Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 15 (1968)

Heft: 3

Artikel: La discipline du mariage chrétien et ses raisons théologiques

Autor: Allmen, Jean-Jacques von

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760451

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

La discipline du mariage chrétien et ses raisons théologiques

Note de théologie biblique *

Quand on se met à approfondir la théologie néotestamentaire du mariage, on est surpris par le nombre de renseignements disciplinaires que donnent, à ce sujet, les écrits apostoliques. Il est même frappant de remarquer qu'il n'y a pas de secteur de la vie chrétienne où l'on trouve autant de précisions disciplinaires que justement celui du mariage des membres de l'Eglise. Dans les quelques pages qui suivent, je voudrais, d'abord, dresser un inventaire sommaire de ces renseignements disciplinaires, et, ensuite, chercher les raisons pour lesquelles nous avons tant de renseignements à ce sujet-là précisément.

*

Pour dresser l'inventaire des renseignements disciplinaires néotestamentaires concernant le mariage chrétien, le plus simple est de les classer de façon à voir ce qu'ils nous apprennent de l'accès à la vie conjugale, de l'exercice puis de la fin de cette vie.

Au niveau du Nouveau Testament, trois conditions sont posées à *l'accès à la vie conjugale.*

* Nous sommes heureux de pouvoir présenter ici en complément des thèses publiées dans FZPhTh 15 (1968) 128-136 l'article suivant qui nous a été aimablement communiqué par le professeur J.-J. von Allmen. Nous le remercions de nous avoir donné l'autorisation de livrer à nos lecteurs le texte original d'un article destiné à paraître prochainement en langue portugaise dans le volume: Actualidades biblicas, Editora Vozes limitada, Petropolis, Brasil.

La première, c'est que le mariage puisse être conclu et vécu «dans le Seigneur» comme il est dit en 1 Cor. 7.39. Le fait que ce texte se trouve dans l'avis donné par l'apôtre sur le remariage éventuel des veuves ne signifie pas que cette condition ne concerne que les *re*mariages des chrétiens. Paul veut dire qu'un tel remariage, si vraiment il se fait, doit au moins se faire comme les autres mariages chrétiens: à savoir entre membres de l'Eglise [1]. La raison de cette première condition, c'est que ce qui engage le corps d'un membre du Christ engage le Christ lui-même (cf. 1 Cor. 6.12-20). Le mariage, pour les chrétiens, n'est donc pas une affaire qu'ils peuvent distraire de leur implantation dans le Christ ni de leur orientation sur la résurrection. Il concerne – j'y reviendrai – le caractère eschatologique de leur existence chrétienne. On peut se demander à ce propos si le respect de la virginité et l'organisation de la vie dans la virginité par l'Eglise naissante ne vient pas aussi et peut-être d'abord du fait que les jeunes chrétiennes ne trouvaient pas toutes des fiancés «dans le Seigneur»; on peut par conséquent se demander si les béguinages de vierges ou de veuves dont les premières traces apparaissent dans le Nouveau Testament déjà ne doivent pas être compris, au départ, comme des mesures de cure d'âmes pour donner à celles qui ne pouvaient pas se marier ou se remarier une chance d'existence équilibrée – ce qui ne veut pas dire que les associations de vierges n'aient pas, très tôt, servi de champ d'accueil aussi à des fidèles qui choisissaient le célibat par vocation ou par intrépidité dans l'obéissance chrétienne plutôt que par obligation.

La seconde condition à laquelle les chrétiens peuvent se marier, c'est de n'avoir pas entre eux des liens de parenté qui, aux yeux de la loi juive, feraient de leur mariage un inceste (Lév. 18). On a, de cette condition, un indice et une démonstration. L'indice, c'est la πορνεία,

[1] Tous les commentateurs consultés font l'équation ἐν Κυρίῳ = entre chrétiens. J. Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens*, CNT, No. VII, Neuchâtel et Paris, 1949, *ad loc.* traduit même le μόνον ἐν Κυρίῳ = par: «pourvu que ce soit un mariage chrétien». Je pense que c'est à de tels mariages ἐν Κυρίῳ que fait allusion aussi le texte important de 1 Th. 4.1 ss.: la volonté de Dieu, c'est la sanctification des chrétiens, leur éloignement de toute πορνεία, le fait que chaque chrétien sache se marier (τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι) d'une manière sainte et honorable, et non dans la passion du désir (cf. Ch. Masson, *Les deux épîtres de saint Paul aux Thessaloniciens*, CNT, No. XI/a, *ad loc*). Il est fort intéressant de remarquer que Paul, voulant résumer la manière de plaire à Dieu (v. 1), *commence* par parler du mariage et de la vie conjugale. Et il donne à cela un poids énorme: «celui qui rejette (cette instruction) ne rejette pas un homme, mais Dieu, qui dispense aussi en nous son Esprit saint» (v. 8; cf. 1 Cor. 7.40).

l'impudicité, à laquelle les pagano-chrétiens doivent renoncer s'ils veulent être considérés comme frères à part entière par «les apôtres, les anciens et les frères» de l'Eglise-mère de Jérusalem (Act. 15.20,28-29). Cette πορνεία concerne très vraisemblablement des mariages considérés comme incestueux par la loi juive; c'est probablement dans ce sens aussi qu'il faut interpréter l'incise matthéenne sur le divorce autorisé, comme on le verra plus bas. La démonstration, c'est la manière dont l'apôtre Paul traite l'affaire de l'incestueux de Corinthe (1 Cor. 5.1-5).

La dernière condition, c'est que les fiancés soient libres de se marier d'une manière chrétienne, soit d'entrer dans une vie conjugale monogamique et durable. Ils seront donc célibataires (Mc 10.1-12 par.), ou, éventuellement, veufs (cf. Rom. 7.3; 1 Cor. 7.39). Les textes néotestamentaires ne disent pas si les époux doivent consentir à leur mariage pour qu'il puisse être conclu. On peut toutefois le déduire de ce que Paul dit en 1 Cor. 7.36-38: il n'y traite vraisemblablement pas d'un père qui dispose de sa fille nubile en la mariant, mais de jeunes chrétiens qui ont décidé de mener une vie conjugale non consommée par l'union sexuelle, une sorte de «mariage de ressuscités» [2], et qui ont pourtant le droit de changer d'avis, et donc de consommer leur mariage [3].

Le Nouveau Testament ne fournit pas d'indication sur l'instance qui décide si des promesses de mariage entre chrétiens remplissent ou non les conditions qui l'autorisent. On peut cependant déduire des renseignements que nous avons les trois données suivantes: d'abord que ces règles disciplinaires font partie de la catéchèse traditionnelle qui maintient unies entre elles les Eglises locales (cf. Act. 15.20, 28; 1 Cor. 5.1 ss.), et donc qui doivent partout être les mêmes [4]; ensuite qu'il relève sans doute de celui qui avait pour responsabilité première

[2] Cf. H. LIETZMANN, *An die Korinther* I/II, Hdb. z. N.T., 1949, avec adjonction de W. G. KÜMMEL, *ad loc.*, et, de W. G. KÜMMEL, p. 178 s.; J. HÉRING, *op. cit., ad loc.;* E. KAEHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen*, Zürich, 1960, p. 38 ss. et les remarques bibliographiques.

[3] Parce qu'ils ne sont pas capables de maîtriser l'envie qu'ils ont l'un de l'autre? La volonté (θήλημα), ici, paraît signifier l'appétit sexuel (cf. G. SCHRENK, art. θέλω, ThWbNT, III, p. 43 ss.). C'est dans ce sens aussi qu'interprète H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament*, Zürich/Stuttgart, 1967, p. 184 s.

[4] A. FRIDRICHSEN (selon une communication orale que m'a faite H. RIESENFELD) pensait qu'il fallait donner au κατά γνῶσιν de 1 Pi. 3.7 le sens de «selon l'instruction que vous avez reçue», et qu'il y aurait donc eu, dès le départ, une catéchèse sur le mariage. Quelle que soit la valeur de l'interprétation de 1 Pi. 3.7 du savant suédois, tout ce que nous voyons dans ces pages atteste effectivement une catéchèse apostolique sur le mariage.

de maintenir l'ecclésialité de telle ou telle Eglise locale, soit du chef de la communauté, de faire respecter cette discipline [5]; enfin que la congrégation locale elle-même, parce que renseignée et enseignée, doit savoir si ses membres sont ou non mariés de façon chrétienne. C'est ce que montre l'indignation de l'apôtre Paul contre l'Eglise de Corinthe dans son ensemble parce qu'elle tolère en son sein un mariage qui ne peut être un mariage *chrétien* (1 Cor. 5.1 ss.).

L'*exercice* de la vie conjugale déborde, et combien, les limites de la discipline ecclésiastique. Il me semble cependant possible de dire que, pour l'exercice de leur vie conjugale, les époux chrétiens acceptent de se soumettre aux impératifs qui viennent du charisme qui est le leur (cf. 1 Cor. 7.7) de refléter les liens qui unissent le Christ et l'Eglise (cf. Eph. 5.22-33). Ces impératifs, on peut les ramener aux trois suivants:

Les époux s'appartiennent, jusqu'à la mort au moins de l'un d'entre eux, de manière exclusive. Ils vivent l'un pour l'autre. Ils n'ont pas le droit de se reprendre, et si l'époux peut disposer de l'épouse, celle-ci peut réciproquement disposer de son époux avec autant de droits. Ils ne doivent pas vouloir se reprendre l'un à l'autre, sous peine d'inviter Satan à s'infiltrer entre eux. S'ils s'arrachent l'un à l'autre, ce ne peut être que par consentement commun, pour un temps mesuré, et comme par jeûne pour être plus dispos à la prière. Une fois marié, on ne triche pas avec le mariage quand on est chrétien (1 Cor. 7.3-5).

Ce droit mutuel que les époux ont l'un sur l'autre donne à chacun l'occasion de manifester librement son propre charisme conjugal: au mari le charisme de l'amour, de la consécration de soi-même pour la joie et la vie de sa femme; à la femme le charisme de la soumission, l'acceptation de ne pas trouver en elle-même sa justice, sa κεφαλή, mais de la trouver ailleurs qu'en elle-même, dans celui que Dieu lui donne comme protecteur et compagnon (Eph. 5.22-33; cf. Col. 3.18-19).

De cette manière, les époux, par leur mariage même, sont engagés dans un processus de sanctification. Il est symptomatique de voir que des termes de la famille ἅγιος se trouvent souvent en très proche connexion avec la vie conjugale: c'est parce que Dieu veut la sanctification des fidèles qu'il veut leur mariage (1 Th. 4.3 ss.); le mariage des chrétiens, reflet des liens entre le Christ et l'Eglise, est un moyen puissant

[5] Quand, au début du deuxième siècle, Ignace d'Antioche rapporte que les mariages, dans l'Eglise, sont soumis à la γνώμη, au *nihil obstat* de l'évêque pour savoir s'ils sont κατὰ Κυρίον plutôt que κατ' ἐπιθυμίαν (Polyc. 5.3), il ne ferait que poursuivre une orientation qui remonte à l'époque apostolique.

de sanctification, soit de croissance dans le salut (Eph. 5.26); ce pouvoir de sanctification est même tellement «contagieux» qu'il va jusqu'à justifier le maintien d'un mariage dont seul l'un des conjoints s'est converti (1 Cor. 7.14). C'est pourquoi aussi il doit être respecté dans l'Eglise et gardé pur (Hbr. 13.4). A ce propos, il vaut la peine de rappeler que l'on ne trouve pas, dans le Nouveau Testament, un rapprochement vie conjugale-procréation parallèle au rapprochement vie conjugale-sanctification.

Le Nouveau Testament fournit-il des règles disciplinaires concernant une possibilité de *sortir de lav ie conjugale?* Le mariage chrétien est-il dissoluble?

Il l'est par la mort. Le veuvage donne, en règle générale, le droit de se remarier (cf. Rom. 7.3; 1 Cor. 7.39 s). Mais ce droit se trouve comme atténué. C'est comme si en user était une manière de défaite spirituelle. D'où, dans les Pastorales, une exaltation du mariage unique: quelqu'un qui exerce un ministère ne se remarie pas s'il devient veuf (1 Tim. 3.2, 12; Tite 1.6); il en va de même d'une veuve qui veut être une véritable veuve, une ὄντως χήρα, et qui en a l'âge. (1 Tim. 5.5 ss.; cf. Luc 2.36; les autres doivent se remarier, 1 Tim. 5.11 ss.). Mais quoi qu'il en soit, la mort, apparemment, met fin à l'état conjugal; ce qui est obvie puisqu'il faut être deux pour être marié [6].

Un mariage peut être dissout aussi, de l'avis apostolique de Paul, dans le cas où, dans un couple qui s'est constitué *avant* de connaître l'Evangile, seul l'un des conjoints se convertit. Mais dans ce cas le mariage n'est pas automatiquement dissout: il l'est seulement si le conjoint qui n'a pas reçu l'Evangile demande le divorce. Le membre chrétien du couple, quant à lui, doit demeurer dans la vie conjugale, se sachant alors, auprès de son conjoint, dans une position missionnaire [7], sachant aussi que sa vie ayant été renouvelée par l'Esprit saint, elle a acquis un pouvoir de rayonnement, de sanctification, dont celui des époux qui est encore païen ne peut que bénéficier (1 Cor. 7.13-16).

Enfin la πορνεία peut mettre fin à un mariage puisqu'elle permet un remariage. Deux textes de Mt (5.32 et 19.9) le précisent expressément. L'interprétation de ces passages est difficile, et je ne vais pas la reprendre ici en détail. Pour les comprendre, il faut noter d'abord que ni Mc (10.11 s.), ni Luc (16.18), dans les textes parallèles, ne con-

[6] Je reviendrai plus bas sur le problème du remariage des veufs et des veuves.
[7] Même si cette activité «missionnaire» se fait en silence, cf. 1 Pi. 3.1 ss.

naissent l'incise matthéenne. Ce qui signifie qu'il y a hésitation des traditions textuelles au sujet des *ipsissima verba* de Jésus sur cette question. Si on donne la préférence au texte matthéen, pourquoi Marc et Luc l'auraient-ils amputé? Pour renforcer l'interdiction de Jésus? Et si l'on donne la préférence aux textes de Marc et de Luc, d'où vient l'adjonction matthéenne, et quelle est son intention? Atténuer la parole de Jésus sur le divorce, ou au contraire, la renforcer, ou encore introduire ici, dans son Evangile, un enseignement sur la discipline de l'Eglise ancienne qu'il ne savait où placer ailleurs? A mon sens, on ne voit pas pourquoi Marc et Luc auraient biffé cette précision. Il faut plutôt admettre que Mt l'a ajoutée; ce qui est d'autant plus plausible que ni Paul ni Jean ne la connaissent, alors que tout porte à croire que Paul au moins connaissait la parole de Jésus selon la formule de Marc ou de Luc (cf. 1 Cor. 7.10). Mais alors, que veut dire Mt?

On a souvent pensé que, par cette incise, Mt atténue la parole de Jésus: quand il y a πορνεία (qu'on identifie volontiers alors à l'adultère ou à quelqu'autre dérèglement sexuel), le mariage, même uni par Dieu, ne résiste pas. Il éclate. Il meurt. Au delà de la πορνεία, un couple se trouve donc dans le même état que si la mort avait passé en son sein, et ses membres disjoints peuvent par conséquent contracter un nouveau mariage puisqu'ils ont été séparés. A quoi l'on rétorquera d'une part (la plupart des commentateurs modernes y insistent) que Mt n'a pas l'habitude d'atténuer les ordonnances de Jésus, mais au contraire de les renforcer plutôt; et ensuite que s'il s'agissait vraiment d'une atténuation, on devrait avoir des documents disciplinaires de l'Eglise primitive attestant le relâchement de rigueur que l'on prétend trouver chez Mt. Or on n'en trouve point: Dom Jacques Dupont a montré que pendant les trois premiers siècles, on n'a pas argué des incises matthéennes pour admettre, dans l'Eglise, un remariage des chrétiens qui avaient divorcé d'un mariage chrétien [8]. πορνεία doit donc signifier autre chose que simplement tout dérèglement sexuel. J. Bonsirven a rendu très plausible l'hypothèse selon laquelle il s'agirait dans cette πορνεία d'un mariage incestueux, interdit par la loi juive (Lév. 18), comme on l'a relevé déjà à propos du texte d'Act. 15.20 et 28 [9]. Cette hypothèse s'impose de plus en plus, sous des variantes diverses: il

[8] J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Evangile*, Desclée De Brouwer, 1959, p. 144 ss.

[9] Cf. J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, 1948, p. 43 ss.

s'agirait d'une union interdite par la loi juive, ou, si l'on veut, il s'agirait de transposer en d'autres milieux que les milieux chrétiens d'origine juive les raisons *juives* d'interdire un mariage. Dans ce cas – c'est l'hypothèse séduisante qu'a avancée en 1959 H. Baltensweiler [10] et que P. Bonnard a reprise pour l'essentiel dans son récent commentaire [11] – l'incise non seulement autoriserait dans certains cas un divorce, et donc un remariage, *mais exigerait un divorce comme condition au baptême.* Le texte dirait donc à peu près ceci: «quiconque répudie sa femme – à moins que, pour devenir chrétien, il ne doive le faire parce que l'union avec elle est incestueuse – et en épouse une autre, commet un adultère». Il y aurait en quelque sorte un télescopage un peu maladroit entre la sentence disciplinaire de Jésus que rapportent aussi Marc et Luc et à laquelle l'apôtre Paul fait allusion, et une mesure disciplinaire concernant l'accès *à l'Eglise* (et non au mariage) de personnes qui vivent dans une union que la loi juive considère comme incestueuse, *parce que le maintien de cette union empêcherait l'accès au salut.* Cette hypothèse me paraît la meilleure. Elle explique pourquoi on n'a pas songé à tirer argument de la parole de Jésus pour relâcher la discipline courante dans l'Eglise tant que celle-ci était minoritaire et contestée [12]. Elle trouve aussi une certaine confirmation indirecte dans deux faits rapportés par le Nouveau Testament et qui, l'un et l'autre, montrent qu'aux yeux de ceux qui savent que du neuf a surgi avec l'Evangile (καινὰ γέγονεν, 2 Cor. 5.17), un mariage incestueux écarte du salut: je pense d'abord à la protestation de Jean-Baptiste contre la vie «conjugale» qu'Hérode menait avec sa belle-sœur, protestation qu'il a maintenue au risque de sa propre vie (Lc 3.19; Mc 6.14-29 par.; cf. Lév. 18.16); je pense ensuite au fait que l'on ne connaît pas chez saint Paul d'indignation plus forte que celle qu'il éprouve à l'endroit de l'incestueux de Corinthe (1 Cor. 5.1, 5, 13; cf. Lév. 18.8): pour se fâcher comme Paul se fâche, il faut que l'affaire soit vitale pour l'Eglise elle-même [13]. Il me

[10] H. Baltensweiler, «Die Ehebruchsklausel bei Matthäus», *Theologische Zeitschrift, Basel,* 1959, p. 340-356. Le même auteur a repris minutieusement son argumentation, et l'a renforcée encore, dans l'ouvrage mentionné *supra* note 3, p. 87-102.

[11] P. Bonnard, *L'Evangile selon saint Matthieu,* CNT I, Neuchâtel et Paris, 1963, *ad loc.*

[12] D'ailleurs pourquoi les disciples soupireraient-ils tant au sujet de la rigueur de cette parole (Mt 19.10) si elle attestait un relâchement disciplinaire?

[13] Récemment A. Isaakson a proposé de voir dans la πορνεία mentionnée par Mt l'absence de virginité d'une fiancée qui passait pourtant pour vierge, ce

paraît donc possible d'avancer que les renseignements disciplinaires du Nouveau Testament concernant le mariage des chrétiens connaissent deux cas seulement où le mariage peut prendre fin et libérer pour un autre, un nouveau mariage: le veuvage et la demande de divorce venant, dans un couple «mixte» depuis la conversion de l'un des partenaires, du partenaire qui n'a pas demandé le baptême.

*

Peut-on déceler les raisons pour lesquelles le Nouveau Testament est si précis et si rigoureux sur la discipline du mariage de ses membres?

A première vue on peut hésiter entre deux réponses à cette question.

La première consisterait à dire que dans le fond, tous les chrétiens devraient être célibataires, mais que puisque ce serait apparemment trop leur demander, il faut se contenter d'imposer à ceux à qui on concède un droit au mariage de telles restrictions dans la vie conjugale que celle-ci s'en trouve condamnée à ressembler le plus possible au célibat.

L'on doit admettre que le Nouveau Testament contient des indices qui vont dans ce sens. On peut les classer selon trois nuances.

Il y a d'abord les textes qui situent le mariage parmi les choses du monde présent, qui passent comme son «schéma» (1 Cor. 7.29-31). Le mariage serait dans ce cas une affaire qui concerne les hommes avant leur mort seulement, une affaire qui n'a pas de portée pour le monde de la résurrection: c'est pourquoi des fidèles atteints par le veuvage peuvent se remarier (Rom. 7.3; 1 Cor. 7.40); c'est pourquoi en particulier l'insidieuse question des sadducéens concernant les rapports entre la loi du lévirat et l'espérance de la résurrection tombe à faux puisqu'à la résurrection les ressuscités «sont comme des anges dans le ciel» qui ne se marient pas ni ne sont donnés en mariage (Mt 22.23-33 par.).

qui donnait au fiancé le droit de répudier sa fiancée, et lui en faisait peut-être même un devoir (*Marriage and ministry in the New Temple*, Lund 1965, p. 75-155). Le texte dirait donc: «quiconque répudie sa femme – à moins qu'il ne doive le faire parce qu'on l'a trompé à son sujet avant qu'il ne l'épouse – et en épouse une autre, commet un adultère». Le résultat est parallèle: l'incise renvoie non à une possibilité, mais à une obligation de répudiation. L'interprétation de H. Baltensweiler me paraît cependant plus convaincante que celle d'A. Isaakson: pourquoi en effet serait-ce précisément chez Mt que l'on trouverait, par deux fois, cette précision, lui qui est le seul des Evangélistes à dire que Joseph, qui aurait pu se croire dans la situation à laquelle Mt 5.32 et 19.9 feraient allusion, n'a justement pas donné à Marie une lettre de divorce (1.19)?

Il y a ensuite les textes qui paraissent présupposer que le célibat est supérieur au mariage, que celui-ci n'est donc pas autre chose qu'une sorte de concession pastorale pour ceux dont l'ardeur est trop forte pour supporter un célibat qui, comme il se doit pour des chrétiens, coïncide avec la chasteté et la virginité. Dans ce cas, «il vaut mieux se marier que de brûler» (1 Cor. 7.9; cf. 1 Cor. 7.2, 36 ss.). La chasteté dans le célibat devient ainsi un «mieux» (κρεῖσσον) par rapport au «bien» (καλῶς) qu'est le mariage (1 Cor. 7.38) [14].

Enfin il y a un texte qui laisse entendre que les chrétiens, à cause même de la résurrection qui les attend, ne devraient pas se marier du tout. Ce texte se trouve dans la recension lucanienne de la réponse faite par Jésus aux sadducéens: «les fils de ce siècle-ci engendrent et sont engendrés [15], se marient et sont donnés en mariage; mais ceux qui sont jugés dignes de parvenir à ce siècle-là (celui qui vient) et (donc) à la résurrection d'entre les morts, ne se marient ni ne sont donnés en mariage. Ils ne peuvent en effet plus mourir, car ils sont semblables aux anges et ils sont fils de Dieu étant fils de la résurrection» (20.34-36) [16].

La seconde raison qui pourrait expliquer la précision et la rigueur des renseignements disciplinaires sur le mariage des premiers chrétiens trouverait son fondement dans la portée symbolique du mariage chrétien: puisque celui-ci doit illustrer et refléter l'unité entre Christ et l'Eglise, les conditions mêmes de l'accès au mariage, et l'exercice de la vie conjugale doivent correspondre à la pureté, à l'amour, à l'indissolubilité, à la fidélité des liens qui unissent le Christ et l'Eglise. La raison

[14] C'est vraisemblablement ici aussi qu'il faut classer la virginité des quatre filles de Philippe (Act. 21.9), comme d'ailleurs le chaste veuvage d'Anne (Lc 2.36 ss.) – à moins qu'on ne fasse dans ce texte un certain rapprochement entre le «jeûne sexuel» et la capacité de prophétiser (cf. G. DELLING, art. πάρθενος, *ThWbNT*, V, p. 832, note 52)?

[15] La leçon γεννώσιν καὶ γεννώνται (D) me paraît devoir être retenue, peut-être pour trouver un écho explicatif dans γαμοῦσιν καὶ γαμίζονται, parce qu'elle donne le ton de la réponse de Jésus (cf. E. KLOSTERMANN, *Hdb. z. N.T.*, *ad loc.*).

[16] On pourrait mettre Mt 19.12 en parallèle avec cette parole de Jésus telle que la rapporte saint Luc. Beaucoup l'ont fait. J'avoue cependant que l'interprétation de P. BONNARD, *op. cit.*, *ad loc.* me paraît convaincante. Jésus dirait: si certains sont privés de la vie conjugale par impuissance congénitale, si d'autres le sont parce qu'ils ont été émasculés par violence humaine, si d'autres enfin, comme certains esséniens par exemple, s'imposent une continence sexuelle totale à cause de l'idée qu'ils se font du Royaume, à combien plus forte raison n'avez-vous pas à vous plaindre, vous mes disciples, si j'exige une fidélité conjugale inconditionnelle, si j'interdis un divorce qui pourrait libérer pour un nouveau mariage.

profonde du soin de l'Eglise naissante de souligner et de protéger la sainteté du lien conjugal, il faudrait par conséquent la chercher dans ce que l'apôtre Paul appelle le μέγα μυστήριον, «le grand mystère» (Eph. 5.32) de la vie conjugale: son analogie avec le mystère même du salut, et la mission qui lui est confiée de rendre témoignage, le plus purement possible, à ce mystère du salut, mais sans tricher avec les conditions «de ce siècle» qui caractérisent la vie conjugale (cf. 1 Cor. 7.3 ss). Le mariage chrétien ayant pour devoir d'illustrer l'unité épithalamique entre le Seigneur et son peuple, il ne peut pas ne pas être soumis à des règles très précises qui garantissent en quelque sorte sa portée analogique. C'est cette raison que fournit en particulier Eph. 5.22-33; c'est dans ce sens aussi que vont des textes qui insistent sur l'incorporation, pour les chrétiens, de leur vie conjugale dans le processus même de leur sanctification, tels que 1 Th. 4.1-8.

Laquelle de ces raisons est-elle la bonne?

A voir certaine tendance qui, très tôt puisque les Pastorales déjà la combattent (1 Tim. 4.3), cherche à discréditer, voire à interdire le mariage pour les chrétiens, à voir l'énergie avec laquelle cette tendance se maintient et se répand grâce surtout aux montanistes ou aux marcionites, à voir l'influence durable qu'elle a exercée sur le christianisme – comme le montrent l'honneur en lequel on tenait le célibat et la virginité ou l'habitude fréquente des catéchumènes de ne pas demander le baptême avant d'avoir décidé s'ils mèneraient la vie chrétienne dans l'état virginal ou dans l'état conjugal, à voir tant de Pères contester cette tendance pour autant seulement qu'elle devient hérétique en niant que le mariage, pour les chrétiens, puisse être un «bien» (supplanté cependant par ce «mieux» que serait la virginité), on est tenté de penser que si le christianisme naissant connaît une discipline conjugale si restrictive, c'est qu'il tolère plus qu'il n'approuve le mariage des fidèles. Opter pour cette première raison possible me paraît cependant se heurter à trois objections au moins.

La première – encore qu'elle ne soit point péremptoire puisqu'elle repose sur une hypothèse – c'est l'existence, à Corinthe, de fidèles qui, apparemment, s'exerçaient à vivre comme des ressuscités, *mais qui s'y exerçaient en tant que couples* (1 Cor. 7.36-38) [17]. C'est donc qu'on n'interprétait pas le ὡς ἄγγελοι de la réponse de Jésus aux sadducéens

[17] Cf. *supra* note 2.

(Mt 22.30; Mc 12.25; ἰσάγγελοι, Lc 20.36) comme voulant dire que les ressuscités ne connaîtraient plus de coefficient de virilité ou de féminité, et par conséquent que puisque le mariage postule la différence sexuelle, il ne peut avoir de sens que pour le siècle présent [18]. D'ailleurs le Christ ressuscité ne reste-t-il pas un ἀνήρ (2 Cor. 11.2)?

La seconde, c'est que, en règle générale, les textes néotestamentaires ne mettent pas le mariage en relation avec la procréation. Ceci est très frappant. Sur la base des textes du *Nouveau* Testament, il n'est pas possible de faire de la procréation la justification première du mariage et donc la raison qui excuserait en quelque sorte l'union sexuelle des époux. N'est-il pas surprenant en effet qu'en particulier dans 1 Cor. 7.3 ss. il ne soit pas dit un mot de la procréation? Or là où le mariage n'est que toléré, il est courant d'entendre dire que ce qui le justifie – puisqu'il faut bien alors lui trouver une excuse – c'est d'être le moyen naturel légitime d'assurer le recrutement de l'humanité et, indirectement, de l'Eglise. C'est ici qu'il nous faut revenir au texte de Luc 20.34-36. Si à première vue ce texte paraît dire que ceux qui, étant fils de la résurrection, sont fils de Dieu, et qu'ils peuvent se dispenser de se marier *dès maintenant* parce que déjà maintenant, vivant du Christ et en lui, ils ont passé de la mort à la vie, cela ne veut pas nécessairement dire que la présence, cachée en Jésus-Christ, du «siècle-là», disqualifie le mariage. Est-ce que cela ne signifie pas plutôt, surtout quand on se rappelle à quels interlocuteurs Jésus s'adresse, que dans le monde de

[18] On ne trouve pas non plus dans les écrits canoniques de l'Eglise naissante l'idée que dans le monde de la résurrection, les femmes deviendraient des hommes (cf. R. Kasser, *L'Evangile selon Thomas, Présentation et commentaire théologique*, Neuchâtel et Paris, 1961, No. 249, p. 119). C'est ici qu'il faudrait faire un examen approfondi de deux affirmations pauliniennes. D'abord celle qui, en 1 Cor. 6.12-20, met le comportement sexuel en relation avec le corps de résurrection. Ensuite celle où il enseigne qu'en Christ il n'y a plus ni homme ni femme (Gal. 3.28). Je pense que le résultat de cet examen nous apprendrait que dans ce dernier texte l'apôtre ne veut pas dire que dans l'Eglise, au delà du baptême, on n'est plus ni homme ni femme, on a cessé d'être polarisé par un coefficient de virilité ou de féminité. Ce qu'il veut dire ressort de la comparaison de cette affirmation avec le contexte et avec des textes parallèles tels que Rom. 10 12, 1 Cor. 12.13, Col. 3.11, à savoir qu'en Christ les raisons que les hommes avaient, à cause de ce qui les différencie racialement, socialement, culturellement, de s'opposer les uns aux autres par convoitise, par rancune ou par peur, ont pu être transcendées pour devenir des raisons de se compléter, de s'aider et de s'enrichir mutuellement. Si ce texte voulait dire que dans l'Eglise la différence des sexes est supprimée, on ne voit ni pourquoi l'Eglise accepte que ses membres se marient «dans le Seigneur», ni pourquoi elle n'accepte pas des «mariages» homosexuels.

la résurrection le mariage n'est plus un moyen de survivre à la mort par une descendance (ce qui est précisément le problème du lévirat) puisqu'on ne peut plus y mourir? Et donc que sous la nouvelle alliance, le problème du but du mariage se présente d'une manière toute nouvelle? [19].

La dernière objection, c'est que si vraiment il fallait comprendre d'une manière avant tout encratique le caractère rigoriste de la discipline néotestamentaire sur le mariage, on ne comprendrait point pourquoi le Nouveau Testament dans son ensemble [20] reprend, pour parler du salut, le vieux thème biblique de l'union conjugale entre le Seigneur et son peuple. Si vraiment le mariage n'avait plus, dans l'Eglise, une place qu'on lui reconnaît sans restriction, sans impatience et sans méfiance, ce n'est pas au «grand mystère» de l'union du Christ et de l'Eglise qu'on le comparerait, ni ce mystère non plus dont on le chargerait de témoigner. Cette référence à l'union du Christ et de l'Eglise, qui a conduit l'apôtre Paul à donner à la théologie chrétienne du mariage «son expression définitive» [21] permet donc de supposer que c'est par «christianisme» plutôt que par encratisme que dans l'Eglise le mariage est soumis aux réglementations disciplinaires qu'on a vues [22].

Ces réglementations nous apprennent donc ce que devient le mariage – qui préexiste à l'Evangile – quand il devient celui des chrétiens. Il s'en trouve comme baptisé. Ce qui signifie qu'il ne perd pas son identité de mariage en devenant un mariage chrétien (pas plus qu'un homme ne perd son humanité en devenant chrétien), mais qu'il meurt à ce qui

[19] C'est dans ce contexte aussi que l'on comprend que les cent quarante-quatre mille παρθένοι d'Apoc. 14.4 ne font sans doute pas allusion à des célibataires qui ne se seraient «point souillés avec des femmes», mais aux fidèles qui n'ont pas commis d'adultères *spirituels* (cf. G. Delling, *art. cit.*, p. 835, qui rappelle que les παρθένοι de ce texte font pendant à la πορνή qui, dans l'Apocalypse, est toujours une image du monde, et qui renvoie aussi à Jq. 4.4 où se trouve aussi une image comparable).

[20] Qu'on pense aux paraboles nuptiales des synoptiques, à la manière dont le Baptiste, dans le quatrième Evangile, se présente comme l'ami de noces du Christ, à l'appellation de telle Eglise comme à l'ἐκλεκτὴ κυρία dans 2 Jn, aux noces de l'agneau de l'Apocalypse, etc.

[21] P. H. Menoud, «Mariage et célibat selon saint Paul», *RThPh*, 1951, p. 51.

[22] A ce sujet il est intéressant de remarquer qu'on ne peut guère échapper à la nécessité de donner aux mariages *mixtes* aussi une portée analogique (cf. 1 Cor. 7.12 ss.). L'analogie ne porte pas alors sur les rapports entre le Christ et son Eglise, mais sur les rapports entre l'Eglise et le monde. C'est pourquoi le conjoint *chrétien* n'a pas le droit de demander le divorce, car ce faisant, il agirait d'une manière aussi impossible que si l'Eglise voulait d'elle-même sortir du monde. Si, provisoirement, elle en sort, ce ne peut être que parce qu'elle en est chassée.

le replie sur lui-même, à ce qui l'empêche de se réaliser pleinement, à ce qui l'altère, pour ressusciter à la vraie portée du mariage qui justement nous est révélée dans l'union entre le Christ et l'Eglise. Ce qui signifie encore que le chrétien n'a pas à abandonner son mariage au seuil de l'Eglise, mais qu'il peut l'introduire dans le monde de la résurrection baptismale, qu'il est donc possible d'être marié d'une manière chrétienne, pardonnée, renouvelée [23]. Ce qui signifie enfin que, vécu au niveau de la sanctification, le mariage chrétien, justement, est soumis à une discipline qui doit protéger sa christianité.

C'est pourquoi, dans l'ensemble, on est tenté de dire que si, dans l'Eglise, le mariage se trouve soumis à une discipline minutieuse et cohérente, ce n'est pas tellement parce que, dans le fond, les chrétiens ne devraient pas se marier [24] que parce que le mariage, pour les chrétiens, est assumé dans la spécificité de leur engagement dans la foi, parce que le mariage des chrétiens prend place dans ce qui fait la sacramentalité de leur être nouveau, parce qu'il devient une possibilité d'être eschatologique: il est un charisme (1 Cor. 7.7).

Mais le célibat en est un aussi. C'est pourquoi une lecture attentive du Nouveau Testament me paraît interdire une alternative entre le mariage et le célibat, celui-ci étant ce qui devrait être, celui-là ce qu'à la rigueur on peut tolérer en le domptant par une discipline soupçonneuse. Il n'y a pas alternative. Pour un chrétien, au gré des vocations qui peuvent peut-être inciter à croire que celle que j'ai reçue est supérieure à celle que d'autres que moi ont reçue, il y a deux états qui sont de *saints* états; l'état virginal et l'état conjugal [25]. L'un et l'autre sont «sacramentels», significatifs des réalités du salut. Le premier, l'état

[23] Ceci corrobore l'hypothèse de H. Baltensweiler (cf. *supra* note 10) selon laquelle certains mariages ne peuvent pas être «baptisés», qu'ils doivent être abandonnés pour que le baptême puisse être conféré.

[24] Cette réticence, cette sorte de méfiance, ce malaise, on les éprouvait, dans l'Eglise ancienne, à propos des *re*mariages. Ce n'est pas tellement de se marier qui fait problème, c'est de se *re*marier. C'est alors qu'il y a concession (cf. 1 Cor. 7.39 s) ou prudence (cf. 1 Tim. 5.14) pastorales plutôt que joie eschatologique. Cf. à ce sujet, par exemple Hermas, *Pasteur*, Mand. IV, 4; Athénagore, *Supplique*, 33 (qui déclare un remariage de veuf une εὐπρεπὴς μοιχεῖα, un adultère élégant); Jérome, *Ad Marcell.* 41; etc.

[25] La sixième conclusion, admirablement biblique, de la session du Centre français de Pastorale liturgique consacrée, en 1956, à la liturgie et à la pastorale du mariage dit ceci: «Parce qu'il est en référence aux noces éternelles, le mariage chrétien est plus proche de la virginité que des noces païennes» (*La Maison-Dieu*, No. 50, Paris, 1957, p. 155).

virginal, est une façon eschatologique d'être parce qu'il soupire après les noces véritables, parce qu'il rappelle, aux chrétiens mariés aussi, que la mort viendra rompre leur union et paraître la condamner, parce qu'il leur rappelle encore que la vraie manière de transmettre la vie c'est désormais de proclamer l'Evangile. Le second, l'état conjugal, est aussi, pour les chrétiens, une façon eschatologique d'être, mais sous l'invocation de la joie déjà présente du monde qui vient, dans la possibilité rendue de chanter le Cantique des cantiques, même maladroitement. Et puis, surtout, si l'état virginal annonce aux hommes et au monde que c'est la grâce de Dieu plutôt que leur propre pouvoir de se transmettre qui les fait vivre et durer, l'état conjugal, parce qu'il est chargé d'attester les noces du Christ et de l'Eglise, annonce aux hommes la guérison de ce qui accable leurs propres mariages, et leur apprend que Dieu ne veut pas que l'homme soit seul, que la plus haute réalité, c'est la communauté dans l'amour.

L'état virginal et l'état conjugal ne me paraissent donc pas, à la lumière des écrits apostoliques, se situer l'un par rapport à l'autre sous forme d'alternative, ni même d'abord et essentiellement au niveau de valeurs que l'on comparerait sous prétexte que l'un serait intrinsèquement plutôt que vocationnellement supérieur à l'autre; ils se situent l'un par rapport à l'autre bien plutôt de manière complémentaire et dialectique, se protégeant l'un l'autre contre les dangers qui menacent chacun d'eux, et s'entraidant l'un l'autre au gré des tâches et des situations multiples de la vie de l'Eglise.

Si donc le Nouveau Testament nous donne tant de renseignements sur le mariage des chrétiens, ce n'est pas parce qu'il le redoute, et qu'en conséquence il le limite ou le mutile pour le rendre tolérable; c'est bien plutôt parce qu'il le reconnaît, au même titre que la virginité, comme une façon d'être chrétien, et qu'il faut par conséquent lui permettre de se distinguer du mariage tel que les usages de ce monde le façonnent, par une spécificité chrétienne qui le rend capable du témoignage évangélique. Il a pour tâche de révéler à nouveau ce qui était «au commencement» (Mt 19.4 par.). C'est pour qu'il n'y ait pas tricherie dans cette révélation que les textes néotestamentaires rapportent que c'est à Jésus lui-même ou à l'inspiration «canonique» des apôtres que remonte la discipline propre au mariage chrétien.

Ce que nous venons de voir nous permet d'ailleurs de rappeler que le propre de la discipline ecclésiastique, c'est de révéler l'altérité de l'Eglise par rapport au monde et de protéger cette altérité puisque

l'Eglise est dans le monde. Cela nous permet en outre de mesurer, par cet exemple de discipline du mariage si précise et si cohérente la conscience ecclésiale que l'Eglise naissante avait d'elle-même.

*

Il ne m'appartient pas, dans le cadre de cette étude, de chercher les implications de la discipline du mariage des premiers chrétiens pour ceux d'aujourd'hui. Ceci ne relève plus de la théologie biblique, mais de la pastorale. Toutefois on ne peut s'empêcher de rappeler que si l'Eglise naissante pouvait soumettre ses membres à la discipline du mariage qui était la sienne, c'est que cette soumission n'était qu'un aspect d'une recherche et d'une volonté d'obéissance qui s'étendaient sur bien d'autres domaines encore: c'est dans toute sa vie que l'Eglise avait conscience d'être peuple messianique, peuple chargé de manifester dans «ce siècle-ci» les conditions d'être, les mœurs de «ce siècle-là» (pour reprendre les termes de Luc 20.34 ss.). C'est par toute sa vie qu'elle cherchait à être fidèle à sa transplantation baptismale dans le royaume du Fils (Col. 1.13), et ses membres avaient pu se préparer et se vouer à cette transplantation en sachant qu'ils engageaient alors leur conscience devant Dieu (cf. 1 Pi. 3.21). En d'autres termes, il était possible de soumettre la vie conjugale des membres de l'Eglise à la discipline qu'on a vue parce qu'ils avaient préalablement consenti consciemment à mourir à eux-mêmes avec le Christ pour ressusciter avec lui. Aussi la première question qui me paraît se poser quand on cherche à savoir ce que la discipline du mariage des premiers chrétiens a à nous apprendre, à nous chrétiens d'aujourd'hui, est la suivante: est-il légitime de faire respecter dans l'Eglise une discipline du mariage sans faire respecter d'abord, comme son soubassement normal, une discipline du baptême qui en soit vraiment une? Peut-on imposer une discipline *chrétienne* du mariage à des hommes et à des femmes qui, dans l'écrasante majorité des cas, sont devenus chrétiens sans qu'on leur ait demandé s'ils voulaient l'être, sans qu'on leur ait donné la possibilité de mesurer la grâce et les engagements d'une vie en Christ? Le préalable à toute discipline *dans* l'Eglise (si on veut que cette discipline soit autre chose qu'une convention, une source d'hypocrisie ou un carcan) n'est-ce pas une discipline *au seuil de* l'Eglise?

Ceci ne signifie pas que puisqu'on n'a plus que des vestiges de discipline baptismale, il faut démolir ce qui reste de la discipline du mariage. Cela signifie en revanche que la charité exige que ceux qui

souffrent d'être soumis à une discipline qu'ils n'ont en somme pas choisie apprennent non seulement que l'Eglise se sent elle aussi, elle d'abord peut-être, responsable de leur souffrance, et qu'ils la voient assainir sa discipline *baptismale* pour que sa discipline du mariage ne relève ni du folklore, ni de conventions, ni de l'arbitraire, mais de l'Evangile prêché, enseigné et reçu.