NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

104 N° 1 1982

Matthieu 5,31-32. Possibilité de divorce ou obligation de rompre une union illégitime

B.N. WAMBACQ (o praem)

p. 34 - 49

https://www.nrt.be/en/articles/matthieu-5-31-32-possibilite-de-divorce-ou-obligation-de-rompre-une-union-illegitime-930

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Matthieu 5, 31 - 32

POSSIBILITÉ DE DIVORCE
OU OBLIGATION DE ROMPRE UNE UNION ILLÉGITIME

D'après l'opinion communément admise, les versets 31-32 constituent une section indépendante dans la série des instructions transmises dans *Mt 5,* 21-47. Elle aurait pour objet le divorce, et la clausule *parektos logou porneias* indiquerait une exception à l'indissolubilité du mariage [1]. Cette option est très importante pour l'interprétation du texte : elle en oriente la solution.

---

1. Cf. l'en-tête dans la synopse de HUCK-LIETZMANN et celle d'ALAND ; *The Greek New Testament* ; le texte latin de l'édition de BOVER ; la traduction de la *Bible de Jérusalem,* de la *Einheitsübersetzung der H. Schrift des Neuen Testaments.* A titre d'exemples, quelques commentaires (nous ne donnons que le nom des auteurs ; le renvoi se fait au passage en question) : W.C. ALLEN (1907) ; B. WEISS (1909[9]) ; A. PLUMMER (1909) ; A.M. MCNEILE (1915) ; J.-M. LAGRANGE (1922) ; Th. ZAHN (1922[4]) ; A. DURAND (1924) ; P. DAUSCH (1932) ; K. STAAB (1951) ; E. LOHMEYER-SCHMAUS (1956) ; A. SCHLATTER (1963) ; W. GRUNDMANN (1968) ; G. GANDER (1969) ; P. BONNARD (1970) ; E. KLOSTERMANN (1971[4]) ; L. SABOURIN (1976). — Klostermann n'exclut pas la posibilité que *Mt 5,* 31-32 fassent unité avec *Mt 5,* 27-30, mais il n'insiste pas là-dessus ; Sabourin, p. 403, met *Mt 5,* 27-32 sous le titre *evitare l'adulterio,* mais quand il examine *5,* 32 il parle de divorce.

On peut mentionner aussi quelques études spéciales (la bibliographie sur ces versets est immense ; on voudra bien noter le titre des différents travaux !) : J. BONSIRVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament,* Paris-Tournai-Rome, 1948 ; G. DELLING, *Das Logion Mark. X, 11 [und seine Abwandlungen] im Neuen Testament,* dans *NT* I (1956) : « Andererseits findet sich das Verbot (à savoir concernant le divorce) ohne eine umgebende Erzählung bei Matth. in der Bergpredigt (v. 32) ... », p. 264 ; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile,* s.l., 1959 ; H. BALTENSWEILER, *Die Ehebruchsklausulen bei Matthäus,* dans *TZ* 15 (1959) 340-356 ; P. HOFFMANN, *Jezus'woorden over de echtscheiding en de uitleg ervan in nieuwtestamentische overlevering,* dans *Conc* 6 (1970) : « ... Jezus'woorden over de echtscheiding zowel in de logia-bron (Lk 16, 18 par. Mt 5, 42) », p. 48 ; « Zijn (Mattheus) redactie bevestigt de tweede opvatting, volgens welke de clausule een scheidingsverbod openlaat, en wel in geval van echtbreuk », p. 54 ; J. A. FITZMYER, *The Matthaean Divorce Texts and Some New Palestine Evidence,* dans *TS* 37 (1976) 197-222 ; A. DESCAMPS, *Les textes évangéliques sur le mariage,* dans *RTL* 11 (1980) 25 : « § 5. Mt 5, 31-32 ; autre règle sur l'indissolubilité avec l'incise ... Nos deux versets font partie d'une section assez homogène (5, 21-48) constituée dans son état actuel par six antithèses [les sections sont : 5. 27-30 ; 31-32 ; 33-37 ; 38-42 ; 43-47] » ; p. 26 s. : « c'est une nouvelle fois la question de la répudiation qui est au centre du débat : ce n'est ni le problème de l'adultère, ni celui du remariage ... Quant à l'adultère mentionné au v. 32, il est l'objet explicite d'une autre antithèse, celle de Mt 5, 27-28. »

Récemment J.J. Kilgallen [2] s'est élevé contre cette manière de voir. Le texte *Mt 5*, 31-32, dit-il, appartient à la section précédente et traite le même sujet, à savoir l'adultère. « Il est évident qu'au verset 27 commence l'interprétation que Jésus donne de la loi qui interdit l'adultère... Les versets 31-32 présentent un autre exemple d'une action qui, selon Jésus, transgresse le commandement relatif à l'adultère. Ainsi, bien que les versets 31-32 soient introduits par une citation d'un texte de l'Ancien Testament, le motif pour lequel le divorce est mentionné ici, c'est qu'il est un spécimen d'une action violant le précepte qui condamne l'adultère. Par conséquent le contexte dans lequel se trouve le verset 32 confirme l'interprétation que suggérait ce verset même : Jésus montre que le divorce (dans la plupart des cas) est un exemple d'adultère [3]. »

1. — *Mt 5*, 31-32 : ADULTÈRE OU DIVORCE ?

Le débat est ouvert. De quoi s'agit-il en *Mt 5*, 31-32 ? Du divorce ou de l'adultère ? Les versets 31-32 forment-ils une unité avec ce qui précède ou abordent-ils un thème nouveau, celui du divorce ? Par conséquent, la clausule *parektos logou porneias* concerne-t-elle le divorce ou l'adultère ?

Dans la partie du discours où se trouvent nos versets, les divers points d'enseignement sont introduits par *èkousate hoti errhethè*, cela en *Mt 5*, 21.27.33.38.43. Dans *Mt 5*, 31 on lit simplement *errhethè de*. Dans la série des cinq textes, la formule d'introduction est suivie (sauf une exception) de la citation d'un texte biblique : *Mt 5*, 21 = *Ex 20*, 15 ; *Mt 5*, 27 = *Ex 20*, 13 ; *Mt 5*, 38 = *Ex 21*, 19 ; *Mt 5*, 43 = *Lv 19*, 18. L'exception se trouve en *Mt 5*, 33 : un énoncé tel que celui qui se lit en cet endroit ne se trouve pas dans l'Ancien Testament. Il n'est pas évident qu'il ne s'agit pas de deux préceptes : a. ne pas se parjurer ; b. accomplir ses vœux. Le verbe *epiorkeô* (*Mt 5*, 33) ne se lit que deux fois dans la LXX : *1 Esd 1*, 44 et *Sg 14*, 22. Mais les textes où le parjure est interdit ne man-

2. J. J. KILGALLEN, S.J., *To what are the Matthean Exception-Texts (5, 32 and 19, 9) an Exception?*, dans *Bib* 61 (1980) 102-105 : « The 'exception clauses' (« except for the case of *porneia* ») refers only to the fact that *in some cases* [souligné par l'auteur] divorce is not adulterous », p. 102.

3. « It is clear that verse 27 begins with Jesus' interpretation of the law against adultery... verses 31 and 32 offer a second example of the kind of action Jesus identifies as breaking the commandement which forbids adultery. Thus, though verses 31-32 are introduced by quotation of an Old Testament text, the reason for mentioning divorce here is that it is a type of action which violates the command against adultery. Thus, the context in which verse 32 exists supports the understanding that verse 32 itself suggested : Jesus is showing that divorce (in most cases) is an example of adultery », p. 103.

quent pas, p.ex. *Lv 5,* 22.24 ; *19,* 12 ; *Jr 5,* 2 ; *7,*9. Pour les vœux on peut en appeler à *Nb 19,* 3, où on lit *horkos* et aussi *euchè* ; *Dt 23,* 2, où il y a *euchè*. Quoi qu'il en soit de la façon dont la prohibition est formulée, il y a là une obligation énoncée dans l'Ancien Testament.

Or ce n'est pas le cas en *Mt 5,* 31. Le dicton du v. 31 ne rend pas la doctrine du Deutéronome. Le texte *Dt 24,* 1-4 ne légifère pas sur la licéité du divorce. Au mari qui a renvoyé sa femme il défend de la reprendre si elle a été renvoyée par son second mari ou si elle est devenue veuve. Elle est souillée ; elle est une abomination, une *tôᶜēbā* devant Yahvé [4]. Dans la description de la répudiation, le législateur parle du livret de répudiation qui *est* donné avant le renvoi. Il ne stipule pas qu'il *faut* en donner un. Il décrit comment s'effectuait le divorce, qu'il prend comme un fait existant, pour conclure : une femme renvoyée ne peut être reprise. S'il prend le divorce comme un fait existant, cela ne veut pas dire qu'il l'approuve, pas plus qu'à présent un législateur qui indique ce qu'il faut accomplir en cas d'homicide n'admet la licéité de celui-ci. Si c'est trop conclure de dire que le Deutéronome condamne le divorce — il part du fait —, le moins qu'on puisse dire est qu'il n'y est pas favorable. Il veut l'empêcher. Il avertit le mari des conséquences de son action. On peut ajouter que le verbe *apoluô,* important dans la doctrine de l'Evangile sur le divorce (*Mt 19,* 8-9 ; *Mc 10,*4.11-12 ; *Lc 16,* 18), ne se lit pas dans *Dt 24,* 1 : il y a *exapostellô ek tês oikias*. De plus, comme nous l'avons dit, l'action de donner un livret de répudiation, *biblion apostasiou,* précède le renvoi. Le mariage avec une *autre* femme, après le divorce, thème de la prohibition de *Mt 5,* 32b (et supposé dans *Mt 5,* 32a) ; *Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 11-12 ; *Lc 16,* 18, est en dehors de la perspective de *Dt 24,* 1-4.

Bien que le verbe *apoluô* ne soit pas celui du texte grec du *Dt 24,* 1-4, on peut supposer tout de même qu'il était un terme technique dans le monde juif-hellénistique. Josèphe s'en sert (*AJ* XV 7, 10 § 259). Il se trouve aussi dans un document découvert à Murabaᶜat [5].

Le fait que le dicton repris en *Mt 5,* 31 n'est pas une citation biblique explique pourquoi il n'est pas précédé de *èkousate hoti*. La formule *errhethè de* du texte n'est pas un argument qui permette de dire qu'est ici introduit un nouvel enseignement, comme aux versets 27 ou 38 par exemple.

Si le dicton en question n'est pas une citation biblique, quelle en est la portée ? Pour répondre à cette question, il faut examiner

4. Sur l'interprétation du texte *Dt 24,* 1-4, cf. les commentaires et notre étude, *De libello repudii,* dans *VD* 33 (1955) 331-335.
5. Cf. FITZMYER, *Divorce Texts,* dans *TS* 37 (1976) 212.

l'autre contexte où le logion est cité, à savoir *Mt 19, 7*, parallèle à *Mc 10, 4*.

II. — LE LOGION SUR L'ADULTÈRE DANS LA TRADITION DES ÉVANGILES

Mt 5, 31-32 ; *19*, 8-9 ; *Mc 10*, 10-12 ; *Lc 16*, 18

Dans *Mt 19*, les pharisiens interrogent Jésus sur la licéité du divorce sans faire appel à un texte biblique. Ils proposent le cas selon la perspective juive et conformément à l'interprétation de Hillel : « pour n'importe quel motif » [6]. Jésus n'entre pas dans cette discussion d'école et déclare le mariage indissoluble. Il en appelle aux textes de *Gn 1*, 27 et *2*, 24, qu'il cite à la lettre, pour conclure de façon péremptoire : « Donc que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni » (*Mt 19*, 6). Les pharisiens objectent : pourquoi Moïse a-t-il prescrit (*eneteilato*) d'écrire un livret de répudiation et de renvoyer (*Mt 19*, 7) ? Jésus répond : Moïse a permis (*epetrepsen*) de renvoyer ; mais il maintient se décision : au début il n'en était pas ainsi.

Dans Marc, Jésus renvoie les pharisiens qui l'interrogeaient sur la licéité du divorce — ici également sans faire appel à un texte scripturaire — à Moïse : qu'a-t-il prescrit (*eneteilato*) ? Ils répondent : Moïse a permis (*epetrepsen*) d'écrire un livret de répudiation et de renvoyer (*Mc 10*,4). Jésus corrige : c'est à cause de la dureté de vos cœurs que Moïse a écrit ce commandement (*entolè*). Au début il n'en était pas ainsi. Et il cite littéralement, comme il l'avait fait selon Matthieu, les deux textes de *Gn 1*, 27 et *2*, 24 [7], pour conclure de façon identique : donc que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.

La réponse donnée par Jésus dans *Mc 10*, 6-8a, où sont cités les textes de la Genèse, indique que, quand pour donner sa réponse il renvoie à Moïse, il ne pense pas au texte du Deutéronome (*24*, 1-4), mais à la Loi prise dans son sens général, le Pentateuque : voilà ce que Moïse a prescrit !

Si l'on compare d'un côté la citation littérale des textes de la Genèse et dans *Mt* et dans *Mc*, de l'autre côté la variété des formules concernant la répudiation [8], la conclusion se trouve confirmée :

---

6. Cf. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien*. II. *Théologie morale*, Paris, 1935, p. 214 s.
7. *Gn 2*, 24 est cité en entier par Matthieu ; Marc en omet une partie.
8. *Mt 5*. 32 : renvoyer-donner [un livret de] répudiation ;
Mt 19, 7 : donner un livret de répudiation - renvoyer ;
Mc 10, 4 : écrire un livret de répudiation - renvoyer ;
Mt 19, 3 : renvoyer sa femme pour n'importe quel motif ;
Lc 16, 18 : renvoyer sa femme - épouser une autre.

le texte relatif au renvoi n'est pas une citation biblique, mais un dicton créé par les juifs pour exprimer une casuistique basée sur *Dt 24,* 1, et ce dicton concerne le divorce.

Mais voici que Jésus se sert de ce dicton dans *Mt 5,* 31-32, texte parallèle non pas à *Mt 19,* 3-8 ; *Mc 10,* 2-9, mais à *Mt 19,* 9, lui-même parallèle à *Mc 10,* 10-12 ; *Lc 16,* 18. Dans *Mt 5,* 32 et parallèles ce n'est plus le divorce qui est condamné, mais l'adultère par suite d'un nouveau mariage *(hos an ... gamèsè allèn, Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 11 ; *pas ... gamôn heteran, Lc 16,* 18). Le verbe principal est *moichâtai* (*Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 11-12) ; *moicheuei* (*Lc 16,* 18 ; cf. *Mt 5,* 32a). Dans la section sur le divorce le verbe principal était *chôrizô* (*Mt 19,*6 ; *Mc 10,* 9).

Divorce et adultère sont deux réalités différentes. Il faut distinguer les deux enseignements : l'un sur l'indissolubilité du mariage, l'autre sur l'adultère. Et ces deux enseignements n'ont pas été donnés au même moment.

Luc n'a pas transmis la doctrine sur l'indissolubilité du mariage. Il n'a que l'enseignement sur l'adultère *(Lc 16,* 18). On comprend difficilement que, s'il avait trouvé dans la tradition dont il dépend les deux enseignements comme une unité littéraire, il aurait omis le problème du divorce. Celui-ci se posait aussi dans les églises hellénistiques. Saint Paul en parle dans *1* Co *7,* 10-11 (cf. *1 Th 4,* 3-6 ?).

Il y a le problème des destinataires. La difficulté touchant le divorce a été soulevée par les pharisiens. A qui a été donné l'enseignement sur l'adultère ? D'après Luc, il semblerait que ce fut aux pharisiens (*Lc 16,*14). Mais *Lc 16,* 16 a son parallèle en *Mt 11,* 11-12, où cette instruction semble adressée aux foules ; *Lc 16,* 17 est parallèle à *Mt 5,* 18-20, qui fait partie du sermon sur la montagne. *Lc 16,* 18 est parallèle à *Mt 5,* 32, qui appartient au même discours. De tout ceci il résulte que dans *Lc 16,* 14-18 l'énoncé sur l'adultère est un logion indépendant.

Marc, qui transmet l'enseignement à la suite de la discussion avec les pharisiens sur l'indissolubilité du mariage, indique un changement d'endroit et d'auditoire. C'est à la maison que Jésus répond à la question des *disciples* (*Mc 10,* 10-12). Matthieu, quand il décrit la discussion avec les pharisiens sur le divorce, emploie la troisième personne : *legei autois.* Le logion est précédé de la seconde personne : *legô de humin* (*Mt 19,* 9). On pourrait répondre que la réponse fait partie de la discussion de Jésus avec les pharisiens. Mais le verbe *legô* a le sens faible dans *Mt 19,* 3.8 : dire ;

dans *Mt 19,* 9 il a le sens fort : affirmer, déclarer, comme dans l'introduction de *Mt 5,* 32 : *egô de legô humin,* où *de* a un sens adversatif : or moi je vous dis. Le thème n'est pas celui du divorce mais de l'adultère que comporte le passage à des secondes noces. La question des disciples (*Mt 19,* 10) (qui ne sont pas nommés dans la discussion sur le divorce — c'est la foule qui suit Jésus) se rapporte à l'indissolubilité du mariage, non à l'adultère. La suite, *Mt 19,* 8-9 ; *Mc 10,* 9-10, est due à l'œuvre rédactionnelle des évangélistes.

L'histoire de la transmission du texte prouve donc que le logion transmis dans *Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 10-12 ; *Lc 16,* 18 est un enseignement indépendant. Il concerne l'adultère. Il en va de même pour *Mt 5,* 31-32, où le logion forme une unité avec ce précède. L'exposé de *Mt 5,* 27-32 commence par *ou moicheuseis* (*5,* 27 ; cf. v. 28) ; il finit par *moichtènai* (5, 32a ; 5, 32b *moichâtai*) [9]. Dans ce passage (*Mt 5,* 27-32a) Jésus enseigne que la prohibition de l'adultère ne se limite pas aux seules actions ; elle exige en plus un renoncement intérieur, qui peut demander de grands sacrifices à qui veut échapper au châtiment — ce qui est développé par les logia relatifs à l'œil et à la main [10]. Matthieu termine l'enseignement par le logion concernant un nouveau mariage après un divorce : ces noces sont elles aussi adultères (*Mt 5,* 32a). Mais le point de vue est différent de celui de *Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 10-12. Dans ce dernier contexte le logion fait suite à l'enseignement sur le divorce ; en aucune façon le divorce ne peut être admis (*Mt 19,* 6-8 ; *Mc 10,* 6-8). Par conséquent un nouveau mariage contracté après un divorce est adultère (*Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 10-12). Ce second point est la conséquence logique de la discussion précédente. Mais dans *Mt 5,* 27-30 il est proprement question d'adultère ; les secondes noces en sont un exemple.

Les évangélistes ont appliqué le logion à leur enseignement. Ils ne se sont pas contentés de le rapporter. Ils en ont fait l'application à des circonstances concrètes de leur communauté.

---

9. L'examen de *Mt 5,* 32b sera fait plus loin.

10. Pour étayer cette doctrine, Matthieu se sert des logia sur l'œil et la main, utilisés aussi dans un autre contexte et dans l'ordre inverse : main, pied, œil. Dans *Mt 18,* 6-9, ils se trouvent au milieu d'une instruction concernant les membres du royaume de Dieu ; il en est à peu près de même dans *Mc 9,* 42.43.45.47.48. Luc ne les a pas.

Peu importe pour notre étude si Matthieu adapte ici pour son enseignement les logia tels qu'ils se lisent dans *Mt 18,* 6-9, ou qu'il emprunte à une tradition différente, comme le pense LOHMEYER, *Evangelium,* p. 126. De même le sujet abordé dans notre étude n'exige pas d'examiner pourquoi il est parlé de l'œil droit, de la main droite, et d'expliquer les autres différences entre les deux traditions des logia. Notre étude concerne *Mt 5,* 31-32.

La formule qui se rapproche probablement le plus de l'enseignement même de Jésus se lit dans *Lc 16,* 18a : quiconque renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère [11]. Luc ajoute : et qui épouse une femme renvoyée par son mari est adultère (*Lc 16,* 18b). Il ne fait qu'expliciter la doctrine : le mariage est indissoluble, une femme renvoyée n'est pas libre. Cette doctrine est énoncée conformément à la mentalité juive, du point de vue de l'homme : c'est lui qui est qualifié d'adultère. Mais Luc considère de plus la condition de la femme. Il envisage deux cas. D'abord, l'homme qui, après le renvoi de sa femme, en prend une autre est adultère ; il viole le lien qui l'unit à *sa* femme. En second lieu, celui qui épouse une femme renvoyée est adultère par rapport au *mari précédent* de cette femme. Tout cela n'est que la déduction de la doctrine de l'indissolubilité : une femme (à noter l'absence de l'article) renvoyée reste l'épouse. Sa condition est prise en considération de façon explicite, mais toujours eu égard à l'homme : c'est l'homme qui est adultère.

Marc va plus loin. D'abord il considère le cas du point de vue de l'homme : il est adultère. Mais il ajoute : *ep'autèn.* La condition de la femme entre dans le champ de la considération : l'homme est adultère à l'égard de la femme [12]. Au verset suivant (*Mc* 10, 12) l'évangéliste sort du monde juif. Il dit qu'une femme qui a renvoyé son mari et en prend un autre commet l'adultère. Ce cas était inimaginable pour les juifs : chez eux une femme ne pouvait pas renvoyer son mari. Josèphe raconte l'histoire de Salomé, sœur d'Hérode, qui transmit une lettre de renvoi à son mari. Il fait remarquer que cette démarche n'était pas conforme aux lois juives (*ou kata Ioudaious nomous ; AJ* XV 7, 10 § 259) [13].

Dans le monde hellénistique il arrivait que la femme prît l'initiative de s'en aller, ce qui est autre chose que de renvoyer son mari.

---

11. FITZMYER, *Divorce Texts,* dans *TS* 37 (1976) 200.

12. *Ep'autèn* est difficile à expliquer. Il est plus probable que *autè* désigne la femme renvoyée. Au début du verset 12, *autè* est l'épouse du premier mariage. La préposition *epi* fait difficulté. BLASS-DEBRUNNER-REHKOPF, § 233, n. 4 : « Ebenfalls als Semitismus zu beurteilen ist Mk 10, 11 *moichâtai ep'autèn* ' ertreibt Ehebruch mit ihr '. *Moichâsthai* mit Präp, ist im Aram. gebräulich in der Bed. ' mit ', keinenfalls ' gegen ' . . . » Mais BAUER, *Wörterbuch,* Berlin, 1952⁴, col. 523 : *epi* avec accusatif admet la significaton *contre.*

13. A Eléphantine, la femme pouvait renvoyer son mari : cf. COWLEY, pap. 15, lin. 21-23 ; pap. 9, lin. 8 ; KRAELING, pap. 2, lin. 9 ; pap. 7, lin. 24-25 ; *ANET,* Sup., p. 548 s. — BEZALEL PORTEN, *Archives From Elephantine,* Berkeley-Los Angeles, 1968, p. 261 s., renvoie à un document non encore publié, daté 20 Siwan année 3 de la liberté d'Israël : Here is a document of divorce for you from her ; cf. P. BENOIT, O.P., J.T. MILLIK, R. DE VAUX, O.P., *Discoveries in the Judaean Desert,* II, Texts, Oxford, 1981, p. 108, commentaire sur les lignes 7-9.

Les textes cités par STRACK-BILLERBECK, I, p. 318 s. et II, p. 23 s., ne sont pas ad rem. Ils ne prouvent pas que la femme pouvait renvoyer son mari. Il y est dit que dans certaines circonstances le *mari* était obligé, à l'instance de sa femme, de la renvoyer.

Paul légifère à ce sujet (*1 Co 7,* 10-11). Il se sert du terme *chôrizomai,* employé par Jésus dans son enseignement sur l'indissolubilité du mariage [14]. Mais pour autant le mariage n'était pas dissous. La femme avait le choix ; ou bien rester séparée sans se remarier, ou bien se réconcilier avec son mari. Probablement Marc considère une situation pareille, mais en se servant du vocabulaire juif : la femme *renvoie.*

L'ajout de *Lc 16,* 18b : celui qui épouse *une* femme renvoyée commet l'adultère, a son parallèle dans *Mt 5,* 32b.

Si ce passage se lisait à la suite de *Mt 19,* 9, ce ne serait pas tellement étonnant. La doctrine serait exprimée dans le langage commun : il y a les verbes *gameô* et *moichaomai,* qui se lisent aussi dans *Mt 19,* 9 (*Mc 10,* 11-12). Mais ce n'est pas le cas pour *Mt 5,* 32b. Le verbe *moichaomai* n'est pas celui qui figure dans le contexte. Dans *Mt 5,* 27-32a c'est le verbe *moicheuô* qu'on rencontre. Le verbe *gameô,* si important, parce que le nouveau mariage comporte l'adultère (*Mt 19,* 9 ; *Mc 10,* 11-13 ; *Lc 16,* 18a), ne se trouve pas dans l'enseignement de *Mt 5,* 27-32a, et il n'y est pas question de mariage. Dans *Mt 5,* 32a on trouve tout au plus insinué : le nouveau mariage éventuellement contracté par la femme renvoyée sera imputé à la responsabilité du mari qui l'a renvoyée ; il en sera coupable. Dans *Mt 5,* 27-32a c'est l'adultère qui est incriminé : il faut éviter de le commettre non seulement par action, mais de toute autre manière. Le texte de base dit : *ou moicheuseis* ; ainsi l'acte de l'adultère est exclu dès le début. Jésus va plus loin : il faut éviter jusqu'au désir (*5,* 28) et, si c'est nécessaire, au prix de grands sacrifices — ce qu'expriment le logion sur l'œil par rapport au regard (*blepô*) et le logion sur la main par rapport à l'action (*5,* 29-30). Il faudra même aller jusqu'à épargner aux autres les occasions de pécher : le fait de renvoyer sa femme risque d'avoir pour effet qu'*elle* commette l'adultère. C'est le point culminant de l'exposé. Il y a inclusion de *5,* 27 à *5,* 32a. Mais si maintenant on ajoute « quiconque épouse une femme renvoyée commet l'adultère », on se retrouve au point de départ, c'est-à-dire à l'action qui était déjà exclue dès le début. Du coup le crescendo de l'enseignement est détruit, ce qui va contre la structure de l'exposé : « Il a été dit . . . or moi je

14. Dans *Mt 19,* 6 ; *Mc 10,* 8, la séparation est accomplie par le mari et le verbe est à la forme active. Peut-on insister sur la forme passive *chôristhènai* (*1 Co 7,* 10 : être séparée) pour dire que c'est le mari qui *chôrizei* (ainsi FITZMYER, dans *TS* 37 (1976) 199) ? Grammaticalement c'est possible, mais si on lit dans la suite *andra gunaika mè aphienai,* et que la femme soit le sujet des actions indiquées dans *1 Co 7,* 11 s., « la femme s'en va », c'est peu probable.

Dans Josèphe, *AJ* XV 7, 10 § 259, il est dit qu'une femme renvoyée (*diachôristheisè*) ne peut se remarier de sa propre initiative.

vous dis ». Le texte de *Mt 5,* 32b est donc à considérer comme un ajout non authentique [15].

III. — LE LOGION DANS L'ÉGLISE DE SAINT MATTHIEU

En *Mt 5,* 32a l'évangéliste a transmis à sa façon l'enseignement sur l'adultère. Mais lui aussi considère la transgression du point de vue de l'homme. C'est le mari qui est responsable avant tout, car c'est lui qui renvoie (*apoluôn*).

Cependant, dans cet enseignement, les mots qui ont fait et font encore difficulté sont *parektos logou porneias* (*Mt 5,* 32a) et *mè epi porneia* (*Mt 19,* 9) [16]. C'est un ajout propre à Matthieu. Il

---

15. Le verset *Mt 5,* 32b est admis par la plupart des éditions : NESTLE, MERK ; BOVER ; *The Greek New Testament ;* NESTLE-ALAND ; les synopses de HUCK-LIETZMANN et d'ALAND : cf. A. DESCAMPS, dans *RTL* 11 (1980) 25. Le texte n'est cependant pas tout à fait certain. Le *Greek New Testament* le qualifie *B,* c.à-d. pas tout à fait certain, mais tout de même très probable. Dans les notes critiques de Nestle, il est noté [*H*], ce qui veut dire que Westcott-Horn hésitaient entre l'omission et l'addition. En examinant les notes critiques du *Greek New Testament* et de Nestle-Aland, on constate qu'il a plusieurs variantes et qu'il est omis par le codex D, appuyé par quelques témoins de la vieille latine et de manuscrits grecs et latins selon saint Augustin. La critique interne donne raison au codex D : le verset 32 b n'est pas authentique. On n'y trouve pas la perfection envisagée par Jésus dans le sermon sur la montagne. Et même sa présence détruit la gradation de l'exposé.

On s'étonnait de ne voir indiqué, en fait d'adultère, que celui de la femme. On a ajouté celui de l'homme. Mais on n'a pas remarqué qu'on adoptait dès lors un autre point de vue. Celui qui renvoie sa femme est coupable, si celle-ci contracte de nouvelles noces (*Mt 5,* 32a). Il la fait devenir adultère. Il est coupable parce qu'il a *renvoyé* (*pas ho apoluôn, Mt 5,* 32a). Mais, dans *Mt 5,* 32b, quiconque, même *se trouvant libre* (c'est l'interprétation la plus probable du texte) épouse une femme renvoyée, est condamné. C'est ce *mariage* qui est condamné. La cause du péché est la condition où se trouve la *femme.*

Mt 5, 32b a son parallèle dans *Lc 16,* 18b. Dans *Lc 16,* 18 il y a un diptyque : a. celui qui renvoie sa femme et en épouse une autre est adultère ; b. et d'autre part celui qui épouse une femme renvoyée est adultère. C'est donc l'homme qui est coupable de *ses* noces à lui, soit des premières qui ne sont pas dissoutes, soit des secondes qu'il a contractées avec une femme qui n'est pas libre. Ce n'est pas le cas de *Mt 5,* 32 : le mari est incriminé à cause des noces de *sa femme* (*autèn moicheuthènai,* 32a) ; quiconque épouse une femme renvoyée est condamné pour *ses* noces à lui (32b). Si l'on s'en tient à *Mt 5,* 32b et si l'on suppose qu'il s'agit de quelqu'un qui a renvoyé sa femme [?], cet homme serait coupable seulement s'il épousait une divorcée. Cette anomalie confirme ce que nous avons déjà dit : *Mt 5,* 32b n'est pas authentique.

Celui qui a ajouté ce verset ne dépendait pas du *texte* de Luc. Car s'il en avait été ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi il aurait omis *apo andros,* et surtout pourquoi il aurait écrit *moichâtai* au lieu de *moicheuei,* qui se lit dans *Lc 16,* 18b et qui est le verbe employé dans *Mt 5,* 27,32a. Il a pensé plutôt au texte de *Mt 19,* 9.

16. Cf. DUPONT, *Mariage,* p. 93-95 : bibliographie sur les clausules. D'après Dupont, *ibed.,* p. 95, Loevenstam énumère onze interprétations différentes. — A. DESCAMPS, *Textes bibliques,* dans *RTL* 9 (1978) 259 s., continue la bibliographie donnée par Dupont ; cf. aussi *RTL* 11 (1980) 5, n. 1.

s'agit d'un problème à résoudre dans l'église pour laquelle il écrivait [17].

Etant donné la complexité du problème, tâchons de le bien poser.

Matthieu a introduit les clausules en question dans un enseignement qui concerne *l'adultère*. Dans toutes les traditions, le verbe principal de la phrase est *moicheuei* (*Mt 5*, 32a ; cf. *Lc 16*, 18), *moichâtai* (*Mt 19*, 9 ; cf. *Mc 10*, 11). C'est le thème de l'exposé de *Mt 5*, 27-32a (cf. *5*, 27 : *ou moicheuseis*, et 32a : *moicheuthènai*). Le problème du divorce est examiné dans un autre contexte, à savoir *Mt 19*, 3-8 (cf. vv. 3.8 : *apoluô* ; cf. *Mc 10*, 2 : *apolutai*, et 9 : *mè chôrizetô*). Le divorce est exclu de façon apodictique (*Mt 19*, 6 ; cf. *Mc 10*, 6-8). Quand les pharisiens en appellent à *Dt 24*, 1, le Seigneur ne revient pas sur sa décision (*Mc 19*, 8) [18].

Le verset *Mt 19*, 9 ne suppose pas la présence d'adversaires. Jésus enseigne de sa propre initiative. Il donne une instruction adressée aux disciples [19] au sujet de l'adultère.

La question à résoudre est donc la suivante : comment peut-il se faire, le mariage étant indissoluble [20], que de nouvelles unions contractées par les anciens conjoints échappent au grief d'adultère, cela à cause d'une *porneia* ? Comme l'avait remarqué Lohmeyer [21],

---

17. DUPONT, *Mariage*, p. 92, donne une liste des auteurs qui considèrent les clausules comme des retouches rédactionnelles. — A. MAHONEY, *A New Look at the Divorce Clauses in Mt 5, 32 and 19, 9*, dans *CBQ* 30 (1968) 29-38, est d'avis que Jésus lui-même a prononcé les clausules. Jésus aurait concédé le divorce ; *Mt 19*, 9 est l'apex de l'exposé. Jésus a instauré un ordre nouveau. Ainsi le mariage pourra être dissous s'il se présente des motifs propres à cet ordre nouveau. Ces pages de A.M. ne sont pas convaincantes. On ne voit pas comment le mot *porneia* pourrait désigner une imperfection (?) (a fault) par rapport à l'ordre nouveau.

18. Le texte *Dt 24*, 1 ne peut donc pas être invoqué pour justifier la permission accordée en *Mt 19*, 9. Nous ne pouvons pas souscrire à ce qu'écrit DUPONT, *Mariage*, p. 87 : « Tout cela mis ensemble, on ne peut chercher l'explication qu'en tenant compte de leur rapport avec Deut XXIV, 1, et l'écho qu'elles paraissaient faire à l'interprétation qu'on donnait à ce texte dans l'école de Shammai » ; cf. p. 111. Il y a une allusion à la discussion des écoles dans *Mt 19*, 3, *kata pasan aitian*, incise propre à Matthieu, mais Jésus n'entre pas dans ces débats. Malgré l'insistance des pharisiens qui en appellent à *Dt 24*, 1 (*Mt 19*, 7), Jésus maintient la décision qu'il a prise : le mariage est indissoluble (*Mt 19*, 6.8.). De ce fait il est peu probable que Matthieu eût concédé de sa propre initiative une permission : non pas *kata pasan aitian*, mais *epi porneia* = *'erwat dābār*. Il faut chercher une autre origine aux clausules.

19. Cf. *supra*, p. 37-42, l'histoire du logion.

20. Cette doctrine énoncée de façon apodictique, même dans Matthieu, ne peut pas être mise en doute.

21. *Das Evangelium nach Matthäus*, p. 130. On peut objecter : cela revient au même de dire qu'après renvoi il peut se faire qu'il n'y ait pas adultère ou d'admettre que le mariage antérieur peut être dissous. Dans la suite nous essaierons de prouver que ce sont là deux aspects différents, qu'on ne peut pas confondre.

les clausules *mè epi porneia* et *parektos logou porneias* indiquent non pas pourquoi le renvoi est licite mais pourquoi, en cas de renvoi, le nouveau mariage n'est pas adultère. Ne faut-il pas déduire de l'insertion de ces clausules que, dans l'église à laquelle Matthieu destinait son évangile, il y avait un cas qui l'intriguait ? Etant conscient que Jésus avait déclaré de façon péremptoire que le mariage est indissoluble, ne se serait-il pas servi, pour résoudre le cas, du logion sur l'adultère ? Celui-ci ne concernait pas le divorce. Si Matthieu n'avait pas voulu dire qu'en cas de *porneia* l'union existante peut être dissoute, pourquoi parler explicitement de nouvelles noces et d'adultère ? Il devait y avoir une autre difficulté. Et c'est pour la résoudre que Matthieu a introduit dans le logion sur l'adultère les clauses sur la *porneia*.

Formulons d'abord deux remarques. Avec J. Dupont [22] nous sommes d'accord qu'il faut admettre le même sens dans les deux passages de Matthieu. Ensuite les clausules indiquent une exception : si le cas qu'elles désignent se présente, l'affirmation principale ne se vérifie pas [23] ; s'il y a *porneia*, les nouvelles noces ne sont pas adultères.

Que signifie *porneia* ?

Si on interprète *porneia* dans le sens d'« adultère », on arrive dans *Mt 5*, 32a à cette déclaration : si quelqu'un renvoie sa femme, hormis le cas d'adultère, il la fait devenir adultère ; il ne peut la faire devenir adultère en la renvoyant, si elle était déjà adultère. On ne peut retenir pareille interprétation. C'est pourquoi J. Dupont interprète le mot dans un sens plus large, celui d'« inconduite », qui comprend fornication, prostitution, débauche, libertinage, luxure [24]. Il dit : « Le P. Bonsirven écrit très justement : ' Confinant à l'adultère, les motifs imposant le divorce au détriment de la femme : manquer à la loi juive, qui prescrit à la femme une grande retenue :

22. DUPONT, *Mariage*, p. 101.

23. *Ibid.*, p. 102. Dupont énumère les différentes interprétations des clausules : *prétérition*, le cas n'étant pas considéré, LAGRANGE, ZAHN, BENOIT, VAWTER, LOHMEYER : cf. DESCAMPS, dans *RTL* 11 (1980) 13, n. 27, qui ajoute DAUSCH, LAUCK, ARENDSEN ; — *inclusion*, selon laquelle, même s'il y a *porneia*, le mariage ne peut pas être dissous ; DUPONT, *Mariage*, p. 98, n. 1, donne une page entière de noms d'auteurs. — Ensuite on rencontre l'opinion selon laquelle *porneia* signifie idolâtrie. Bien que le mot prenne cette acception dans l'Ancien Testament et aussi dans le Nouveau (Apocalypse), cette interprétation est exclue pour ce passage à cause du contexte : il doit s'agir d'une faute contre le mariage.

24. DUPONT, *Mariage*, p. 106. — Bruce MALINS, *Does Porneia mean Fornication ?*, dans *NT* 14 (1972) 10-17, n'examine pas le sens de *porneia* dans les clausules. Il conclut que le mot ne signifie pas ce qu'on entend à présent par fornication : « porneia means unlawful sexual intercourse or unlawful conduct in general. What makes a particular line of conduct unlawful, is that it is prohibited by the Torah, written and oral ».

elle y manque si elle sort la tête découverte [dans ce cas, les femmes de Corinthe pouvaient être renvoyées ; cf. *1 Co 11,* 2 ; c'est nous qui formulons cette remarque], si elle file dans la rue, si elle parle avec tout homme ; ou si elle se montre dans la rue les bras et les épaules découvertes . . . ' [25]. Etait-il nécessaire de qualifier d'« adultère » de tels délits ? Moins précis, le mot « inconduite » était évidemment plus indiqué [26]. » Si tel est le sens de *porneia,* la voie était ouverte pour *kata pasan aitian.* Si l'on insiste sur le fait que l'inconduite dans le mariage est en premier lieu l'adultère, alors quelle est la différence entre inconduite et adultère ? On ne voit pas comment une femme qui se livre à la fornication, prostitution, débauche, luxure, libertinage, ne serait pas adultère. On revient ainsi au sens d'adultère, qu'on voulait exclure.

On suppose, notons-le, que *porneia* désigne une faute de la femme et non pas du mari. Ici joue le présupposé : il s'agit du divorce. L'homme renvoie sa femme, ce qui suppose qu'elle soit coupable.

C'est aller un peu trop vite.

Dans le Nouveau Testament, si l'on excepte les clausules (*Mt 5,* 32b ; *19,* 9) qui sont en question, les exhortations à éviter la *porneia* s'adressent à tous les chrétiens, hommes et femmes (*Mt 15,* 19 ; *Mc 7,* 21 ; *Ac 15,* 20.29 ; *21,* 25 ; *1 Co 7,* 2 ; *2 Co 12,* 21 ; *Ga 5,* 19 ; *Ep 5,* 3 ; *1 Th 4,* 3 [dans *Ap 2,* 21 ; *9,* 21 ; *14,* 8 ; *17,* 2-4 ; *18,* 3 ; *19,* 2, il s'agit d'idolâtrie]). Et si intervient une spécification, il s'agit des hommes (*1 Co 5,* 1 ; *6,* 13). Il faut en dire autant de *porneuein* (*1 Co 10,* 18) ; le terme concerne spécifiquement les hommes en *1 Co 6,* 18 ; *cf. 6,* 15, où l'homme s'unit à une prostituée. Il y avait des *pornoi* (*1 Co 5,* 9-11 ; *Ep 5,* 5 ; *1 Tm 1,* 10 ; *He 12,* 16 ; *13,* 4 ; *Ap 19,* 8 ; *22,* 5) et des *pornai* (*Mt 21,* 31-32 ; *Lc 15,* 30 ; *1 Co 6,* 15-16 ; *He 11,* 31 ; *Jc 2,* 25 ; *Ap 17,* 1.5.15.16 ; *19,2* : Babylone). Et si ces textes permettaient une conclusion, ce serait qu'aucune femme chrétienne n'est dite *pornè.*

On pourra dire : dans *Mt 5,* 32a ; *19,* 9, le fait que l'homme renvoie sa femme pour cause de *porneia* montre que c'est elle qui est coupable.

Mais cette conclusion n'est pas si évidence qu'elle le paraît à première vue.

D'après *1 Co 5,* 1, le seul texte où une union est qualifiée de *porneia,* c'est l'homme qui est incriminé (*5,* 3-5). Il a contracté

25. BONSIRVEN, *Divorce,* p. 22. Le P. B. ajoute : « si elle se baigne au même endroit que les hommes ».

26. DUPONT, *Mariage,* p. 111.

des noces « *porneia* ». Ce sont les noces elles-mêmes qui, du fait qu'elles sont contractées, sont « *porneia* ». C'est la condition de l'homme et de la femme, de tous les deux ensemble, qui est en cause. Ce n'est pas à proprement parler une faute de leur part qui rend les noces *porneia*, mais la situation où ils se trouvent. « On ne fait que dire partout que parmi vous il y a un cas de *porneia* telle qu'on n'en trouve même pas chez les païens » (*1 Co 5*, 1). L'union est *porneia*, même si les deux intéressés sont libres. Il n'y a pas à supposer que dans le cas de Corinthe l'homme était un divorcé ou que la femme l'était. Il y a un autre empêchement. Et du fait que ces deux personnes s'unissent, leur union est *porneia*, le mariage est vicié. Ce qui n'exclut pas que les contractants commettent un péché, mais il se peut aussi qu'il n'y en ait pas. C'est l'union comme telle qui est blâmable. Ce qui est exigé par Paul, ce n'est pas proprement que la femme soit renvoyée, mais que l'union en question soit dissoute. Ce sont là deux aspects différents. Mais, du fait que l'on considère le cas selon la mentalité ancienne, c'est l'homme qui doit prendre l'initiative et dissoudre l'union : c'est pourquoi l'on dit : l'homme qui renvoie. Mais, répétons-le, il ne renvoie pas une femme coupable, il doit faire cesser l'union illégitime.

Ne se pourrait-il pas que ce soient des cas semblables d'unions illégitimes — à Corinthe c'était un cas scandaleux — qui se trouvent considérés dans *Mt 5*, 32a et que dans l'église de saint Matthieu il y ait eu des noces « *porneia* » à dissoudre ?

Les clausules ne se lisent que dans le texte de Matthieu. Pour lui elles étaient nécessaires. L'église à laquelle il adressait son évangile était-elle si « fameuse » à cause des adultères ou de l'inconduite des femmes ? L'adultère et l'inconduite n'existaient-ils pas dans les églises de Marc et de Luc ? En tout cas ils existent à Corinthe : saint Paul en parle (*1 Co 7*, 5.10.11). Pourquoi Matthieu seul aurait-il jugé qu'en cas d'inconduite le renvoi de la coupable était légitime, alors qu'il savait que Jésus avait déclaré le mariage indissoluble ?

Il faut donner au mot *porneia* un sens qui le rapporte à un problème posé de façon particulière à l'église de Matthieu.

Le moins qu'on puisse dire de cet évangéliste, c'est qu'il doit être un judéo-chrétien qui possède une connaissance magistrale de l'Ancien Testament et qu'il est à l'aise dans les coutumes juives [27]. On peut même supposer que son évangile était destiné aux judéo-

27. B. Rigaux, *Témoignage de l'évangile de saint Matthieu*, Bruges-Paris, [1967], p. 287 s.

chrétiens ou du moins à des milieux où les opinions juives étaient connues [28].

Le concile de Jérusalem avait demandé aux convertis de la gentilité de s'abstenir, entre autres choses, de *porneia* (*Ac 15*, 20.29 ; cf. *21*, 25). Il s'agit probablement d'unions illégitimes proscrites par le Lévitique (*18*, 7-17) [29]. Le P. Bonsirven a proposé de retenir cette acception du terme pour les clausules de Matthieu [30].

Retournons à l'église de Matthieu. Ne se pourrait-il pas qu'il s'y soit trouvé des unions non conformes aux interdictions en vigueur concernant cette *porneia* ? Probablement avaient-elles été contractées de bonne foi avant la conversion au christianisme. On peut supposer que l'église s'opposait à de tels mariages après la conversion. Dans saint Paul (*1 Co 5*,1) il y a un cas pareil (dans une église ethnico-chrétienne). L'Apôtre réagit violemment et exige que cette union prenne fin. Peut-on admettre que Paul a exigé, si l'homme fait pénitence, qu'il demeure célibataire pendant le reste de sa vie ? Voilà le cas des clausules. A Corinthe c'était un cas unique et scandaleux. Il n'y a pas à supposer que dans l'église de Matthieu on soit allé aussi loin. Toutefois on y aurait rencontré des gens qui avant leur conversion avaient contracté un mariage

---

28. J. SCHMID, « Matthäusevangelium », dans *LThK* VII, 177 s. ; A. WIKENHAUSER, *Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg, 1963, p. 142 ; P. BENOIT, *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1950, p. 36 ; W. GRUNDMANN, *Matthäusevangelium*, p. 27. — B. RIGAUX, *Témoignage* . . , p. 288 s., est d'avis que cette opinion n'est pas prouvée ; W. KUMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg, 1965[5], p. 65, nomme plusieurs auteurs favorables à la même opinion, mais signale aussi des adversaires ; pour lui on aboutit à un *non liquet* (p. 69).

29. Cf. E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1977[7], p. 432, n. 3. — DUPONT, *Mariage*, p. 111, admet ce sens pour le décret de Jérusalem, mais il exclut cette interprétation pour les clausules, à cause de l'arrière-plan. Les clausules se rattacheraient, selon lui, à l'expression *'erwat dābār* de *Dt 24*, 1, au sens précis que lui donnaient les shammaïtes. « Le terme sous-jacent n'est donc pas zenût, et le problème auquel il répond n'est nullement de savoir si l'on peut renvoyer une femme avec laquelle on n'est pas régulièrement marié. Il s'agit sans plus d'une manière de faire par laquelle la *femme* [nous soulignons] porte atteinte à la fidélité conjugale, qu'il y ait ou non adultère proprement dit. » Ces motifs sont peu convaincants. Il n'est pas prouvé, pouvons-nous ajouter, que Jésus ait eu en vue l'interprétation des shammaïtes ; il ne va pas de soi que la *porneia* en question soit une faute de la femme. Dans le contexte, il ne s'agit pas de divorce mais d'adultère. Tous les cas indiqués dans *Lv 18*, 7-17 comportent une interdiction adressée à l'homme. Dans le *Cod. Dam.* V, 8-11, il est dit : les lois contre l'inceste sont pour les mâles, et s'appliquent également aux femmes . . . (trad. E. COTHENET). Après tout Matthieu serait moins sévère que Shammai, qui n'admettait comme cause de divorce que l'adultère.

30. BONSIRVEN, *Divorce*, p. 46-80. Le P. B. avoue lui-même qu'il n'est pas le premier à proposer cette interprétation ; p. 46, n. 1, il nomme divers prédécesseurs. DUPONT, *Mariage*, p. 106 s., donne une liste de ceux qui ont accepté cette interprétation. Il faut mentionner de plus H. BALTENSWEILER, *Die Ehebruchsklausulen bei Matthäus*, et J.A. FITZMYER, *The Matthaean Divorce Texts and Some New Palestine Evidence* (cités *supra*, note 1). Fitzmyer donne des arguments pris dans le *Doc. Dam.* IV, 20 ; V. 8-11 pour « a specific understanding of zĕnût as a term for marriage within forbidden degrees of kinship or incestuous mariage ».

défendu comme *porneia* et qui, une fois convertis, constataient que leur union était irrégulière. Que faire ? Jésus avait déclaré le mariage indissoluble. Mais si l'union n'était pas conforme aux prescriptions ? Paul, bien qu'il sache que le mariage ne peut pas être dissous — c'est l'ordre du Seigneur (*1 Co 7*, 10) —, exige néanmoins que l'union-*porneia* soit dissoute. Nous pensons qu'il en allait de même dans l'église de Matthieu : l'union en cause devait être rompue. Ces unions, comme Baltensweiler l'avait remarqué en y insistant, n'étaient pas des mariages « sauvages » [31]. Mais étaient-ce de véritables mariages ? A présent, avec notre jurisprudence moderne, la réponse serait facile : non. On pourrait comparer ces unions-là à des mariages contractés avec un *impedimentum dirimens* dont on n'était pas conscient au moment de la célébration, mais que l'on découvre plus tard. Dans ce cas, si les conjoints se séparent, il n'y a pas divorce. C'est cette séparation que Paul exigeait. Même s'il n'y avait jamais eu là de vrai mariage, on ne peut pas dire que ces personnes vivaient un mariage « sauvage ». Ils supposaient que leur union était légitime.

On dira que cette interprétation sent trop la jurisprudence moderne. Mais il a toujours existé des cas compliqués et la réponse moderne est en accord avec ce qu'a fait saint Paul. On peut admettre que le Corinthien incriminé par Paul avait agi de bonne foi. Quoi qu'il en soit, il fallait que l'union soit dénouée.

Nous supposons qu'il s'est présenté des cas semblables dans l'église de Matthieu. Et l'évangéliste s'est servi du logion sur l'adultère pour indiquer la solution. L'emploi de ce logion explique aussi pourquoi on lit le verbe *apoluô*. Dans sa forme originale, le logion était formulé selon l'optique juive. Matthieu l'a pris comme tel et a ajouté la solution du problème qu'il avait à résoudre : l'homme doit rompre l'union.

Dans notre examen nous avons essayé de trouver le cas que Matthieu devait résoudre. Notre point de départ a été la solution donnée par Paul à un cas pareil. Nous l'avons appliquée à l'église de Matthieu. Elle respecte la doctrine du Christ sur l'indissolubilité du mariage. Notre démarche tâche d'expliquer pourquoi Matthieu seul énonce la possibilité d'une « dissolution » ; il s'agit d'une application du décret du concile de Jérusalem qui, eu égard aux membres de son église, pouvait créer des difficultés.

L'exégèse consistant à interpréter *porneia* dans le sens de « mariage illicite » n'est pas nouvelle. Mais pour l'établir nous avons

31. BALTENSWEILER, *Ehebruchsklausulen*, 349 : « wilde Ehen ».

cherché un chemin nouveau. Jusqu'ici on partait de la supposition selon laquelle le logion devait répondre à une question concernant la possibilité d'un divorce. C'est de là qu'on inférait que la *porneia* devait être le fait de la femme. C'est le mérite de J.J. Kilgallen d'avoir attiré l'attention sur ce que la supposition initiale avait d'erroné. Ce faux départ conduisait à l'hypothèse gratuite : *poneia* est le fait de la femme — hypothèse que le cas de Corinthe suffit à mettre en doute. De divorce il n'est pas question dans le logion. Et c'est pourquoi Matthieu a inséré ses clausules dans l'enseignement sur l'adultère, pour ne pas mettre en doute la doctrine du Christ : le mariage ne peut pas être dissous.

I 00153 Roma B.N. WAMBACQ, O. Praem.
Viale Giotto, 27