

Un nouvel essai pour prouver l'acceptation des secondes noces après divorce dans l'Église primitive¹

Après V. Pospihil, J. Moingt et P. Nautin, G. Cereti a entrepris de démontrer une nouvelle fois que l'Église des premiers siècles, jusqu'à Jérôme et Augustin pour l'Occident, admettait sans guère de problème les secondes noces après divorce, au moins quand la séparation avait été motivée par l'adultère. La préface du livre, en relatant une histoire touchante², ne cache pas, malgré les protestations d'objectivité qui suivent, le but qui a déterminé son auteur à l'écrire: amener l'Église du XX^e siècle à libéraliser son comportement vis à vis des divorcés remariés. Ce but peut sembler louable, mais mérite-t-il que pour cela on travestisse l'histoire? Faut-il se faire de la tradition de l'Église une conception tellement fixiste, pour ne pas dire intégriste, qu'on la réduise à la pure répétition de modèles passés, tellement qu'il faille absolument démontrer, pour pouvoir libéraliser la pratique d'aujourd'hui, que l'Église primitive a fait de même? J'ai déjà répondu à cette question dans la conclusion d'un article auquel il sera plusieurs fois fait appel dans cette note³. De ce point de vue le début de la préface susdite est pour le moins malencontreux et risque d'indisposer l'historien de métier qui ne prendra pas au sérieux le reste de la préface et craindra que l'ensemble du livre ne soit une histoire bâtie pour prouver une thèse.

Certes l'auteur veut fournir une histoire authentique et il a présenté le livre dans son ensemble avec assez d'habileté pour en donner l'impression, du moins à ceux qui ne sont guère au courant de la méthode historique et connaissent peu le sujet traité. Il faut donc mettre le doigt sur un certain nombre de points qui éclaireront le lecteur, sans prétendre cependant à une critique exhaustive

¹ GIOVANNI CERETI, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1977, 416 pp.

² P. 15-16.

³ « Divorce et remariage dans l'Église primitive: Quelques réflexions de méthodologie historique », *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1976) 891-917, voir p. 916-917.

qui lui serait fastidieuse, et le serait aussi au recenseur, écrasé sous le poids des remarques ponctuelles qu'il aurait à faire, à peu près sur chacune des 400 pages du livre!

A. L'auteur s'appuie fréquemment, ouvertement ou non, sur des *principes d'interprétation* ou d'« herméneutique » qui ne sortent pas du texte lui-même, mais sont projetés du dehors sur lui. Dans l'article indiqué plus haut⁴ j'en ai analysé dix qui se retrouvent presque tous ici: 1) Les chrétiens ne pouvaient faire ce que le droit romain ne comportait pas, en d'autres termes ils ne pouvaient admettre une séparation qui ne permit pas un nouveau mariage, car une telle institution était inconnue au droit romain. 2) Il n'y avait pas de législation chrétienne du mariage dans les premiers siècles. 3) Il n'y avait pas de liturgie du mariage dans les premiers siècles. 4) Quant les Pères parlent de rupture du mariage par l'adultère ils entendent, comme le droit romain, permettre le remariage. 5) L'exception de l'incise « en dehors du cas d'adultère » en *Mt* 5, 32 et 19, 9, porte non seulement sur la séparation, mais aussi sur le remariage, bien qu'aucun auteur, sauf l'Ambrosiaster, ne le dise explicitement. 6) Les Pères lisaient en *Mt* 19, 9 la permission du nouveau mariage (bien que le texte de *Mt* 19, 9 dont témoignent les anténiécéens et la plupart des Grecs jusqu'au Ve siècle soit une reprise de *Mt* 5, 32 a où il n'est pas question de remariage). 7) L'Église ne pouvait obliger les séparés à la continence. 8) Un mariage pourrait être adultère sans être invalide. 9) L'inégalité des sexes du monde juif ou gréco-romain se retrouve chez les écrivains chrétiens primitifs. 10) La mentalité populaire était en faveur du remariage après divorce. J'ai fait de ces dix principes d'interprétation dans l'article susdit une analyse détaillée et j'ai montré qu'ils sont tous en contradiction avec des données historiques, donc qu'une application brutale de ces principes pour décider du sens d'un texte qui n'en dit rien par lui-même ne saurait se justifier. Je ne puis répéter ici cette démonstration et je renvoie à ce que j'ai écrit. Le livre de G. Cereti est de l'application de ces principes une excellente illustration.

B. Dans le même article⁵ j'ai attiré l'attention sur huit *comportements regrettables du point de vue de la méthode historique*. 1) On reprend la question à zéro, sans tenir compte, fût-ce pour les discuter, des affirmations des prédécesseurs. Certes le livre présent pourrait, en ce qui me concerne, donner l'impression du contraire, car il me contredit constamment. Mais, sauf dans quelques cas, ce serait une impression fautive. En effet la plupart du temps il n'y a pas de véritable dialogue parce que G. Cereti évite d'envisager le point précis qui est le noeud de ma démonstration, ou bien, ce qui

⁴ *Art. cit.*, p. 893-908.

⁵ *Art. cit.*, p. 908-916.

arrive aussi quelquefois, il veut réfuter un des arguments, mais il ignore tous les autres. Celui qui aura la patience de comparer à chaque fois ce qu'il dit avec mon livre *L'Église primitive face au divorce*⁶ et mes articles⁷ pourra le constater facilement. Dans bien des cas il se contente de me contredire sans l'ombre d'une justification. Les autres comportements se retrouvent aussi plus ou moins dans le livre et certains seront justifiés par les remarques que nous allons faire. 2) Les conclusions gratuites. 3) Les cercles vicieux. 4) Les hypothèses de travail, qui guident la recherche et qu'on prétend vérifier après coup. 5) Les arguments *e silentio*. 6) La préférence donnée à l'allusion obscure sur l'affirmation claire. 7) Les lectures fautives. 8) L'insuffisance de l'analyse historique.

C. On peut considérer aussi *le plan du livre*, et tout spécialement celui du chapitre essentiel, le IV^e. Les titres du chapitre et de ses diverses parties sont formulés sous forme de « thèses » que le chapitre ou la partie de chapitre a pour fonction de prouver. Ce n'est pas là un procédé d'historien, mais de théologien scolastique qui énonce une thèse et la prouve. Cela revient aux « hypothèses de travail » mentionnées plus haut. Et qu'on ne croie pas qu'il ait seulement là une question de présentation et de forme. En effet ce procédé permet de s'appuyer sur un texte isolé d'un auteur sans tenir compte de l'ensemble des autres, ainsi que de son évolution propre. Il y a donc bien là une méthode historique déficiente. On peut prendre en exemple ce qui concerne Tertullien. Dans le chapitre IV sur le remariage après divorce seul *Adversus Marcionem* IV, 34 est réellement examiné, avec une rapide allusion à *Ad Uxorem* II, 1⁸ qui n'étudie pas vraiment ce dernier texte et une place un peu plus grande accordée à *De Patientia*⁹ dont le sens est éludé: de même une allusion à *De Monogamia* IX sans véritable examen¹⁰, mais aucune à *De Pudicitia* XVI.

Les passages qui refusent tout remariage, après divorce comme après veuvage, n'ont donc pas droit à la parole, seul celui qui, au prix d'une correction faite sur le manuscrit — on reviendra — semble affirmer la possibilité du second mariage après divorce est pris en considération. Cela est tout à fait normal puisqu'il s'agit seulement de prouver la thèse déjà énoncée. G. Cereti ne se demande pas s'il est possible de voir Tertullien accepter en *Adv. Marc.* IV, 34 le second mariage après divorce, alors que en *Adv. Marc.* I,

⁶ Paris 1971.

⁷ Surtout « Le remariage après séparation pour adultère chez les Pères latins », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 75 (1974) 189-204.

⁸ P. 237, note 116.

⁹ P. 183, note 41.

¹⁰ P. 237, note 116.

29 il s'est déjà opposé à tout second mariage, dans un cas comme dans l'autre, ce qu'il fera constamment dans la suite. Il ne se demande pas si une telle interprétation est compatible avec l'évolution de l'auteur qui est allé vers un rigorisme de plus en plus strict en matière sexuelle, à mesure de son passage au Montanisme: or *Adv. Marc.* I, 29 est déjà montaniste, car le précepte qui interdit tout second mariage est imposé par le « Paraclet ». Il ne se demande pas non plus si l'interprétation qu'il donne de *Adv. Marc.* IV, 34 ne prête pas à Tertullien une absurdité: en effet l'épouse adultère pourra se remarier sans problème parce qu'elle a été répudiée légitimement, tandis que l'épouse innocente, iniquement renvoyée, ne le pourra pas.

Plus loin Cereti¹¹ prétend expliquer que la position prise selon lui par Tertullien en *Adv. Marc.* IV, 34 n'est pas en opposition avec sa condamnation des secondes nocces: celle-ci représenterait son opinion personnelle, celle-là ce qu'aurait imposé à Tertullien la pratique de l'Église. Comme si Tertullien devenu montaniste se gênait pour condamner la pratique de l'« Église des psychiques », c'est-à-dire de l'Église catholique! Ce n'est pas sa position personnelle que Tertullien entend formuler par sa condamnation des secondes nocces, mais la volonté du « Paraclet », de l'Esprit Saint, telle que l'entendent les Montanistes, comme nous l'avons vu en *Adv. Marc.* I, 29, et la pratique de l'« Église des psychiques » a le tort de ne pas s'accorder à cette volonté, en permettant aux veufs les secondes nocces, comme l'indique le *De Monogamia*.

La méthode adoptée par G. Cereti dans ce chapitre IV lui permet de se débarrasser de tout le contexte fourni par l'ensemble de l'oeuvre de l'auteur et de présenter seulement le passage qui, interprété comme il le fait, semblera prouver la thèse ou vérifier l'hypothèse de travail. Seul est vraiment historique un travail qui prend chaque auteur l'un après l'autre et étudie alors chacun des passages qui traitent du sujet les interprétant les uns par les autres, dans l'ensemble de l'oeuvre de l'auteur et de son évolution propre. Méthode austère, certes, et qui ne peut avoir le même impact journalistique que celle qu'a choisie Cereti, mais qui seule sauvegarde l'objectivité qu'on doit attendre de l'historien. Ce que nous avons vu de Tertullien pourrait être montré de la plupart des autres auteurs étudiés ici.

D. Lorsque G. Cereti ne peut passer sous silence un témoignage gênant il s'efforce de le minimiser de toutes les façons. Un bon exemple est le traitement accordé à Hermas¹². Il ne représenterait

¹¹ P. 216, note 82.

¹² P. 171-179.

que lui-même et non la tradition, bien qu'il ait eu dans la période anténicéenne une influence considérable et qu'il soit cité comme Écriture par Clément d'Alexandrie, Origène et même Tertullien dans sa période catholique. Cereti se rallie à l'idée que dans le cas où le retour du coupable ne pourrait être imaginé Hermas permettrait le remariage, mais aucune démonstration n'en est faite, ni aucune analyse du texte, aucune réfutation des explications que j'ai données dans mon livre. Il s'appuie sur St. Giet, sans voir que ce dernier a dit le contraire dans *Hermas et les Pasteurs*¹³. Hermas ne se référerait donc à aucune pratique ecclésiastique de l'époque: là aussi rien n'est démontré. Dans le texte d'Hermas il n'y aurait aucun écho de Mt 5, 32 ou 19, 9, aucune influence de ces versets sur son texte: c'est assurément beaucoup s'avancer et la *Biblia Patristica* signale quelques allusions d'Hermas au texte de Matthieu¹⁴, plus précisément à 5, 32 et à 19, 9 dans le passage qui nous intéresse, bien que Cereti écrive¹⁵: « La recentissima e eccellente *Biblia Patristica*, Strasbourg 1975 non segnala alcun riferimento a Mt 5, 32 o 19, 9 in questo passaggio »¹⁶. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi il ne pourrait y avoir chez Hermas d'allusion à Matthieu alors que la *Biblia Patristica* et les éditions de *Sources Chrétiennes* 10 et 167 en signalent — et quelques-unes littérales — chez Clément de Rome, Ignace et Polycarpe qui lui sont antérieurs.

Autant Hermas est disqualifié en tant que témoin de la pratique de l'Église parce qu'il est trop gênant, autant l'Ambrosiaster, le seul à affirmer explicitement l'autorisation du second mariage après répudiation pour adultère, est exalté en sens contraire. Le fait qu'il s'agit d'un inconnu n'aurait aucune importance: on peut là aussi ne pas être d'accord. Il n'exprimerait pas une opinion personnelle, mais serait témoin d'une pratique. La seule preuve donnée est que ses affirmations auraient été reçues pacifiquement dans l'Église: évidemment suivant la représentation non valable que Cereti donne des autres auteurs.

E. Il y a certes beaucoup à dire en ce qui concerne l'interprétation d'Origène. Malgré les allégations de Cereti¹⁷ l'allégorie du Christ répudiant spirituellement la Synagogue et épousant l'Église des Gentils ne suppose pas l'acceptation d'une conduite semblable transposée sur le plan pratique pour le chrétien: il faut tout ignorer du genre littéraire de l'exégèse allégorique pour raisonner ainsi. *Dt*

¹³ Paris 1963, p. 191 ss et note 3.

¹⁴ 5,32 en 29,6; 7,7 en 53,6; 10,33 en 6,8; 13,20-21 en 98,1; 13,22 en 97,1; 13,38 en 58,2; 18,19 en 53,6; 19,9 en 29,6; 19,17 en 54,5.

¹⁵ P. 177, note 16.

¹⁶ Il y a pareillement référence à ce passage d'Hermas à propos des versets correspondants *Mc* 10,11 et *Lc* 16,18.

¹⁷ P. 208.

24, 1-4 est amené par le texte même qu'Origène commente, *Mt 19, 7*. C'est pourquoi il l'explique suivant les règles les plus classiques de son exégèse: l'Ancien Testament est réalisé spirituellement par le Christ, mais ses préceptes cérémoniels et juridiques sont caducs pour le chrétien. On peut remarquer en outre, à la lecture de mon livre, *L'Église primitive face au divorce*, p. 78-81, que ma démonstration ne se réduit pas à cela, mais réfute aussi d'autres façons par avance l'interprétation de Cereti: mais ce dernier néglige de tenir compte de l'ensemble de ce qui a été dit. Son interprétation de $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}$ par au-delà dans *Commentaire sur Matthieu XIV, 23*¹⁸ n'est pas compatible avec la mentalité d'Origène pour qui l'Écriture dans son sens spirituel est la norme suprême de conduite pour l'homme vivant sur terre: interpréter l'Écriture selon son sens spirituel n'est pas aller « au delà » d'elle, mais la lire suivant son véritable sens; ici-bas on ne dépasse pas l'Écriture.

Si Origène déclare dans le paragraphe qui suit, *XIV, 24*, que le mariage d'une femme tant que son mari vit est adultère, apparent, et n'existe pas réellement en tant que mariage cela ne signifie pas que le remariage d'un homme du vivant de sa femme ne mériterait pas ces qualificatifs¹⁹, mais simplement qu'Origène porte un jugement sur le mariage dont il a été question en *XIV, 23* et qu'il ne l'approuve donc pas: y voir une discrimination entre le remariage de l'homme et celui de la femme est donc un raisonnement *e silentio* qui n'est pas justifié. Par ailleurs²⁰ que la répudiation consentie par *Mt 19, 9* ait dû entraîner pour Origène les mêmes conséquences que celles que permettait *Dt 24, 1-4*, à savoir les secondes noces, est encore un argument *e silentio*, genre de raisonnement qui, malgré tout son arbitraire, joue un rôle décisif, si on y prête bien attention, dans les développements qui nous sont présentés. Si Origène dans *Commentaire sur Matthieu XIV, 24* ne discute que la question du motif de la répudiation sans parler du remariage, si ce n'est à la fin du paragraphe pour dire ce que nous venons de voir, ce n'est pas que pour lui la possibilité du remariage soit un fait acquis, car la raison en est claire: il cite trois fois *Mt 19, 9* sous la forme de *Mt 5, 32* qui ne parle pas du remariage du mari qui a répudié, et cette leçon est la seule qu'attestent les Pères anténicéens et la plupart des Grecs jusqu'à V^e siècle. Or Origène a l'habitude de suivre de très près le texte qu'il explique.

Par ailleurs si le remariage d'une femme du vivant de son mari est seulement apparent et sans existence réelle, si selon Basile dans son canon 26: « La fornication n'est pas le mariage,

¹⁸ P. 218.

¹⁹ P. 215.

²⁰ P. 219-220.

ni le début du mariage», on voit les nuances importantes qu'il faut apporter à ce qu'écrit Cereti²¹: « la stessa nozione di matrimonio valido, lecito, invalido, illecito, sulla base del diritto canonico, verrà in luce soltanto molti secoli più tardi»: si le mot *invalido* n'est pas employé par Origène et par Basile, ce qu'il signifie est exactement exprimé. Lorsque est souligné de même²² le manque d'une notion de « lien ontologique » (*vincolo ontologico*), il faudrait aussi s'entendre. Certes le mot lui-même ne semble pas se trouver avant Augustin, mais cela ne signifie pas que ce que ce mot comporte n'ait pas été ressenti par les chrétiens auparavant. Si selon Origène les secondes noces d'une femme du vivant de son mari sont apparentes et sans existence réelle, si selon Basile la fornication n'est ni le mariage ni le début du mariage, c'est que la première union lie toujours celui qui s'est remarié à son conjoint primitif. Jean Chrysostome de même affirme fréquemment, non seulement que la femme est « liée à son mari »²³, mais aussi que le mari est « lié à sa femme »²⁴; et Théodore de Mopsueste dans un magnifique texte que Cereti se contente de mentionner dans une note sans indiquer le moindre mot de son contenu²⁵, souligne que l'épouse reste toujours selon la réalité spirituelle le corps de son mari, même si elle est renvoyée et mariée à un autre. Il semble donc que l'auteur de ce livre, attaché à un littéralisme strict, ne veuille reconnaître une vérité que sous la forme précise qu'elle a prise dans la suite: exprimée en d'autres termes il la néglige.

F. Si nous prenons la liste des cas où les remariés sont traités ou non d'adultères que Cereti dresse aux pp. 193-194, nous n'y trouvons pas l'homme qui se remarie après avoir renvoyé sa femme tout simplement, avec ou sans justification: il est question seulement de celui qui se remarie après avoir renvoyé sa femme sans justification. Mais, avec son habileté coutumière, Cereti déclare dans une note²⁶ que « nelle fonti possiamo trovare delle espressioni generiche di rifiuto di un nuovo matrimonio » et il indique des textes de Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, Basile, Apollinaire de Laodicée, Ambroise, Théodore de Mopsueste, Théodoret de Cyr. Mais aucun d'eux, qui condamnent tout second

²¹ P. 162, note 21.

²² P. 158.

²³ Ainsi dans l'*Homélie II sur le mariage* dite *De Libello Repudii*, PG 51, 218-219.

²⁴ *Homélie V sur I Thessaloniens*, PG 65, 425.

²⁵ P. 227. Voir Fragment du *Commentaire sur Matthieu*, à propos de Mt 5,31-32, dans J. REUSS, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche* [Texte und Untersuchungen 61], Berlin 1957, p. 107.

²⁶ P. 226-227, note 100.

mariage après divorce, sans parler de justification ou d'absence de justification, n'a été pris en considération pour la liste rapportée plus haut. Selon Cereti²⁷, « non sembra giustificato desumere che nella condanna del nuovo matrimonio fosse incluso anche quello contratto nell'unico caso in cui il ripudio era riconosciuto legittimo nella Chiesa », ou ce sont de simples exhortations sans valeur d'obligation, basées seulement sur une attitude ascétique et pastorale. Évidemment aucune de ces affirmations n'est prouvée. Et on ne voit pas pourquoi le cas particulier qui est la répudiation pour cause d'adultère ne serait pas compris dans la règle générale qui prohibe le nouveau mariage. C'est là un retournement de présomption qui n'est pas justifié en logique: une loi générale, ici l'interdiction de tout remariage après divorce, s'étend à tout le domaine qui n'est pas précisé par une exception; or l'exception pour le cas de adultère ne concerne dans les déclarations explicites des Pères que l'interdiction de la répudiation, non celle du remariage, sauf chez l'Ambrosiaster.

Invoquer à ce sujet, en considérant le « silence des sources »²⁸ comme engendrant un doute, le principe du droit canon actuel « odiosa sunt restringenda », c'est d'abord un anachronisme, car, tout heureux qu'il soit, c'est un précepte porté par une loi positive et qui ne ressort pas nécessairement de la nature des choses et c'est oublier ensuite qu'il n'est pas dans le code de 1917 un principe absolu, mais qu'il joue dans les limites indiquées par le droit. Mais y a-t-il sur ce point un « silence des sources » qui engendre un doute et le principe du probabilisme peut-il s'appliquer ici? Il y a une loi générale s'opposant à toute répudiation et à tout nouveau mariage qui la suit, puis une exception apportée à cette loi générale pour la répudiation seule, dans le cas d'adultère: que cette exception s'étende au second mariage suivant la répudiation n'est dit que par l'Ambrosiaster. Si l'Église primitive interprétait les incises de *Mt* 5, 32 et 19, 9 comme comportant un droit au remariage et non seulement à la répudiation, pourquoi ne trouvons-nous jamais exprimé, en dehors de l'Ambrosiaster, quelque chose de si important, alors que ne manquent pas les textes — nous venons de le voir, malgré les efforts faits pour l'escamoter — qui refusent tout nouveau mariage du vivant du conjoint.

De toute façon, ne pas faire figurer dans la liste des pages 193-194 le cas de l'homme qui se remarie après avoir renvoyé sa femme, sans que la justification soit mentionnée, alors que ce cas est attesté par un certain nombre de textes dont certains sont importants, constitue une manipulation du donné qui permet de

²⁷ P. 226.

²⁸ P. 223, note 95.

juger l'affirmation que d'Hermas à Augustin il n'y a pas de texte qui refuse clairement dans tous les cas le second mariage après divorce. Quant à celle qu'entre Hermas et Augustin personne n'est obligé de reprendre l'épouse repentante²⁹, elle n'y parvient que par une lecture orientée de Tertullien (*De Patientia*), Basile d'Ancyre et Théodoret. Bien des affirmations de ce livre dépendent de traitements semblables.

G. Je laisse pour le moment de côté les chapitres V et VI qui veulent démontrer que les *δίγαμοι* du canon 8 de Nicée désignent à la fois les remariés après veuvage et les remariés après divorce qui seraient les uns comme les autres admis à la pénitence de la même façon: mais j'espère reprendre la question plus tard. Ce que nous avons vu jusqu'ici montre suffisamment comment G. Cereti traite les textes.

Je voudrais seulement revenir brièvement sur l'une ou l'autre *des querelles dont je suis l'objet*. Il m'est reproché à plusieurs reprises d'avoir pris en considération pour un texte la leçon dont témoignent les manuscrits en refusant les corrections qui lui ont été apportées ou suggérées: ainsi pour Athénagore, *Legatio* 33, pour Tertullien, *Adversus Marcionem* IV, 34, pour le Concile d'Arles, canon 11 et pour Épiphane, *Panarion* 59. En ce qui concerne Athénagore G. Cereti va jusqu'à parler d'un *consensus*³⁰ qui se serait établi depuis l'époque des humanistes sur la substitution de *ὕμῶν*, "vous" à *ἡμῶν*, "nous" dans l'expression: « chacun de nous regarde comme sa femme celle qu'il a épousée selon les lois établies par nous ». Examinons s'il y a *consensus*. Le changement de « nous » en « vous » a été effectué, sans le soutien d'aucune variante, par la traduction latine de Conrad Gesner, qu'a reprise Dom Prudent Maran dans son édition, publiée de nouveau par Migne. Dom Maran ne modifie pas dans le texte grec *ἡμῶν* en *ὕμῶν*, mais sa traduction latine, qui est celle de Gesner, porte la correction et Maran s'y rallie dans une note³¹. Voyons maintenant les éditions et traductions parues au XX^e siècle. Pour « vous » on ne peut citer que les deux traductions italiennes récentes de P. Gramaglia³² et de S. di Meglio³³, qui ne signalent nullement qu'ils ont fait là une correction: ce comportement n'est explicable que si ces traductions ont été faites sur le texte latin de Gesner édité par Migne et non sur le grec qui se trouve sur la même page. Au contraire le « nous » est présent, sans mentionner la possibilité

²⁹ P. 180 ss.

³⁰ P. 151, note 4.

³¹ PG 6, 965, note 99.

³² Ed. Paoline, 1965.

³³ Siena 1974.

d'une correction en « vous », dans les deux éditions récentes de G. Ruhbach³⁴ et de W. R. Schoedel³⁵, les deux traductions anglaises de J. H. Crehan³⁶ et de W. R. Schoedel, la traduction allemande de A. Eberhard³⁷. Quatre contre, deux pour: comment parler d'un consensus pour la correction?

À la fin du livre³⁸ G. Cereti justifie ces corrections par les fautes des copistes et les falsifications du Moyen Age qui autoriseraient les éditeurs à modifier le texte. Mais les corrections faites par les « humanistes » pourraient bien elles aussi avoir parfois un caractère arbitraire et contingent, autant que les « falsifications » des copistes médiévaux, car elles sont guidées par leurs conceptions propres: les opinions luthériennes sur mariage et divorce ont conduit J. Oporinus et J. Cornarius à proposer de corriger Épiphane et le purisme littéraire et stylistique Beatus Rhenanus à faire de même avec Tertullien, comme il décidera au XX^e siècle Karl Holl à insérer dans le grec d'Épiphane ce qu'avaient proposé Oporinus et Cornarius. Malgré la possibilité d'erreurs, intéressées ou involontaires, dans les manuscrits, le texte dont ils témoignent est malgré tout le plus sûr, même et peut-être surtout quand il s'agit d'une *lectio difficilior*. En tout cas quand G. Cereti me reproche de préférer le texte trouvé « almeno in una parte dei manoscritti » il arrange la vérité à sa manière: dans les quatre cas dont il s'agit ici les manuscrits sont unanimes³⁹.

En ce qui concerne le langage soi-disant technique il me reproche⁴⁰ de ne pas prouver le sens non technique donné aux mots en question. Il en trouvera la preuve dans les pages 363-366 de *L'Église primitive face au divorce*, puisque c'est essentiellement des termes exprimant la rupture ou la dissolution du mariage qu'il s'agit.

H. Nous pouvons maintenant juger si G. Cereti a rempli le programme qu'il s'était tracé dans la seconde partie de sa préface⁴¹, celui de faire une étude objective, non apologétique comme celles

³⁴ Gütersloh 1966.

³⁵ Oxford 1972.

³⁶ London 1956.

³⁷ Kempten-München 1913.

³⁸ P. 380-382.

³⁹ Voir à propos d'Athénagore H. CROUZEL, « Selon les lois établies par nous ... », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 76 (1975) 213-217; de même « À propos du Concile d'Arles ... », *Ibid.* 75 (1974) 25-40. Dans ce dernier article est mentionné le *Codex Herovalliensis* où la correction est apportée: mais ce n'est pas un manuscrit du Concile d'Arles — les onze manuscrits du Concile d'Arles sont unanimes —, mais un recueil fait de canons de divers conciles, où le canon 11 d'Arles se trouve, fortement retouché.

⁴⁰ P. 225, note 99.

⁴¹ P. 20-23.

de ses prédécesseurs, et dépouillée des catégories théologiques et juridiques modernes, alors qu'il me reproche d'avoir fait le contraire⁴². Avec sa tendance habituelle à l'exagération il me représente comme seul à me battre contre tous et va jusqu'à parler d'un *consensus* — un mot que décidément il affectionne — autour de l'opinion que son livre représente. Ce n'est pas ce qu'indiquent les nombreuses recensions, à peu près toutes favorables, qui ont été faites de mon ouvrage. Dans la liste que Cereti dresse de ceux qui sont de son avis⁴³ sont cités toute une série d'auteurs qui ont mentionné la question en passant, sans en avoir fait eux-mêmes d'étude: il n'est donc pas sérieux d'invoquer leur autorité.

Les points discutés dans cet article ne constituent qu'un échantillonnage et ce qui n'a pas été critiqué n'est pas nécessairement approuvé.

HENRI CROUZEL, S. J.

Post-scriptum.

Sans attendre la publication de cet article que j'avais annoncé dans la recension publiée par *La civiltà cattolica*⁴⁴ G. Cereti a réagi immédiatement à cette recension par quelques pages de la *Rivista di teologia morale*⁴⁵. Comme je le dis plus haut, je reprendrai l'étude du mot *δὲγματος* dans le canon 8 du Concile de Nicée, mais elle n'est pas, quoi qu'en dise Cereti, l'unique sujet de son livre, car elle ne commence qu'à la page 265, alors que les pages 127-264 traitent de l'attitude des Pères devant le divorce et le remariage après divorce. A propos de mon article « Divorce et Remariage dans l'Église primitive »⁴⁶, il est facile d'écrire: « Nulla infatti avevo trovato da modificare nel mio lavoro dopo la lettura dell'articolo del Crouzel ... »⁴⁷, mais cela paraîtra à l'historien une affirmation gratuite et non une réponse. Quant à la citation que G. Cereti fait de la conclusion de mon livre dans son article⁴⁸ comme dans la préface de

⁴² P. 229-230.

⁴³ P. 230-231, note 108.

⁴⁴ 7 mai 1977, pp. 304-305.

⁴⁵ 35 (1977) 461-473.

⁴⁶ Voir note 3.

⁴⁷ P. 462 note 4.

⁴⁸ P. 465.

son livre⁴⁹, elle permettra au lecteur de constater comment il travaille. En effet cette conclusion est constituée par une antithèse. Premier point: il ne nous paraît pas possible de voir l'Église accepter explicitement le remariage. Deuxième point: il y a cependant une évolution de la pratique de l'Église qui serait souhaitable, témoigner envers les divorcés remariés d'une certaine indulgence et ne pas les maintenir perpétuellement à l'écart des sacrements. Ce second point a curieusement échappé à mes contradicteurs. Que le lecteur veuille bien se reporter aux dernières pages de mon livre⁵⁰ et qu'il juge s'il est normal, pour reproduire la pensée d'un auteur, de citer seulement le premier point d'une antithèse sans mentionner en aucune façon le second, alors que sa véritable opinion est constituée par l'ensemble des deux.

H. C.

⁴⁹ P. 24.

⁵⁰ *L'Église primitive face au divorce*, pp. 381-383.