu — que les exigences nécessaires pour entrer dans le Royaume (aussi, pour *Dupont,* faut-il traduire : en *vue* et non pas, *à cause* du Royaume) peuvent être radicales. Dans le cas présent, il vaudrait mieux plutôt s'émasculer que de commettre un adultère (en épousant une autre femme alors qu'on reste lié à celle dont on s'est séparé) qui exclurait le coupable du Royaume.

L'étude de *Quesnell,* parue neuf ans plus tard, reprend sous une forme plus condensée l'essentiel de la thèse de *Dupont* avec quelques arguments nouveaux. Quesnell insiste surtout sur les difficultés auxquelles se heurte l'interprétation traditionnelle : 1) Paul, qui traite pourtant la question, ignore tout d'une parole du Seigneur sur le célibat. 2) Il apparaît pratiquement impossible que Matthieu présente Jésus comme donnant son accord à l'objection égoïste des disciples (v. 10) ; ce serait contraire à tous les cas semblables dans son évangile : « redactionally inconceivable ». 3) Alors que Luc présente plusieurs allusions au célibat, Matthieu les omet dans tous les textes parallèles.

Quesnell fait le rapprochement entre le « mystère du logion » et le mystère du mariage en *Ep 5,* 22-31, mais il nie tout rapport entre le texte et le célibat.

---

50. J. Dupont, *Mariage et divorce...*, p. 220.
51. *Ibid.*

Critique : il est malheureux que des commentaires parus ces dernières années ignorent totalement ces deux études et qu'aucune étude exégétique n'ait repris la question dans son ensemble. Il n'est pas possible de le faire dans le cadre de cet article, pourtant quelques observations critiques doivent être présentées.

On ne peut nier le sérieux de l'étude de *Dupont* et le poids de ses arguments exégétiques. *Quesnell,* on l'a vu, apporte des preuves complémentaires, surtout en critiquant la position commune. On doit également reconnaître la cohérence que leur interprétation confère à l'ensemble de la péricope. Après l'enseignement sur la valeur du mariage et sur l'impossibilité du remariage, Jésus répond à l'objection des disciples, en affirmant d'une part que ceux qui se trouvent dans cette situation doivent être prêts à tous les sacrifices, et d'autre part que le secours de Dieu ne leur manquera pas, puisqu'ils font partie de ceux à qui « il a été donné de comprendre ».

Mais le lien du logion avec la clause matthéenne telle qu'elle est interprétée par *Dupont* (séparation sans remariage dans le cas de l'adultère) est aussi le point vulnérable de l'argumentation. Si, en effet, cette interprétation n'est pas admise, toute l'argumentation tombe à vide. Or l'opinion de *Dupont* sur la clause matthéenne est loin d'être partagée par tous ; au contraire elle est à peu près totalement abandonnée dans l'exégèse moderne. Celle-ci interprète la clause : 1) tantôt comme renforçant la défense (« même dans le cas de l'adultère »), clause *inclusive* ; 2) tantôt comme une exception réelle *(exclusive)* permettant le divorce dans le cas de l'inconduite ; 3) tantôt comme autorisant la dissolution du mariage lorsqu'il s'agit d'une union illégale du point de vue juif [52].

Dans ces trois cas, l'époux ou bien doit rester avec sa femme, ou bien peut la renvoyer légitimement pour en épouser une autre. Lui demander de se comporter en eunuque, de vivre comme s'il était impuissant, ne peut avoir, dans aucune de ces deux situations, un sens acceptable. L'interprétation *Dupont-Quesnell* tient uniquement si l'on accepte leur opinion sur la clause matthéenne et ne peut avoir de sens dans aucune autre hypothèse [53].

Et, même si l'on accepte cette opinion, d'autres objections subsistent. Les deux pointes de la péricope sur le mariage sont les vv. 5, 6 : institution divine du mariage indissoluble, et le v. 9 : interdiction de la répudiation et du remariage. D'après les lois de la construction matthéenne, la fin du récit (vv. 10-12) doit être une sorte de sommet et apporter un enseignement nouveau [54]. Il serait étrange que ces versets se concentrent sur un petit point secondaire, à savoir, la clause « à l'exception du cas de la fornication » (v. 9), et que le récit gravite en quelque sorte autour d'elle.

De plus, il est universellement admis que l'exception du v. 9, quel que soit son sens, ne provient pas de Jésus, mais est une règle pratique créée pour les besoins d'une communauté et introduite par le rédacteur dans l'évangile. Si le v. 12 est lié originairement à cette règle, qu'il prolonge et interprète,

---

52. Bonne vue d'ensemble des diverses interprétations dans A. Isaksson, *Marriage and Ministry...* (cf. note 28), p. 128-142 ; M. Adinolfi, *Gesù e il matrimonio,* dans *Bibbia e Oriente* 14 (1972) 20-26.

53. La clause matthéenne mise à part, il paraît difficile d'admettre que l'évangéliste ait pu penser à une répudiation sans mariage. Voir P. Bonnard, *op. cit.* (cf. note 43), p. 283, 1.

54. Voir H. Zimmermann, *op. cit.* (cf. note 35), p. 234 ; H. Baltensweiler, *op. cit.* (cf. note 15), p. 113.

il devrait être également une création de cette communauté, ce qui va à l'encontre de la conviction générale des exégètes. S'il en était indépendant à l'origine, il devait forcément avoir un autre contexte et un autre sens, que l'exégète est appelé de nouveau à découvrir et à interpréter.

F. *Conclusion.* De cette revue générale, on peut tirer les conclusions suivantes. Le logion sur les eunuques est, selon toute vraisemblance, une parole de Jésus lui-même, marqué de son style. Son sens primitif, même s'il ne peut être dégagé avec une certitude absolue, paraît avoir été une justification du célibat de Jésus, de Jean-Baptiste et de certains de ses disciples. L'étude fondamentale de *Blinzler* sur ce point s'est largement imposée.

Rien de comparable n'a été fait pour les étapes suivantes : l'utilisation du logion par une communauté particulière et son insertion, ensuite, dans l'ensemble matthéen. *Dupont* et *Quesnell* ont fait une analyse serrée du texte actuel de *Mt,* mais, comme je pense l'avoir montré, ils se sont engagés dans une voie qui s'est révélée une impasse. L'interprétation traditionnelle n'en a pas été ébranlée et l'on est fondé à penser que la parole, même dans son contexte actuel, transmet l'enseignement de Jésus sur le célibat, dans une optique quelque peu modifiée et avec une insistance plus grande sur l'invitation à comprendre, c'est-à-dire à pratiquer ce genre de vie. Ainsi le célibat a un fondement « évangélique », même au sens strict, puisqu'il est affirmé dans un évangile et par Jésus lui-même.

2. « *Renoncer à son épouse*[55] »

Les évangiles synoptiques (*Mt 19,* 29 ; *Mc 10,* 29-30 ; *Lc 18,* 29b-30) rapportent la promesse de Jésus à ceux qui auront tout quitté à cause de lui *(Mt-Mc) ;* Marc ajoute « et à cause de l'évangile ». Luc écrit : « à cause du Royaume de Dieu ». Ce « tout » est détaillé : il s'agit de maison, frères et sœurs, père et mère, enfants et champs *(Mt* et *Mc).* Luc fait une énumération un peu différente : maison, femme, frères, parents, enfants. Il laisse tomber champs, sœurs, écrit parents pour père et mère, et ajoute *femme.*

Le même phénomène se produit dans un texte commun à Luc et à Matthieu et provenant, malgré une composition assez différente, probablement de la même source (*Mt 10,* 37-38 ; *Lc 14,* 26-27). Ce texte présente les exigences radicales requises de quiconque veut s'engager à la suite de Jésus pour être son disciple. L'auditoire à qui est adressée la parole est différent : chez Matthieu ce sont les

55. Etude d'ensemble de ces textes de Luc chez L. LEGRAND, *op. cit.* (cf. note 14), p. 47-54 ; H. BALTENSWEILER, *op. cit.,* p. 193 ; Qu. QUESNELL, *art. cit.* (cf. note 6), 344-346 ; M. E. BOISMARD, *op. cit.* (cf. note 49), p. 47, 344.

douze (*10,* 1), chez Luc, la foule (*14,* 25), mais dans les deux cas il s'agit de préférer Jésus à tout et d'être prêt à souffrir pour lui la mort, fût-elle la plus humiliante (*Mt 10,* 38 ; *Lc 14,* 27). Ici encore, lorsqu'ils énumèrent ce à quoi Jésus doit être préféré, les évangélistes donnent des listes différentes : Matthieu parle de père et mère, fils et fille ; Luc de père et mère, femme et enfants, frères et sœurs et même sa propre vie. De nouveau Luc est seul à mentionner la femme. Bien qu'il faille admettre que Luc a probablement mieux conservé la forme de la parole telle que sa source la lui transmettait, alors que Matthieu en modifie assez profondément la présentation [56], la plupart des exégètes pensent qu'ici, comme en *18,* 29, le mot « femme » est une addition propre à Luc (à moins que son absence chez Matthieu ne soit une omission) [57].

On doit en dire autant du mariage tout récent, qui dans la parabole des invités au festin (*Lc 14,* 15-24) est présenté comme une excuse pour refuser l'invitation (« j'ai pris femme et pour cela je ne puis venir » v. 20) [58]. Le texte parallèle de *Mt* (*22,* 1-10) se contente d'énumérer des préoccupations générales (aller à son champ, à ses affaires, v. 5).

Deux autres textes de Luc peuvent encore être relevés. Le fait de « manger, boire, prendre femme, être donné en mariage » (v. 27), comme aux jours de Noé avant le déluge, paraît constituer aux yeux de l'évangéliste un point négatif, des préoccupations absorbantes qui empêchent d'être prêt à affronter la venue du Royaume et les bouleversements qui l'accompagnent (*Lc 17,* 27-30) [59]. Dans le texte parallèle (*27,* 37-39), Matthieu parle aussi du mariage (v. 38), mais insiste plutôt sur l'ignorance de la parousie que sur la vigilance dont rien ne devrait distraire. Enfin, dans le texte de Luc qui parle de la femme aux sept maris (*20,* 27-36), il y a une formulation étrange : « Si un frère ayant femme » (v. 28), ce qui pourrait laisser supposer la possibilité de ne pas être marié [60].

Certes, si ces deux derniers textes ne doivent pas être trop pressés, les trois premiers démontrent suffisamment que pour Luc le mariage est subordonné à l'importance suprême du Règne et de la marche à la suite de Jésus. Le mariage fait sans doute partie de ce qu'il y a de plus cher et de plus fort comme lien humain ; pour-

---

56. J. Dupont, *Renoncer à tous ses biens* (cf. note 3), 561-567.

57. Addition de Luc : A.-M. Denis, *art. cit.* (cf. note 40), 610 ; L. Legrand, *op. cit.*, p. 47-49 ; Qu. Quesnell, *art. cit.*, 344 ; M. E. Boismard, *op. cit.*, p. 344 ; H. Greeven, *art. cit.* (cf. note 16), 374, pense que *Mt 19,* 29 mentionne aussi l'épouse (quelques mss en effet lisent *gunaika*).

58. Qu. Quesnell, *art. cit.*, 344 ; A.-M. Denis, *art. cit.*, 610.

59. E. Klostermann, *Das Lukasevangelium*, Tübingen, Mohr, 1919, p. 538 s. En sens contraire Qu. Quesnell, *art. cit.*, 344.

60. Qu. Quesnell, *art. cit.*, 345.

tant, quiconque s'engage à la suite de Jésus doit « haïr » tout ce qui n'est pas lui (*Lc 14,* 26-27). Rien ne doit le retenir, pas même une femme tout juste épousée (*Lc 14,* 20). S'il se décide à l'abandonner il recevra bien davantage (*Lc 18,* 29-30).

En quel sens faut-il comprendre cet abandon d'une épouse ? S'agit-il d'une invitation à prendre au pied de la lettre seulement quand les circonstances imposent un tel choix (autrement ce serait trahir Jésus), ou bien d'une invitation générale ? De plus, Luc demande-t-il ici de laisser une épouse (et des enfants) auxquels on est déjà lié, ou bien insinue-t-il qu'il vaut mieux ne pas se marier ?

S'il est seulement question d'un appel, d'un « cri d'éveil », exprimant la centralité de Jésus dans la vie du croyant, on pourrait ne pas le prendre littéralement. Mais s'il est à prendre au pied de la lettre, il faut y voir, comme le suggère *Legrand,* l'invitation à ne pas se marier, plutôt qu'à abandonner, de fait, femme et enfants. Une telle attitude ne serait pas conforme à la mentalité biblique générale et s'opposerait aux directives de Paul de ne pas quitter sa femme même par dévotion (*1 Co 7,* 5. 10. 11). Elle est du reste contredite par le fait que les apôtres mariés ne semblent pas avoir quitté leur femme (*1 Co 9,* 5). « Le disciple « hait » sa famille en la laissant de côté, mais il lui est impossible de ne pas en avoir. Il « hait » femme et enfants en embrassant le célibat » [61].

Ainsi, le fait que Luc seul ait introduit (ou maintenu) parmi les exigences du renoncement la mention de l'épouse, s'il n'est pas de soi un argument en faveur du célibat, indique du moins que le mariage, lui aussi, doit céder le pas à l'expérience du Royaume.

3. *Le mariage et la résurrection*

Une parole de Jésus rapportée par les synoptiques (*Mt 22,* 30 ; *Mc 12,* 15 ; *Lc 20,* 34-35) a été souvent utilisée comme se rapportant au célibat, et l'on sait que l'expression « être comme des anges » — « la vie angélique » — a été appliquée aux célibataires chrétiens [62].

Le texte fait partie d'une controverse avec les sadducéens sur la résurrection ; il est une sentence encadrée à deux pointes. La première pointe regarde la condition des ressuscités par rapport au mariage (*Mc 12,* 25 par.) ; la seconde est une affirmation sur Dieu comme le Dieu des vivants et source de la résurrection (*Mc 12,* 27).

Aux sadducéens, qui pour tourner en ridicule l'idée de la résurrection lui proposent l'histoire étrange de la femme aux sept maris

---

61. L. LEGRAND, *op. cit.*, p. 52.

62. A. LAMY, *Bios angelikos,* dans *Dieu vivant* 7 (1946) 59-77 ; S. FRANK, O.F.M., *Angelikos Bios,* coll. *Beitr. z. Gesch. des Alten Mönchtums,* 26, Munster, Aschendorff, 1964.

successifs, Jésus réplique en affirmant : « Quand on ressuscite d'entre les morts on n'épouse pas et on n'est pas épousée, mais on est comme des anges dans les cieux » (*Mc 12, 25* ; *Mt 22, 30*). Cette parole, avec le développement qui la suit (*Mc 12, 26-27*), pourrait remonter à Jésus lui-même et elle relativise le mariage. Réalité de ce monde-ci, celui-ci n'existera plus dans le monde de la résurrection. La mention des anges est une pointe polémique contre les sadducéens, qui en même temps que la résurrection niaient leur existence. Les ressuscités ne se marient pas, semblables en cela aux anges qui, selon la tradition juive du temps, ne connaissent pas non plus le mariage [63].

Le texte de Luc (*20, 34-36*), plus développé, introduit des idées nouvelles. Il y a d'abord une opposition emphatique entre « les fils de ce monde-ci » qui prennent femme ou mari et « ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part à ce monde-là et à la résurrection » et qui, eux, ne contractent pas de mariage. La raison de ce fait est indiquée (v. 36) : pas de mariage, parce que plus de mort ; étant fils de la résurrection, ils sont semblables aux anges et fils de Dieu comme eux.

En insistant sur « les fils de ce monde-ci » (voir aussi *Lc 16, 8*), Luc accentue le lien du mariage avec la situation présente de ce monde et l'oppose au monde de la résurrection, où un tel lien n'existe plus. L'exclusion du mariage est fondée, plus clairement que chez Marc et Matthieu, sur l'absence de la mort dans le siècle futur, car le mariage produit la vie là où la mort règne encore. Quant à la ressemblance avec les anges, elle est rattachée, non pas — comme, semble-t-il, chez Marc et Matthieu — au fait de ne pas se marier, mais à celui de ne pas mourir [64].

On voit donc que le contenu essentiel de cette parole est la relativisation du mariage. Malgré toute son importance humaine et religieuse, celui-ci appartient à l'ordre actuel du monde, est lié à la mort et disparaîtra en même temps que l'un et l'autre.

Ce n'est qu'indirectement que ce texte peut être rapporté au célibat. Si, à cause de sa disparition eschatologique, le mariage n'est plus une réalité définitive et absolue, on pourrait avoir des raisons pour y renoncer. D'autant plus que « ce monde-là », le monde de la résurrection dont Luc parle avec emphase, n'est pas, dans son esprit, une réalité entièrement future. Il se profile déjà au sein

---

63. Textes de la tradition juive dans V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, Macmillan, 1953, p. 485. — M. E. BOISMARD, *op. cit.* (cf. note 49), p. 348, pense que *Mc 12, 25* par. sont un ajout rédactionnel explicatif.

64. Alfr. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to St. Luke*, New York, 1896, p. 469 ; E. EARLE ELLIS, *The Gospel of Luke*, Londres, 1966, p. 237.

du siècle présent, et ceux qui souhaitent en faire part pourraient « dès ici-bas l'anticiper avec raison en ne se mariant pas »[65]. Ces prolongements ne ressortent pas directement du texte, mais peuvent en être déduits légitimement.

4. « *Ipsissima verba Christi* » ?

L'examen auquel ont été soumis les textes synoptiques se rapportant de loin ou de près au célibat permet de tirer une conclusion intéressante.

Tous les textes passés en revue sont présentés par les rédacteurs des évangiles comme des paroles de Jésus. Il en est ainsi de la déclaration sur les eunuques (*Mt 19,* 10-12), de la parole sur les ressuscités et le mariage (*Mc 12,* 25 par.) comme aussi des exigences du renoncement énumérées par Luc (*14, 26 ; 18, 29*). Cela leur confère aux yeux des évangélistes comme des lecteurs l'autorité souveraine que revêt toute parole du Seigneur. Du reste, l'examen exégétique permet de conclure que du moins les deux premières déclarations pourraient remonter pour l'essentiel à Jésus lui-même et ne sauraient être une création de la communauté.

Quant à la mention par Luc seul du renoncement à l'épouse (et aux autres mentions de la « femme »), tout dépend de l'hypothèse que l'on adopte : maintien par Luc du mot et omission par les autres, ou addition lucanienne. Dans le premier cas, le mot pourrait bien avoir fait partie d'une déclaration de Jésus ; dans le second, plus vraisemblable, il est une précision qui exprime des situations de communauté et des vues personnelles de Luc.

(à suivre)

Jérusalem (Israël)
B.P. 19556

Thaddée MATURA, O.F.M.
Institut œcuménique
de recherches théologiques

65. A.-M. DENIS, *art. cit.* (cf. note 40), 610. — Sur la relativisation du mariage que ce logion entraîne, voir H. BALTENSWEILER, *op. cit.* (cf. note 15), p. 249 ; H. GREEVEN, *art. cit.* (cf. note 16), 374. M. E. BOISMARD, *op. cit.*, va plus loin et soutient que *Lc 20,* 34-35 est une invitation directe au célibat : ce texte « réinterprète le logion de Jésus dans ce sens que l'abstention du mariage concerne non seulement ceux qui sont ressuscités, mais encore ceux qui, dès cette vie, sont jugés dignes de participer au monde futur », p. 47. Ce serait là une « exaltation lucanienne de la virginité dont on retrouve les traces ailleurs (*Lc 14, 26 ; 18, 29*) », p. 349.