

Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile

In: Échos d'Orient, tome 19, N°119, 1920. pp. 295-321.

Citer ce document / Cite this document :

Cayré F. Le divorce au IV^e siècle dans la loi civile et les canons de saint Basile. In: Échos d'Orient, tome 19, N°119, 1920. pp. 295-321.

doi : 10.3406/rebyz.1920.4241

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rebyz_1146-9447_1920_num_19_119_4241

LE DIVORCE AU IV^e SIÈCLE

dans la loi civile et les canons de saint Basile

I. LÉGISLATION CIVILE. — 1. *Lois Juliennes* sur le mariage. — 2. *L'adultère* : notion juridique; prescriptions d'Auguste; prescriptions de Constantin. — 3. *Le divorce* : notions; prescriptions d'Auguste sur la répudiation; résultats; prescriptions de Constantin.

II. SAINT BASILE. — 1. *Doctrine* des « *Moralia* ». — 2. Les *Lettres canoniques* en général; les *peines* portées contre l'adultère et la fornication; indulgence pour le mari : canons 58, 59, 22, 77, 21. — 3. *Le canon 9* : texte et analyse; *la coutume* : sa nature, sur quoi elle porte; trois cas : *le mari abandonné* par sa femme, *le mari qui a répudié* sa femme adultère, *la femme séparée* de son mari peuvent-ils se remarier? — *Conclusion*.

La connaissance précise, détaillée même, de la législation romaine sur le divorce et l'adultère est indispensable pour saisir toute la portée des décisions de l'Église et de la pensée des Pères, au iv^e siècle, sur ce sujet. Mais plus qu'à tout autre, elle s'impose à celui qui veut comprendre la doctrine et la conduite de saint Basile. Il est nécessaire d'en donner un aperçu rapide au début de cette étude : c'est l'objet de la *première partie*. La *seconde* développera l'ensemble des prescriptions de saint Basile sur la séparation des époux, les causes qui l'autorisent, les peines qu'ils encourent, mais *dans le but très précis* de savoir s'il reconnaît aux époux divorcés, au moins dans certains cas, le droit de contracter un nouveau mariage valide et approuvé par l'Église. Je voudrais, en un mot, préciser la vraie nature du divorce qu'il accepte, simple séparation de corps ou séparation totale *cum solutione vinculi*.

L'importance de cette étude n'échappe à personne : elle intéresse l'exégète, le théologien, le canoniste. Ceux qui ont parcouru, même rapidement, les *Lettres canoniques* de saint Basile ont remarqué la complexité des problèmes qu'elles posent au sujet du divorce. Ils sont d'autant plus graves que ces Lettres reproduisent la pratique d'une Église, celle de Cappadoce. Elles ont, d'ailleurs, été plus tard admises au nombre des sources officielles du droit ecclésiastique oriental. C'est par elles que les orthodoxes ont longtemps justifié la pratique de leurs

églises, qui font du divorce un usage si étendu. Les catholiques eux-mêmes se sont divisés à leur endroit, et de nos jours encore l'accord entre eux n'est pas fait. Il me semble, cependant, que cet accord est possible autour de l'*interprétation* que j'appellerai *canonique*, fondée sur le but même des écrits en question, et qui ne regarde pas la suppression ou l'absence de la peine comme une approbation, mais y voit une simple indulgence d'ordre pratique.

Cette interprétation est ancienne et connue. Palmieri (1) la signale dans son excellent traité du mariage. Mais si elle est incontestable en principe, son application est fort complexe et se heurte parfois à des difficultés telles qu'elles l'ont fait abandonner par un certain nombre d'auteurs. Ceux-là mêmes qui l'admettent, d'ailleurs, en affaiblissent parfois la force en l'étayant sur des traductions incertaines, ou ne la mettent pas assez en valeur, faute d'en faire le centre de toute leur explication. Il ne sera donc pas inutile de reprendre, sur cette base, l'étude des canons en question et de la développer avec toute l'ampleur qu'elle comporte. Ainsi seulement, j'essayerai de le prouver, on peut rendre un compte rigoureux des textes, sans mettre saint Basile en contradiction ni avec lui-même ni avec les Pères de son époque. Je ne me flatte pas de dissiper toute l'ombre que projettent sur l'œuvre si claire de l'archevêque de Césarée quelques-uns de ses canons. Je voudrais, du moins, la circonscrire avec méthode et la ramener à ses vraies proportions.

I — LE DIVORCE DANS LA LÉGISLATION CIVILE

Les auteurs qui veulent connaître la législation civile du divorce à l'époque des Pères se contentent d'ordinaire de parler de Constantin et citent sa constitution de l'an 331. Elle est fort importante, en effet, mais elle n'est pas la seule loi qui existât alors; ce n'est même pas elle qui eut le plus d'influence sur les mœurs. Si l'on veut se rendre bien compte de la situation de fait devant laquelle se trouvait l'Église quand elle commença à intervenir sur ce terrain, il faut remonter jusqu'à Auguste et aux célèbres lois Juliennes (*leges Juliae*).

G. Boissier (2) a très finement raconté par quel concours de circonstances Auguste fut amené à légiférer sur le mariage. A la fin de la République, la licence, à Rome, était extrême, et le relâchement des

(1) PALMIERI, *De matrimonio christiano*. Rome, 1896, p. 159 et 169.

(2) G. BOISSIER, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, t. I^{er}, p. 82-85.

mœurs devenait un vrai fléau public. Préoccupé des dangers que présageait à l'empire une dépopulation chaque jour grandissante et soucieux de ménager à l'Italie comme aux provinces des bras pour travailler autant que pour combattre, il résolut, dès son arrivée au pouvoir, d'y apporter remède. Il essaya d'abord d'agir sur l'opinion par des moyens détournés : les poètes, les historiens, les orateurs se transformèrent soudain, comme sur un mot d'ordre, en prédicateurs de morale, « mais on s'aperçut vite que les exhortations des poètes ne suffisaient pas pour rendre à ces efféminés le goût de coucher sur la dure ou de conduire la charrue. Il fallut employer des moyens plus efficaces, et l'on essaya de contraindre ceux qu'on n'avait pas pu persuader ». Le Sénat et la partie restée saine de l'opinion publique pressaient Auguste de sévir. Lui cependant hésitait. Il refusa en 732 la censure publique, qui lui donnait le pouvoir de blâmer, mais il accepta, trois ans plus tard, la direction des lois et des mœurs (*morum et legum regimen*), qui l'investissait d'une puissance plus grande, celle « de punir et de porter des règlements nouveaux ». Par là, l'empereur se déclarait prêt à aller de l'avant. De fait, en 736, probablement, dix-huit ans avant Jésus-Christ, la plus importante des lois Juliennes sur le mariage était promulguée, la *Lex Julia de adulteriis et pudicitia*.

Boissier raconte (1), non sans quelque malice, d'après Dion Cassius, comment Auguste fut amené, presque malgré lui, à transformer en lois d'Etat les conseils intimes qu'il donnait lui-même à l'impératrice Livie. Ce code de morale avait été en quelque sorte préparé par les lois caducaires (*Lex Papia Poppæa*, *Lex Julia de maritandis ordinibus*) et fut suivi d'autres aussi importantes, *Lex Julia de "undo dotali, de tutela*, etc.

Je ne puis donner ici, si intéressants qu'ils puissent paraître, aujourd'hui en particulier, les détails d'une administration savante où tout est calculé pour favoriser les pères de famille et leur accorder des avantages proportionnés au nombre des enfants, tandis que le célibataire et la famille stérile y deviennent peu à peu la proie du fisc (2). Mais je dois m'arrêter sur les mesures prises pour combattre l'adultère et diminuer les divorces. Ces deux sujets se tiennent et se complètent. Nous trouverons dans l'un et l'autre maint renseignement utile pour l'intelligence de la législation ecclésiastique.

(1) G. BOISSIER, *loc. cit.*, p. 83-84.

(2) F. DE CHAMPAGNY donne quelques-unes de ces dispositions dans *les Césars*. Paris, 1876, p. 248-252.

La plus grande partie des mesures prises contre l'adultère est restée dans la *Lex Julia de adulteriis coercendis* du Digeste (1). Pour le lecteur qui redouterait une promenade un peu aride dans le *Corpus Juris*, j'en donnerai un bref résumé, d'après l'excellente analyse de G. Humbert, dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* (2).

Retenons avant tout la définition, qui est fondamentale. L'adultère, *adulterium*, est, d'après la loi, « le commerce de la femme mariée avec un autre que son mari ». Par suite, est adultère, *adultera*, toute femme mariée qui commet ce crime, et son complice, marié ou non, est *adulter* (3). Ce dernier terme ne désigne donc pas, de soi, le mari infidèle vis-à-vis de sa femme (cette infidélité n'était pas condamnée par la loi, et la femme n'avait aucun droit de contrôle sur la conduite de son conjoint), mais l'homme qui a fait du tort à un mari par des relations illicites avec sa femme. Il en résultait que le mari n'était pas atteint par les lois, s'il avait des relations avec une personne non mariée; il n'y avait point la « violation légale de la foi conjugale ». Auguste maintint cette notion traditionnelle. Il prit cependant une mesure heureuse en traitant comme *adulter* tout complice qui avait coopéré au crime par conseil, aide ou abri donné pour l'accomplir.

Il restreignit l'ancien droit de vengeance personnelle, mais ne put le supprimer. Le mari et le père avaient le droit d'immoler immédiatement les deux coupables s'ils les surprenaient sur le fait. Caton l'Ancien s'en vante dans cette phrase d'une farouche énergie : *in adulterio uxorem tuam si deprehendisses, sine iudicio impune necares*, et il ajoute avec une fierté naïve : *illa te, si tu adulterarere, digito non auderet contingere, neque jus est* (4). D'après la nouvelle loi, le père ne conservera son droit qu'à certaines conditions : il fallait qu'il eût gardé la puissance paternelle sur sa fille, qu'il surprît les coupables en flagrant délit dans sa maison ou celle du mari, et enfin qu'il les tuât tous deux ensemble. Il était homicide si l'une des conditions manquait. Quant au mari, il ne put désormais tuer sa femme ni son complice (sauf le cas où celui-ci était de condition inférieure); mais il devait, par contre, chasser sa femme et, sous menace d'être lui-même poursuivi comme entremetteur de corruption, la dénoncer dans les trois

(1) Digeste, XLVIII, 5.

(2) *Dictionn. des Antiq. grecq. et rom.*, DAREMBERG-SAGLIO, t. I^{er}, art. « Adultère », p. 85-87.

(3) Pour éviter toute équivoque, j'aurai constamment recours aux mots latins *adulterium*, *adultera*, *adulter*, rendus en français par le seul mot adultère.

(4) BOISSIER, *loc. cit.*, t. II, p. 200.

jours à l'autorité. La vengeance personnelle allait être de plus en plus remplacée par l'action publique.

Le droit d'accusation resta, durant soixante jours, réservé au mari et au père de la femme, mais, passé ce temps, durant les quatre mois suivants, tout homme pouvait se porter accusateur et dénoncer, ensemble ou successivement, l'*adultera* et son complice. La plainte devait être écrite (*inscriptio libelli accusatorii*) suivant certaines formes légales, requises sous peine de perte du procès (*inscriptio in crimen*). Enfin, il était nécessaire que l'action fût intentée dans les six mois pour la femme, dans les cinq ans pour son complice.

La peine légale de l'adultère fut relativement bénigne, comparée à celle des anciens Romains. La femme fut condamnée à l'exil dans une île, ou peut-être, du temps d'Auguste, à cette sorte d'exil d'un genre particulier qu'était l'*interdictio aquæ et ignis*; elle abandonnait dans la maison de son mari la moitié de sa dot et le tiers de ses biens; elle ne pouvait plus contracter de mariage « juste », c'est-à-dire légitime, mais le *concubinatus* lui restait permis; enfin, elle n'avait plus le droit de porter la *stola* des matrones, mais elle devait revêtir la *toga* des courtisanes.

L'*adulter* était exilé dans une île différente de celle de sa complice et se voyait confisquer la moitié de sa fortune; certaines déchéances civiles, incapacité d'être témoin, soldat, etc., complétaient son châtiment.

Ces prescriptions concernant l'adultère ne subirent que des changements de peu d'importance (1) jusqu'au iv^e siècle.

Constantin, sous l'influence des idées chrétiennes, plus que par nécessité politique, les modifia sur plusieurs points, dans le sens d'une plus grande rigueur, du moins pour la peine. L'*adulter* fut condamné à la mort par le glaive et à la confiscation. Quant à la femme coupable, elle n'était punie de mort que si son complice était son propre esclave; hors de ce cas, l'exil restait sa peine principale. Cependant, dans le but très louable d'éviter de fausses accusations, *nevolentibus temere liceat fœdare connubia*, par une constitution de 326 (2). Constantin réserva le droit de poursuite aux seuls proches parents, père, frère, oncles (paternel et maternel), en dehors du mari, qui pouvait se porter accusateur sur un simple soupçon.

Les fils de Constantin, Constant et Constance, par une constitution du 29 août 339, aggravèrent encore la peine de l'*adulter*, en l'assimilant

(1) Code Justin., ix, 9: *Ad legem Juliam de adulteriis et stupro*.

(2) Code Just., ix, 9, 29.

aux parricides dont ils lui imposèrent le supplice, le *culeus* : le criminel était jeté à la mer après avoir été cousu dans un sac de cuir avec un chien, un singe, un coq et une vipère (1). Je renonce à donner le sens mystique de ce rite.

*
* *

Ce n'était pas assez, pour restaurer la famille et la rendre féconde, de s'attaquer à l'adultère. Il fallait lui donner plus de stabilité et mettre un frein à l'abus des divorces. Auguste s'y employa également. A la fin de la République, tous les mariages pouvaient être dissous, qu'ils fussent légitimes (*justæ nuptiæ*) ou illégitimes (*injusta matrimonia*). Des trois espèces de mariages « justes » (*confarreatio, coemptio, usus*), seul le premier, la *confarreatio*, avait été indissoluble, on le croit du moins avec quelque raison, sans doute à cause de la cérémonie religieuse qui l'accompagnait et lui donnait un caractère sacré. De bonne heure, cependant, des exceptions furent admises et consacrées même par la loi des Douze Tables. Du reste, la confarréation se perdit assez vite, et avec elle le principe de l'indissolubilité du lien conjugal : elle ne fut plus conservée que pour le flamine de Jupiter jusqu'au temps de Dioclétien. Hormis ce cas, dès avant l'époque d'Auguste, tout mariage légitime pouvait être impunément dissous. A plus forte raison les mariages injustes bénéficiaient-ils de la même liberté. Le *contubernium* (mariage des esclaves) fut toujours ignoré par la loi : il était dissous comme il était contracté, sans qu'elle s'en mêlât. Quant au *concubinatus* (mariage sans lien légal contracté entre personnes de condition libre), il fut également longtemps hors la loi, toléré par elle, mais privé de toute sanction officielle. Même quand, avec Auguste, il acquit un certain droit de cité et devint une union presque légale, quoique d'ordre inférieur, il ne fut évidemment pas plus stable que les *justæ nuptiæ*. Ils étaient de fait, les uns et les autres, si souvent dissous et pour de tels motifs qu'Auguste se crut le droit et le devoir d'intervenir.

La séparation se faisait de deux manières : par consentement mutuel (*divortium ex communi consensu* ou *de bona gratia*); c'était le *divortium* proprement dit ou *discidium*; — par la volonté de l'un des conjoints renvoyant l'autre; c'était le *repudium*.

Au divorce par consentement mutuel, l'empereur n'osa pas ou ne voulut pas apporter la moindre entrave. Les Romains ne voyaient dans le mariage qu'un contrat et n'auraient pas compris qu'il ne fût

(1) *Digeste*, XLVIII, 9, 9.

pas résiliable au même titre que tout contrat, par l'accord des deux intéressés. Constantin lui-même devra s'abstenir de toute interdiction contre cette pratique. Motta affirme, il est vrai, le contraire (1), mais on ne voit pas bien sur quel texte il s'appuie, et il doit avouer que cette défense dut être bientôt levée, il ne sait quand ni par qui. Au début du v^e siècle, l'ancien usage subsistait encore quand Théodose le Jeune (2) le supprima, pour peu de temps d'ailleurs.

C'est le *repudium* seul, le renvoi d'un des époux par l'autre, qui fut l'objet d'une première réglementation par la loi Julia *de adulteriis* et la loi Julia et Papia Poppœa. Il ne fut plus autorisé que sur l'attestation de sept témoins pubères, de condition libre, affirmant devant le censeur, sur la foi du serment, que les motifs de séparation étaient réels.

En pratique, il était toujours facile à l'intéressé, avant d'aller chez le censeur, de s'entendre avec un groupe d'amis (3) sur les raisons à invoquer, d'autant plus qu'aucun motif légal n'était fixé. Les autres conditions imposées par Auguste sont incertaines. Pomponius et Ulpien parlent de peines prévues par la loi contre celui des époux par la faute duquel le divorce aurait été prononcé, par exemple, rétention sur la dot de la femme, etc. En fait, ces mesures n'opposaient pas une barrière infranchissable au libertinage, et il ne semble pas que les répudiations aient diminué beaucoup à cause d'elles. Au début, tant que la femme fut sous la puissance du mari, *in manu viri*, lui seul avait le droit d'en user; plus tard, avec la diminution de la *manus*, la femme put répudier au même titre que le mari, quand elle était *sui juris*, puis, par extension, même celles qui étaient *in manu mariti* finirent par avoir ou prendre les mêmes libertés (4).

L'insuccès de la tentative d'Auguste est signalé par tous les auteurs. Comme autrefois, plus qu'autrefois, on continua à divorcer, et pour les motifs les plus futiles. Quelques rides sur le front, quelques taches sur les dents, c'était assez, si l'on en croit Juvénal :

*Tres rugæ subeant et se cutis arida laxet,
Fiant obscuri dentes, oculique minores :
Collige sarcinulas, dicet libertus, et exi* (5).

(1) *De Jure div.*, p. 15.

(2) *Cod. Just.*, v, 17, 8.

(3) *Aulu-Gelle*, l. XVII, c. XXI.

(4) BAUDRY, art. « Divorce », dans *Dictionn. des Antiq. grecq. et rom.*

(5) JUVÉNAL, *Sat.* VI.

Moins que cela, le simple fait de se moucher très souvent aurait servi de prétexte :

*Jam gravis es nobis et sæpe emungeris; exi
Ocyus et properat. Sicco venit altera naso* (1).

Même la part faite à la satire, il reste de ces traits de Juvénal qu'on se séparerait même sans motif sérieux. Il fallait que le mal fût profond pour que le grave Sénèque ait pu écrire cette phrase sévère : « Y a-t-il encore une femme qui rougisse du divorce, quand on en voit d'illustre et noble famille qui comptent leurs ans, non par consuls, mais par maris, qui divorcent en vue du mariage, qui se marient pour divorcer? » (2) Faut-il s'en étonner? Le grand maître de la morale dans l'empire se permit à lui-même trois divorces (3), et l'on ne peut compter ceux de ses successeurs.

Mais le législateur seul n'était pas en défaut. La loi était insuffisante. Sa plus grave lacune était de ne pas fixer avec précision les cas où le divorce était permis et ceux où il était punissable. Constantin le comprit et y mit ordre par sa Constitution de 331. J'en donne le texte entier; elle a une saveur qu'on ne trouve plus dans les *codes* modernes :

« Nous voulons (*placet*) que la femme ne puisse, au gré de ses instincts pervers, répudier son mari pour le premier prétexte venu, parce qu'il est, par exemple, buveur, joueur ou débauché (*muliercularius*), et que les maris ne puissent, en toute occasion, renvoyer leurs épouses. La femme ne pourra donner le *repudium* que pour les crimes suivants du mari, à savoir s'il est homicide, empoisonneur, violateur de sépulcres; si elle en fait la preuve, elle recevra toute sa dot, mais si c'est pour un autre que l'un de ces trois crimes qu'elle l'a répudié, elle devra laisser dans la maison du mari jusqu'à la dernière épingle de ses cheveux et, pour prix de son audace, être déportée dans une île. Quant aux maris, ils ne pourront répudier leur femme que pour l'un des trois crimes suivants; si elle est adultère, empoisonneuse, entremetteuse. Si l'un d'eux renvoie la sienne innocente de ces crimes, il doit lui restituer toute sa dot et ne pas se remarier; s'il le faisait, la première femme aurait le droit d'envahir sa maison et de s'emparer, pour se venger de l'injure subie, de toute la dot de sa rivale » (4), y compris, sans doute, les épingles à cheveux!

(1) JUVÉNAL, *Ibid.*

(2) SÉNÈQUE, *de Benef.*, III, 16,

(3) SUÉTONE en conte deux au ch. LXII *in August.*

(4) *Cod. Théod.*, III, 16, 1.

Voilà qui est parler net. Ici, du moins, il ne semble pas que le législateur ait la préoccupation de se réserver à lui-même quelque porte de sortie, utile à l'occasion. Les causes légales du divorce se ramènent à cinq crimes, celui d'empoisonneur, valable pour les deux époux, ceux d'homicide et de violateur de tombeaux pour le mari, ceux d'adultère et d'entremetteuse pour la femme. On aura remarqué que le crime d'adultère n'est considéré que du côté de la femme. Ce qui a été dit plus haut en explique assez la raison. Même si le mari a des relations coupables avec une autre femme mariée, il est bien *adulter* par rapport au mari de sa complice, mais non de sa propre compagne, pour qui il ne sera qu'un *muliercularius*, et cela semble être regardé comme une peccadille, en tout cas cela n'autorise nullement la séparation. On le voit, la loi de Constantin reste dans la tradition païenne. Le christianisme lui a inspiré plus de sévérité, mais n'a pas changé chez lui l'ancienne conception sur la nature de ce crime.

Il fallait insister sur ces lois impériales, sur les lois Juliennes en particulier. Ce sont elles qui, étendues à tout l'empire et appliquées partout, façonnèrent peu à peu, grâce à la ténacité des agents de Rome et à la science de ses magistrats, malgré les atténuations qu'elles subirent avec le temps, les divers peuples soumis. L'Église devait en tenir compte.

II. — LE DIVORCE

DANS LES LETTRES CANONIQUES DE SAINT BASILE

On ne peut aborder avec fruit l'étude de l'œuvre canonique de saint Basile sans connaître son œuvre morale : le droit canon est, par certains côtés, une dépendance de la morale. Il ne serait pas sans danger de vouloir extraire toute la pensée de saint Basile de documents qui, par leur nature même, par leur destination, leur nom l'indique, ne considèrent qu'un aspect de la vérité, l'aspect juridique. Sans doute, des dispositions simplement canoniques contiennent aussi un élément théologique sur lequel elles s'appuient, mais encore faut-il ne pas en tirer, par des généralisations que ne comportent pas des textes étroits, spéciaux de leur nature, des conclusions qui les dépassent. Le meilleur moyen d'éviter cet écueil, dans notre zone de recherches, est d'examiner d'abord la pensée de saint Basile sur le divorce, dans les autres œuvres qui nous restent de lui. Ce travail sera relativement aisé. En fait, il n'y a qu'un autre passage dans lequel l'archevêque de Césarée aborde

ex professo cette question, c'est dans les *Moralia*, mais il le fait de façon à ne laisser aucun doute sur le fond de sa pensée.

Cet ouvrage n'est, dans sa substance, qu'un recueil de textes scripturaires, principalement des Évangiles ou des Épîtres. Ils sont groupés en chapitres et précédés d'un résumé succinct. Les chapitres sont à leur tour classés en *règles*, de longueur très inégale, selon la matière; la 70^e règle comprend 27 chapitres, alors que beaucoup d'autres n'en ont qu'un. L'ouvrage entier compte 80 règles. Tout le travail de l'auteur a donc consisté dans le classement par matière des textes choisis, et surtout dans l'addition en tête du chapitre de la petite phrase, concise et pleine, qui en résume le sens et est souvent le meilleur des commentaires. C'est le cas des deux chapitres qui nous intéressent, le premier et le second de la règle 73, qui traite des devoirs de ceux qui sont dans le mariage, Περὶ τῶν ἐν γάμῳ (1).

Le chapitre premier porte dans le titre « que le mari ne doit pas se séparer de sa femme, ni la femme de son mari, sauf en cas d'adultère de l'un d'eux ou d'empêchement pour cause de piété ». L'objet du chapitre est donc exclusivement la séparation des époux. Les textes qui le composent sont :

Les deux passages célèbres de saint Matthieu sur le divorce (2);

Un court extrait de saint Luc concernant le renoncement à la famille exigé du disciple de Jésus-Christ (3);

Enfin deux versets où saint Paul interdit aux époux de se séparer (4).

L'objet du chapitre étant la séparation et la détermination des causes qui l'autorisent, on s'explique que saint Basile ne cite pas les passages où saint Marc et saint Luc parlent du divorce, mais où, préoccupés surtout d'interdire le second mariage, ils ne signalent pas le cas unique où le Christ permet la séparation, l'adultère; l'allégation de saint Matthieu était de rigueur. C'est pour l'autre cause de séparation, la

(1) P. G., t. XXXI, col. 849-852.

(2) « Il a été dit aussi : « Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un acte de divorce. » Et moi je vous dis : Quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'impudicité, la rend adultère; et quiconque épouse la femme renvoyée commet un adultère. » *Matth.*, v. 31-32.) « Mais je vous le dis, celui qui renvoie sa femme, si ce n'est pour impudicité, et en épouse une autre commet un adultère, et celui qui épouse une femme renvoyée se rend adultère. » (*Matth.*, xix, 9.)

(3) « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas son père et sa mère, sa femme et ses enfants, ses frères et ses sœurs, et même sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » *Luc.*, xiv, 26.)

(4) « Quant aux personnes mariées, j'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, que la femme ne se sépare pas de son mari; si elle en est séparée, qu'elle reste sans se remarier ou qu'elle se réconcilie avec son mari; pareillement, que le mari ne répudie point sa femme. » (*I Cor.* vii, 10-11.)

piété, qu'est rapportée la parole de Jésus sur le renoncement, mais, évidemment, saint Basile avait aussi en vue le verset 5 du chapitre VII de la I^{re} aux Corinthiens : *nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu, ad tempus, ut vacetis orationi*. Est-ce à dessein qu'il a été omis, comme suffisamment connu? Est-ce oubli? Ou bien est-ce que l'auteur, préoccupé de bien préciser tout de suite la nature de la séparation permise et de prévenir qu'elle n'autorise en aucune façon un nouveau mariage, cite aussitôt le passage où saint Paul, au nom du Christ, l'interdit formellement? Il est difficile de le dire. Il semble que le dernier verset (v. 11) serait mieux à sa place au chapitre suivant. Du reste, pour être anticipé, il ne perd rien de sa valeur.

Le chapitre II est consacré exclusivement au second mariage des époux séparés. Tandis que, dans le chapitre précédent, il a signalé deux causes qui autorisent la séparation, ici il interdit le nouveau mariage sans la moindre exception. Il enseigne « qu'il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre » (ὅτι οὐκ ἔξεστι τῷ ἀπολύσαντι τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα γαμεῖν ἄλλην, οὔτε τὴν ἀπολελυμένην ἀπὸ ἀνδρὸς ἑτέρῳ γαμεῖσθαι). Ce sont les paroles mêmes du titre du chapitre II. Elles servent d'explication à ce verset de saint Matthieu déjà cité plus haut et reproduit ici : « Je vous déclare que celui qui renvoie sa femme, *hormis le cas d'impudicité*, et en épouse une autre commet un adultère; et celui qui épouse une femme renvoyée commet un adultère. » (λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, εἰ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην μοιχᾶται, καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται.) (Matth., XIX. 9.) Ce texte a été cité au chapitre I^{er}, qui traite la séparation des époux, à cause de la première partie du verset qui l'interdit, sauf en cas d'impudicité, c'est-à-dire d'adultère : ces derniers mots ont ici toute leur valeur. Le même texte est cité au chapitre II, à cause de sa seconde partie : « Celui qui épouse une autre femme (après avoir renvoyé la sienne) est adultère; et celui qui épouse une femme renvoyée est aussi adultère. »

Mais un point reste obscur et demande une explication. Est-ce que les mots *hormis le cas d'impudicité* du début du verset gardent leur valeur jusqu'à la fin de la phrase, de sorte qu'il faille la comprendre ainsi : celui qui épouse une autre femme après avoir renvoyé la sienne est adultère, *sauf s'il l'a renvoyée en cas d'adultère*; et celui qui épouse une femme renvoyée est adultère, *à moins qu'elle n'ait été renvoyée en cas d'adultère*. Le texte de saint Matthieu ne dit pas cela; il suppose plutôt le contraire. Cependant, à la rigueur, et si rien par ailleurs ne

s'y opposait, on pourrait, avec un peu de bonne volonté, le lui faire dire. En tout cas, voilà le point à éclaircir, celui sur lequel saint Basile doit faire porter son explication dans le bref résumé qu'il place en tête du chapitre. Si les mots *bormis le cas d'impudicité* gardent pour lui leur valeur, il doit les mettre en évidence. Or, que fait-il? Il les supprime complètement dans sa phrase : « Il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre. » La seule différence notable qu'il y a entre l'explication et le texte à expliquer est la suppression des mots douteux. Quoi de plus éloquent pour dire qu'ils n'ont pas de valeur ici? Et l'on ne peut supposer qu'ils sont sous-entendus. D'abord, le simple bon sens ne peut admettre qu'un auteur, dans l'explication d'une phrase obscure, a sous-entendu précisément les mots les plus importants, alors surtout qu'il les a mis en vedette quand le sens était évident et ne demandait aucun éclaircissement, au chapitre premier. Mais de plus, si les mots sont sous-entendus, le second chapitre n'a plus sa raison d'être, et ce qui y est dit rentrait dans le cadre du premier, d'autant plus que le texte cité dans le second cas est reproduit du premier. La division en chapitres distincts ne s'explique que si les cas posés sont résolus de façon différente : la séparation des époux permise dans deux cas; leur nouveau mariage interdit sans exception. L'exégèse de saint Basile est parfaite et sa doctrine très ferme et précise; le mariage n'est jamais permis à l'époux divorcé du vivant de son conjoint.

Retrouverons-nous la même doctrine dans les Lettres canoniques? C'est ce qu'il nous reste à voir.

*
* *

Des nombreuses lettres qui nous restent de saint Basile à Amphiloque, évêque d'Iconium, trois ont reçu, dès l'antiquité, le titre de canoniques.

Ce sont : la lettre 188 (1), de l'an 374, I^e Ep. canonique;

La lettre 199 (2), de l'an 375, II^e Ep. canonique;

La lettre 217 (3), de l'an 375, III^e Ep. canonique.

Pour les canonistes, ces trois lettres forment un tout, partagé en 85 canons (16 dans la première, 34 dans la deuxième, 35 dans la troisième). Je suivrai cette méthode et me contenterai de citer le

(1) *P. G.* t. XXXII, col. 663 sq.

(2) *P. G.*, *Ibid.*, col. 715 sq.

(3) *P. G.*, *Ibid.*, col. 794 sq.

numéro du canon (selon l'édition de Pitra) (1), sans désigner l'Épître.

Un très grand nombre de ces canons se rapportent au mariage, et plusieurs traitent directement du divorce, au point de vue qui nous occupe. Ce sont surtout les canons 9, 21, 22, 35, 46, 48, 58, 59, 77. Plusieurs sont clairs par eux-mêmes; d'autres ont besoin d'explication. Il faut les citer tous pour donner une idée exacte de la doctrine canonique de saint Basile. Cependant, l'ordre historique n'est pas de rigueur. Ce ne sera pas en fausser le sens que de commencer par les plus clairs, afin de faire bénéficier les autres des renseignements qu'ils nous fournissent. Le plus important de tous et le plus ancien, le canon 9, est aussi celui qui offre le plus de difficultés. Je ne l'aborderai qu'après avoir étudié, en guise d'introduction, la répartition des peines, d'après les canons 21, 22, 58, 59 et 77.

En Orient, au iv^e siècle, la pénitence canonique comprenait quatre degrés par lesquels le pécheur devait passer avant d'être réconcilié et admis à la communion. Il était tour à tour *pleurant*, à la porte de l'église; *écoutant*, dans le vestibule; *prosterné*, avec les catéchumènes; *consistant*, avec les fidèles. Il n'y a pas lieu d'insister dans le détail sur le temps passé dans chaque catégorie. C'est la durée totale de la peine qui nous intéresse.

Le canon 58 (2) fixe à quinze ans la peine de l'*adultère*. Le 59^e (3), qui lui correspond, en impose sept au *fornicateur*, tandis que le canon 22 (4) se contente de quatre ans pour la même faute. On s'est demandé pourquoi ces différences de peines, quatre ans et sept ans, pour la même fornication. L'explication communément admise depuis Aristène, et qui paraît certaine, est que saint Basile reconnaît deux sortes de fornications: l'une, simple, est le péché commis par des personnes non mariées; l'autre, grave, est le péché du mari infidèle qui a des relations coupables avec une personne non mariée. Ce dernier cas est celui que les moralistes modernes appellent l'*adultère simple*. Pour saint Basile, ce péché n'est pas classé dans l'*adultère* mais dans la fornication, dont il constitue une espèce plus grave.

Et en effet, voici le cas proposé par le canon 77 (5): « Celui qui

(1) PITRA, *Juris*, t. I, p. 576-601.

(2) PITRA, *loc. cit.*, p. 596: « Ὁ μοιχεύσας ἐς εἴ' ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων... » Suit le détail.

(3) PITRA, *loc. cit.*, p. 596: « Ὁ πόρνος ἐν ἑπτὰ ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται τῶν ἁγιασμάτων... »

(4) PITRA, *loc. cit.*, p. 589: « Ἔστι δὲ ἐν τέσσαρσιν ἔτεσιν ὀρισμένη τοῖς πορνεύουσιν ἢ ἐπιτίμησις... »

(5) PITRA, *loc. cit.*, p. 599: « Ὁ μὲντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῇ συναρθεῖσαν γυναῖκα καὶ ἑτέραν ἀγόμενος, κατὰ τὴν τοῦ κυρίου ἀπόφασιν, τῇ τοῖς μοιχεύσας ὑποκείτῃ κρίματι κεκωνόνισται δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν... »

abandonne sa femme légitime et en épouse une autre, dit-il, est bien condamné comme adultère par le Seigneur; mais nos Pères ont réglé que ceux qui commettent ce péché doivent être « pleurants » un an, « écoutants » deux ans, « prosternés » trois ans, « consistants » la septième année et être ensuite reçus à la communion s'ils se sont repentis avec larmes. » Sept ans seulement de pénitence canonique sont donc imposés à un péché qui est puni moins sévèrement par les Pères que par l'Évangile. Quel est ce péché? C'est l'adultère commis par celui qui se remarie après avoir quitté sans raison, c'est-à-dire hors le cas d'adultère, sa femme légitime. S'il s'agissait du mari séparé de sa femme coupable, le texte ne dirait pas : *celui qui abandonne* (καταλιμπάνων), mais *celui qui renvoie* (ἀπολύσας, comme dans l'Évangile, ou ἀποπέμψας, comme au canon 21). Les moines de Saint-Maur qui ont édité les œuvres de saint Basile (1) trouvent, en faveur de ce sens, un autre argument dans les termes qui désignent la femme : « Celui qui abandonne la femme qui lui est unie légitimement » (τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν). S'il s'agissait d'une femme adultère, elle ne serait pas appelée légitime, disent-ils, car saint Basile oblige le mari à s'en séparer, ce qui suppose qu'il ne la considère plus comme légitime après son péché. Nous verrons plus tard, en expliquant le canon 9, que cette affirmation est exagérée et manque de fondement. Il est évident, comme le font remarquer les Mauristes (2), que le mari coupable a l'obligation de reprendre sa femme innocente et de renvoyer sa complice avant de commencer sa peine. Et il doit s'estimer heureux; il est traité avec indulgence : il a commis un véritable adultère, et il n'est puni que comme les fornicateurs, dont le canon 59 fixe la peine à sept ans. (Il n'y a pas lieu d'insister sur une petite divergence de détail entre ces deux canons dans la distribution des degrés de la pénitence; c'est le chiffre global qui importe.)

Le canon 21 présente un cas analogue de condescendance vis-à-vis du mari coupable :

« Si un homme marié ne se contente pas de son mariage et tombe

(1) P. G., t. XXXII, col. 803, n. 29.

(2) PITRA, *loc. cit.*, p. 588 : « Εἰ ἀνὴρ γυναῖκα συνοικῶν, ἐπειδὴν μὴ ἀρκεσθεῖς τῇ γάμῳ, εἰς πορνείαν ἐκπέσῃ, πόρνον κρίνομεν τὸν τοιοῦτον καὶ πλείον αὐτὸν παρατείνομεν ἐν τοῖς ἐπιτημίαις, οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα τῇ τῆς μοιχείας αὐτὸν ὑπαγαγεῖν ἐγκλήματι. ἐὰν εἰς ἐλευθέραν γάμου ἢ ἀμαρτία γένηται· διότι ἡ μοιχαλὶς μὲν, μαινομένη, φησὶ, μαινήσεται, καὶ οὐκ ἀναστρέφει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς· καὶ ὁ κατέχων μοιχαλίδά ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ὁ μέντοι πορνεύσας οὐκ ἀποκλεισθήσεται τῆς πρὸς γυναῖκα αὐτοῦ συνοικήσεως, ὥστε ἡ μὲν γυνὴ ἐπαυιόντα ἀπὸ πορνείας τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται· ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μαινοθεῖσαν τῶν οἴκων αὐτοῦ ἀποπέμψει. Καὶ τούτων ὁ λόγος οὐ ῥάδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε. »

dans l'inconduite, nous le condamnons comme fornicateur et nous lui imposons de plus longues peines (qu'au simple fornicateur); nous n'avons cependant pas de canon pour le soumettre (à la peine) du crime d'adultère, si c'est avec une femme non mariée qu'il a péché. L'Écriture dit bien, en effet, de l'adultère : « Elle sera impure et ne reviendra pas vers son mari. » (*Jer.* III, 1), et encore : « Garder une adultère est d'un fou et d'un impie. » (*Prov.* XVIII, 22); par contre, elle n'interdit pas au mari fornicateur de vivre avec sa femme. Ainsi, la femme devra recevoir son mari après son péché, et le mari chassera sa femme de chez lui si elle a été souillée. Bien que la raison n'en soit pas facile à donner, telle est la coutume qui a prévalu. » (1)

Le cas posé ici n'est pas tout à fait identique à celui du canon 77. Là, il était question du mari qui *quitte* sa femme sans raison, pour se remarier, et ici, du mari qui, sans se séparer de sa femme, vit dans l'inconduite avec une autre. D'un côté comme de l'autre, il y a adultère, d'après l'Évangile, et c'est la peine des fornicateurs qui est imposée. Sa peine est cependant plus longue que celle du fornicateur simple. Mais ce n'est pas seulement sur la *peine* que le mari infidèle jouit d'un traitement de faveur, en vertu de la coutume ou des décisions des Pères. Il est aussi avantagé au point de vue de la *séparation*. Le Christ autorise la séparation (simple) des époux dans le cas d'adultère (*Matth.* XIX, 9), mais il ne l'impose pas. Plus sévères que lui, certaines Eglises anciennes firent une obligation au mari innocent de renvoyer sa femme infidèle, tandis que la femme innocente pouvait et même devait garder son mari coupable.

Il y avait là une inégalité flagrante qui n'est ni selon la lettre, ni selon l'esprit de la loi évangélique, mais que les circonstances expliquent. Il faut y reconnaître, sans aucun doute, l'influence de la loi civile. Elle faisait au mari une situation si avantageuse que les Pères, chargés de faire observer les lois évangéliques, ont estimé prudent ou nécessaire de faire en sa faveur quelque exception, en certains cas déterminés. On s'explique de même que, pour le renvoi de la femme adultère par son mari, renvoi permis mais non imposé par Jésus-Christ, l'Eglise, craignant de heurter les préjugés tant des convertis que des païens eux-mêmes habitués à plus de rigueur sur ce point, ait maintenu un usage qui, de soi, n'est pas contraire à la parole du Christ. Je laisse aux historiens le soin d'ajouter à ce motif d'ordre juridique d'autres causes qui appelaient ces ménagements. Ils en trouve-

(1) PITRA, *loc. cit. Ibid.*

ront de nombreuses, en particulier, dans la situation très délicate que créa à l'Église, au IV^e siècle, l'entrée en masse dans son sein de païens à demi convertis, qui, pour avoir reçu le baptême, n'avaient pas perdu toutes leurs habitudes passées, et qu'il fallait ne pas décourager par des exigences au-dessus de leurs forces. Ce n'est que progressivement qu'on pouvait laisser tomber sur ces épaules délicates tout le poids de la croix du Christ. Si la femme coupable ne bénéficiait pas des mêmes adoucissements, c'est sans doute qu'elle était dans l'ensemble mieux disposée et plus soumise, ou plutôt parce que les mœurs de l'époque comprenaient mieux la gravité de sa faute et se prêtaient à l'application rigoureuse de la peine établie.

Il importe cependant de bien noter que l'indulgence de l'Église de Césarée, d'après les canons cités plus haut, ne porte que sur le *côté extérieur* de la discipline, pénitence ou séparation. Rien n'y prouve que saint Basile autorisait et reconnaissait comme valide le second mariage des époux séparés et, par conséquent, qu'il admettait la rupture complète du lien conjugal par la faute de l'un des conjoints. L'indulgence est toute d'ordre canonique et pénitentiel.

C'est d'après ces principes que doit être interprété le canon 9. Il ne contient rien de plus, ainsi que je vais essayer de le montrer.

*
* *

Canon 9. En voici le texte intégral. J'ai cru devoir, pour orienter le lecteur, ajouter la division en paragraphes et quelques mots entre parenthèses, dont la raison ou est évidente, ou sera donnée en son temps : (1)

« Le précepte du Seigneur — cela découle de sa nature même

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 582 : « Ἡ δὲ τοῦ κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἀνδρασι καὶ γυναιξίν ἀρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμου ἐξίστασθαι, παρεκτὸς λόγου πορνείας. Ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει· ἀλλὰ ἐπὶ μὲν τῶν γυναικῶν πολλὴν εὐρίσκομεν ἀκριβολογίαν, τοῦ μὲν ἀποστόλου λέγοντος, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη, ἐν σώμα ἔστι· τοῦ δὲ Ἰερουμίου ὅτι ἐὰν γένηται γυνὴ ἀνδρὶ ἐτέρῳ, οὐκ ἐπιστρέφει πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς, ἀλλὰ μαινομένη μαινήσεται. Καὶ πάλιν, Ὁ ἔχων μοιχαλίδα ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ἡ δὲ συνήθεια καὶ μοιχεύοντας αὐδρας καὶ ἐν πορνείαις ὄντας κατέχεσθαι ὑπὸ γυναικῶν προστασσεῖ ὥστε ἢ τῷ ἀφαιμένῳ ἀνδρὶ συνοικοῦσα, οὐκ οἶδα εἰ δύναται μοιχαλῆς χρηματίζειν· τὸ γὰρ ἐγκλημα ἐνταῦθα τῆς ἀπολύσεως τὸν ἄνδρα ἄπτεται, κατὰ ποίαν αἰτίαν ἀπέστη τοῦ γάμου· εἴτε γὰρ τυπτομένη μὴ φέρουσα τὰς πληγὰς, ὑπομένειν ἐχοῦν μᾶλλον ἢ διαζευχθῆναι τοῦ συνοικοῦντος· εἴτε τὴν εἰς τὰ χρήματα ζημίαν μὴ φέρουσα, οὐδὲ αὕτη ἢ πρόφασις ἀξιόλογος. Εἰ δὲ διὰ τὸ ἐν πορνείᾳ αὐτὴν ζῆν, οὐκ ἔχομεν τοῦτο ἐν τῇ συνήθει τῇ ἐκκλησιαστικῇ τὸ παρατήρημα, ἀλλὰ καὶ ἀπίστου ἀνδρὸς χωρίζεσθαι οὐ προσετάχθη γυνὴ, ἀλλὰ παραμένειν· διὰ τὸ ἀδύνατον τῆς ἐκθασσεως. Ἦ γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις; (α) ὥστε ἢ καταλιποῦσα, μοιχαλῆς, εἰ ἐπ' ἄλλον ἦλθεν ἄνδρα. Ὁ δὲ καταλειψθεὶς συγγνωστός ἐστι, καὶ ἢ συνοικοῦσα τῷ ποιούτῳ οὐ κατακρίνεται. Εἰ μὲντοι ὁ ἀνὴρ ἀποστὰς τῆς γυναικὸς, ἐπ' ἄλλον ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχός, διότι ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι, καὶ ἢ συνοικοῦσα αὐτῷ, μοιχαλῆς διότι ἄλλότριον ἄνδρα πρὸς ἑαυτὴν μετέστησεν. »

(κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς ἐννοίας), s'applique également aux hommes et aux femmes; il ne leur est pas permis de rompre le mariage, hors le cas d'adultère.

« Autre cependant est la coutume. Au sujet des femmes (adultères), nous avons des ordres précis; car l'Apôtre déclare: « Celui qui s'attache à la femme adultère est un seul corps avec elle. » (*I Cor.* vi, 16); et Jérémie: « Elle ne reviendra pas vers son mari, la femme qui aura eu commerce avec un autre, mais elle sera impure. » (*Jer.* iii, 1); et ailleurs (l'Écriture ajoute): « Garder une femme adultère est d'un fou et d'un insensé. » (*Prov.* xviii, 22.)

« Pour ce qui est, au contraire, des maris adultères, la coutume ordonne aux femmes de les garder, même s'ils persistent dans leur fornication; au point que si l'un d'eux est abandonné, je ne sais si l'on peut traiter d'adultère la femme qui ensuite s'unit à lui. Le coupable, en effet, ici, c'est la femme. Pour quel motif s'est-elle éloignée? Était-elle battue et ne pouvait-elle endurer les coups? Elle devait les supporter plutôt que de se séparer de son conjoint. Subissait-elle dans sa fortune des dommages qu'elle n'a pu tolérer? L'excuse est encore insuffisante. Même si cet homme s'adonnait à la fornication, nous n'avons pas, dans la coutume de l'Église, cette observance (παρατήρημα). L'infidélité même du mari païen n'est pas donnée comme motif de départ de la femme, qui a, au contraire, le devoir de rester, mais uniquement l'incertitude touchant le résultat: « Car, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? » (*I Cor.* vii, 17.) (a). Ainsi, la femme qui se retire est adultère si elle se remarie; le mari abandonné est excusable (s'il se remarie), et la femme qui vit avec lui n'est pas condamnée.

« Cependant, si le mari se sépare de sa femme et s'il en épouse une autre, il est lui-même adultère, car il fait commettre l'adultère à sa femme légitime; et celle qui vit avec lui est aussi adultère pour avoir attiré à elle le mari d'une autre. »

Une analyse de ce canon s'impose avant tout.

(a) *Mot à mot*: « La femme n'a pas reçu l'ordre de se séparer de son mari infidèle, mais celui de rester avec lui, à cause de l'incertitude du résultat. Car, sais-tu, femme, si tu sauveras ton mari? » La fin de la phrase ainsi traduite n'a pas de sens. Elle dit le contraire de ce que veut prouver saint Basile, ou elle donne au texte de l'Épître aux Corinthiens un sens opposé à celui que lui donne saint Paul. Sans recourir à l'expédient trop commode d'une erreur de copiste ou d'une ligne oubliée, on peut lui trouver un sens acceptable en mettant une séparation après παραμένειν, comme le fait Pitra, et en répétant, devant la seconde partie de la proposition, le verbe de la première: ἀλλὰ χωρίζεσθαι: προσειάχθη διὰ τὸ ἄδελον...

C'est le sens que j'ai adopté dans ma traduction. Du reste, cette phrase n'a qu'un rôle accessoire dans l'ensemble du canon.

On y remarque d'abord une sorte d'*introduction* que j'appellerai théologique, où est posée en principe, d'après l'Évangile, l'égalité de condition des époux au point de vue de la séparation. Après ce préambule commence le canon proprement dit, l'*exposé disciplinaire*. Il comprend trois parties :

1. Défense pour le mari de vivre avec sa femme adultère, mais obligation de la renvoyer, d'après l'Écriture ;

2. Obligation pour la femme de garder son mari adultère, même s'il est brutal, dissipateur ou débauché ; rien, dans l'Écriture ou la pratique de l'Église, n'autorise ce départ, si bien que la femme innocente qui se retirerait et se remarierait serait punie comme adultère, tandis que le mari coupable et abandonné qui se remarierait ne serait pas traité comme adultère pour cela ;

3. Défense au mari de se remarier, sous peine d'adultère, s'il se sépare de sa femme.

Certains auteurs, Palmieri (1), Souarn (2), entre autres, entendent la dernière phrase de tout mari qui se sépare de sa femme, innocente ou adultère. Ils y trouvent ainsi un argument facile en faveur du maintien absolu du lien conjugal et la réponse aux difficultés que les phrases précédentes ont soulevées. Cette explication paraît la vraie. Cependant, elle prête le flanc à des objections sérieuses qui lui enlèvent une partie de sa valeur. En effet, lorsqu'il s'agit d'une femme adultère, saint Basile ordonne au mari, au début du canon, de s'en séparer ; comment peut-il le lui reprocher à la fin du même canon, en l'accusant « de la rendre adultère », c'est-à-dire de l'exposer à pécher (ὁὐτως ποιεῖ αὐτήν μοιχευθῆναι). Αὐτήν désigne certainement la femme légitime, car ce mot est opposé à ἡ συνοικοῦσα αὐτῷ qui désigne sa complice. De plus, ces mots sont empruntés à saint Matthieu (v, 32), où ils se rapportent certainement à l'abandon de la femme innocente, puisque le sens de la proposition est restreint par παρεκτός λόγου πορνείας. On dit bien que, dans tout le canon 9, il est question d'adultère ; mais on répond : il est question d'adultère, soit du mari, soit de la femme, mais non pas partout d'adultère de la femme. Toute la deuxième partie, par exemple, est consacrée surtout à exposer ce que doit faire la femme innocente en cas d'adultère de son mari. Il peut en être de même de la troisième. Ces raisons n'enlèvent pas toute probabilité à l'interprétation large qui voit, dans la dernière phrase,

(1) PALMIERI, *De Matrim. christ.* Roma, 1897, p. 169.

(2) SOUARN, art. « Adultère », dans *Dict. theol. cath.*

la condamnation de tout nouveau mariage du mari. Elle paraît seule admissible, mais il faut le prouver. Le texte n'y suffit pas. A plus forte raison, ne suffit-il pas à résoudre les problèmes multiples que pose le canon.

*
* *

Notre premier soin doit être de déterminer la nature de la *coutume*, *συνήθεια*, au nom de laquelle parle saint Basile. Beaucoup d'auteurs ont cru qu'il suivait ici la loi civile. Les mauristes l'affirment (1); Pitra (2) l'accepte aussi, et d'autres après lui. A priori, cela n'est pas impossible. Mais il est évident qu'une telle assertion doit être démontrée et ne peut être admise à la légère. Les Épîtres canoniques ne sont pas un commentaire civil de lois impériales, mais un exposé de règles ecclésiastiques. Et si brusquement on prétend qu'elles quittent le terrain qui est le leur pour faire une incursion sur le territoire voisin, on a le devoir d'établir solidement ces manières de voir. Les orthodoxes, qui volontiers confondent loi civile et loi religieuse, sont portés à prêter aux Pères du iv^e siècle des habitudes qui sont d'un autre âge. Certains catholiques ont, dans le cas présent, admis que saint Basile abandonnait le point de vue ecclésiastique, parce que certains mots du canon leur paraissent mal sonnants. Mais, d'un côté comme de l'autre, ces raisons sont insuffisantes.

Je ne crois pas qu'on puisse prouver que saint Basile suit, ici, la loi civile. Tout indique, au contraire, qu'il s'agit bien d'une coutume de l'Église, ou, pour le moins, d'une Église particulière. — 1. Il n'existe pas, dans le canon, la moindre mention de la loi civile ni d'une autorité civile quelconque. Au contraire, la coutume est formellement appelée « ecclésiastique » (au milieu du canon). — 2. Les raisons par lesquelles elle est justifiée sont tirées non des lois ou Constitutions impériales, mais de l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, ou des Pères. — 3. Le contenu, malgré un certain nombre de points de contact, contient des divergences importantes, en particulier en ce qui concerne la femme, qui n'est jamais autorisée à se séparer, dans saint Basile, tandis que la loi civile, la Constitution de 331, par exemple, le lui reconnaît formellement. — 4. Dans la même lettre, le canon 4 établit la peine des trigames d'après une coutume qui est certainement ecclésiastique, l'autorité civile n'ayant jamais légiféré sur la question.

(1) P. G., t. XXXII, col. 674, n. 64.

(2) PITRA, *loc. cit.*, p. 614, n. 11.

Il n'est pas admissible que saint Basile désigne tour à tour par le même mot, sans le moindre avertissement, tantôt une coutume civile, tantôt une coutume ecclésiastique. C'est la même qui est désignée partout. Je ne prétends pas, d'ailleurs, qu'il n'y ait pas de rapports de ressemblance entre les deux. J'affirme seulement que saint Basile ne se réfère pas directement à l'autorité d'une loi civile, mais à celle d'un usage ecclésiastique, qui a pu subir et a subi l'influence de l'autre, nous avons vu tout à l'heure de quelle manière et jusqu'à quel point.

Sur quoi porte cette coutume? Aucun doute possible sur ce point : elle détermine les règles à suivre au sujet de la séparation des époux en cas d'infidélité de l'un d'eux : obligation pour le mari innocent de renvoyer sa femme adultère; défense à la femme innocente de renvoyer son mari adultère. C'est exactement la doctrine que nous avons vue exposée dans le canon 21. Cependant les termes dont se sert ici saint Basile posent un problème très grave, celui de l'indissolubilité du lien conjugal. Ils semblent supposer que la séparation en question est totale, complète et autorise un nouveau mariage de l'un des conjoints. Deux phrases surtout sont à étudier de près.

Après avoir défendu à la femme de se séparer de son mari, même coupable, il ajoute : « De sorte que, si un mari est abandonné, *je ne sais* si l'on peut traiter d'adultère la femme qui vit avec lui » ; et plus bas : « de sorte que celle qui se retire est adultère si elle se remarie ; mais celui qui a été abandonné est excusable (συγγνωστός), et la femme qui vit avec lui n'est pas condamnée (οὐ κατακρίνεται) ».

Je me contente de signaler, sans y insister, que ces deux propositions ne sont pas mises directement en rapport avec la coutume, mais qu'elles en sont séparées par un ὅστε, annonçant une déduction, une sorte de conclusion personnelle. On aura remarqué aussi que, à la différence de ce qui précède, l'affirmation est ici hésitante. La première phrase est précédée d'un « je ne sais » qui rejailit aussi sur la deuxième et leur enlève une certaine partie de leur poids. Mais oublions pour le moment ces détails, et ne retenons que la deuxième phrase, qui est formelle et explicite. Que dit-elle exactement?

A première vue, il semble qu'elle n'a qu'un seul sens, celui-ci : « Le mari abandonné est libre de se remarier, et sa nouvelle compagne n'est pas adultère, mais légitime. »

Cependant, si l'on veut bien y regarder de près, on verra qu'un deuxième sens est possible, celui-ci : ce mari ne peut pas être puni comme adultère; la femme non plus ne peut pas l'être (parce qu'il n'y a pas de canons qui les atteignent dans ce cas).

Et non seulement ce second sens est possible, mais il est le vrai, le seul que l'on puisse avec certitude tirer du texte de saint Basile, le seul acceptable dans le cas présent. Voici un certain nombre de raisons qui l'insinuent ou qui le prouvent :

1. Les *termes*, pris dans leur rigueur, ne disent pas ce qu'en extrait la première traduction ; ils insinuent au contraire fortement la seconde. Excusable, *συγγνωστός*, signifie digne d'indulgence et s'emploie non d'une bonne action ni même d'une action entièrement libre et indifférente, mais d'une action mauvaise en soi et défendue ; on dit qu'une faute est excusable, qu'un crime est excusable ; mais ce qui est permis n'a pas besoin d'excuse. Du reste, saint Basile marque bien sa pensée quand, cherchant un synonyme à excusable, il ne dit pas de la femme : elle est libre ; elle est autorisée, mais : elle n'est pas condamnée. Les termes donc, pris en eux-mêmes, supposent l'interdiction du second mariage plutôt que la liberté.

2. L'*objet propre*, premier et immédiat des Lettres canoniques, est de déterminer les peines dues à certains péchés et les cas pratiques dans lesquels elles sont infligeables. Ce ne sont ni des cas de conscience de morale ni des réponses théologiques. Elles ne s'occupent pas de toutes les fautes, ni même des plus graves en soi, mais de certaines jugées spécialement dignes de châtement. On ne peut donc rien fonder sur leur silence. Quant à ce qu'elles expriment, il faut l'interpréter d'abord dans un sens pénal, et l'on n'en peut sortir que si l'auteur y indique, au moins indirectement, son intention de généraliser la question.

3. La *partie du canon* qui nous intéresse est spécialement canonique, et en particulier la *phrase* que nous étudions : la femme est déclarée adultère si elle se remarie ; le mari ne l'est pas dans le même cas. Il est inadmissible que saint Basile parle ici du point de vue moral ou théologique, puisqu'il vient de déclarer que, d'après l'Évangile, les époux sont égaux ; la différence ne peut exister qu'au point de vue canonique, c'est-à-dire pénal ; c'est de la peine qu'il *excuse* le second mariage. D'ailleurs, comment la femme qui se retire peut-elle être adultère en se remarquant sans que la réciproque soit vraie ? L'adultère suppose des liens, et des liens mutuels. Si la femme est liée, son conjoint l'est également. Comment peut-il être excusé de se remarier ? L'excuse ne porte pas sur le second mariage lui-même, mais sur la peine qu'il mérite.

4. Le canon 46 (1) fournit, en faveur du second sens, un argument qui paraît décisif. Il est ainsi conçu : « Celle qui a épousé, par igno-

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 594.

rance, un homme, qui a été abandonné pour un temps par sa femme légitime, et qui a été ensuite renvoyée à cause du retour de celle-ci *a bien commis une fornication*, mais sans le savoir. On ne lui interdira donc pas de se remarier. Elle fera mieux cependant de s'en abstenir. » Nous trouvons ici exactement le cas qui nous intéresse : un mari abandonné par sa femme. Celle qui s'unit ensuite à lui est déclarée coupable de fornication, bien qu'elle soit excusée, par son ignorance, de toute faute formelle. Son complice l'est donc également et sans excuse, sauf l'excuse de la peine d'adultère, en vertu de la coutume. On peut, il est vrai, objecter que le mari est ici abandonné *ad tempus* et que le cas est différent ; mais cette circonstance n'en modifie pas la substance. Le retour de la femme a montré que son départ était passager, mais ce n'est pas ce retour qui a rendu irrégulière la situation du nouveau mariage. Le péché existait parce que le lien persistait. Le mari n'était donc pas délié par le départ de sa femme.

5. C'est admettre une *contradiction* formelle chez saint Basile que d'accepter le premier sens. Saint Basile n'était pas exempt d'erreur : il aurait pu se tromper sur un point particulier, ainsi que cela est arrivé de fait à plusieurs Pères. Mais il est plus difficile d'accepter qu'il se soit contredit expressément sur un point de l'importance de celui-ci, et l'on ne doit s'y résoudre que devant l'évidence, sur des textes d'une clarté telle que le doute soit impossible. Nous avons vu plus haut sa pensée précise et nette sur le second mariage en cas de séparation. Cela nous oblige à choisir ici, entre deux sens acceptables, celui qui est conforme à cette pensée, c'est-à-dire le deuxième.

6. Enfin, cette interprétation est *confirmée* par la comparaison avec ce qui se faisait en Occident, à la même époque, au sujet d'un cas à peine différent que nous allons aborder dans un instant. Nous y voyons le concile d'Elvire, vers l'an 300, dans son canon 9 (1), défendre strictement à la femme de se remarier sous peine d'excommunication. Par contre, quelques années plus tard, en 314, le concile d'Arles, appelé à statuer sur la conduite des fidèles jeunes qui, du vivant de leur compagne adultère dont ils sont séparés, contractent une seconde union, n'ose les frapper d'excommunication ; il déclare ce mariage interdit, mais, sans fixer de peine, il demande seulement que, « autant qu'il est possible, on leur conseille de s'en abstenir » (canon 10) (2).

(1) HÉFÈLE-LECLERCQ, t. I, p. 227.

(2) *Ibid.*, p. 287.

Et nous voilà, comme tout naturellement, ramenés au « je ne sais » (οὐκ οἶδα), par lequel saint Basile aborde, dans notre texte, la question du second mariage. Il signifie sans doute : je ne connais pas de canons qui s'appliquent à ce cas. Mais il rappelle plus encore, par l'indécision qu'il trahit, la compatissante condescendance des Pères du concile d'Arles.

De toutes ces raisons, je conclus que, sans approuver le second mariage du mari abandonné, saint Basile se montre indulgent pour lui, et, en vertu d'un usage établi dans son Église, suspend l'application des canons pénitentiels qui les frappent d'adultère. Est-ce à dire qu'il le dispense de toute peine canonique, et qu'il le reçoive à la communion de l'Église dès qu'il a renvoyé sa complice? Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une telle concession, il n'est pas prouvé qu'elle ait existé de fait. On ne peut s'appuyer pour l'établir sur le canon 35, qui ne s'applique pas à ce cas. Il dit bien : « Dans le cas du mari abandonné par sa femme, il faut considérer la cause de cet abandon; s'il est avéré qu'elle était partie sans raison, le mari est excusable; elle, au contraire, doit être punie. L'excuse donne au mari le droit de communier à l'église. (1) » Il ne peut être question ici de la séparation suivie d'un nouveau mariage : le canon 46, cité plus haut, qui accuse la femme de fornication dans ce cas, s'y oppose absolument. D'ailleurs, le mari abandonné qui contracte une nouvelle union serait au moins soumis à la peine des digames. Puisqu'il est reçu immédiatement à la communion de l'Église, il ne s'agit ici que de séparation simple des époux. Rien ne s'oppose donc à ce que, dans le cas du canon 9, le mari abandonné et excusé d'adultère soit cependant frappé des peines imposées au fornicateur.

*
* *

Il faut rapprocher du cas que nous venons d'étudier, *celui du mari innocent séparé de sa femme coupable*, et conclure que lui aussi était exempt de la peine canonique des adultères s'il se remariait. Si le mari coupable, abandonné par sa femme, en était exempt, on ne pouvait se montrer plus sévère pour un innocent justement séparé de sa compagne. L'obligation qui était faite à ce dernier de la renvoyer militait encore en sa faveur. Comme il arrive souvent, cette sévérité excessive sur un point de discipline devait trouver son contrepoids

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 592 : « Ἐπὶ δὲ τοῦ καταλειθέντος ἀνδρὸς ὑπὸ τῆς γυναικὸς, τὴν αἰτιάν γὰρ σκοπεῖν τῆς ἐγκαταλείψεως. Κὰν φανῆ ἀλόγως ἀναχωρήσασα, ὁ μὲν συγγνώμης ἐστὶν ἄξιος, ἡ δὲ ἐπιτιμίῳ· ἢ δὲ συγγνώμη τοῦτω πρὸς τὸ κοινωνεῖν τῇ ἐκκλησίᾳ δοθήσεται. »

dans l'adoucissement d'un autre. En condamnant le mari innocent à se séparer de sa femme, on se mettait presque dans l'obligation morale de lui imposer une pénitence moindre s'il succombait à la tentation d'en prendre une autre, surtout s'il était jeune.

Peut-on aller plus loin et affirmer que saint Basile autorise le mari divorcé pour cause d'adultère à contracter un nouveau mariage légitime? Rien ne le prouve. Ceux qui l'ont prétendu, les canonistes orthodoxes du moyen âge, et, parmi les catholiques, les éditeurs des œuvres de saint Basile (1) suivis par quelques auteurs modernes, n'ont apporté en faveur de leur dire que des présomptions vagues alors qu'on est en droit d'attendre, pour une assertion de cette importance, des preuves solidement établies. Que nous dit-on?

1. De ce que la *loi romaine* considérait le mariage comme annulé par l'adultère de la femme, et de ce que saint Basile la suit dans le cas en imposant la séparation au mari innocent, on conclut qu'il pense de même. Mais je nie que saint Basile suive la loi civile; il suit la coutume, ce qui est différent, même si elle est influencée par la loi. Les textes qu'il allègue sont empruntés non aux jurisconsultes, mais à l'Écriture.

2. Ces *textes scripturaires* eux-mêmes ne prouvent pas que saint Basile tienne le premier mariage pour annulé, mais seulement qu'il fait au mari innocent un devoir de renvoyer sa femme coupable. (Je n'examinerai pas ici la force démonstrative des textes cités; elle est pour le moins douteuse. Je les prends comme simples témoins de la pensée de saint Basile.)

3. Mais *pourquoi impose-t-il* cette obligation, sinon parce que, pour lui, le mariage est nul? Il l'accepte, dit-il, parce que c'est la coutume. Soit. Mais pourquoi accepte-t-il cette coutume sinon parce que, pour lui, il n'y a plus de vrai lien entre les deux anciens époux?

Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait que l'annulation du mariage fût la *seule* raison qui ait pu incliner saint Basile à admettre l'obligation de renvoyer la femme adultère. Mais cela est faux. Il en est d'autres et d'aussi fortes. Je viens d'en exposer quelques-unes; elles ne sont pas les seules; on peut en trouver encore. Tant qu'on n'a pas établi qu'elles sont toutes insuffisantes et que seule la dissolution complète du premier mariage a pu justifier la décision de saint Basile, on n'a rien prouvé.

4. Enfin, on *a comparé* le cas actuel à celui qui a été étudié précé-

(1) *P. G.*, t. XXXII, col. 803, n. 29.

demment du mari abandonné par sa femme. Là, dit-on, saint Basile autorise le second mariage; à plus forte raison doit-il l'admettre ici. J'ai établi plus haut ce qu'il faut en penser. Je nie qu'il l'autorise, du moins, on ne peut le prouver; il ne le punit pas comme adultère, ce qui est différent. Il agit de même pour le mari qui a renvoyé sa femme adultère; on ne peut rien prouver de plus.

Ainsi, un fait reste acquis et certain : on ne peut affirmer que saint Basile, dans ses Lettres canoniques, permette au mari divorcé de contracter un second mariage, licite et légitime devant l'Église, du vivant de sa femme. Ils s'abstient seulement de le punir comme il le mérite dans certains cas, ce qui ne constitue pas une approbation implicite, mais est une simple tolérance.

Concède-t-il à la femme ce qu'il refuse au mari? C'est la dernière question qui nous reste à étudier.

*
* *

On pourrait répondre à priori que la femme, dont l'infidélité est traitée par saint Basile dans toute sa rigueur, ne sera évidemment pas plus favorisée que son mari, qui bénéficie parfois d'une grande indulgence, et si le second mariage est refusé au mari divorcé du vivant de sa femme, à plus forte raison le sera-t-il à la femme divorcée du vivant de son mari. Il vaut la peine cependant d'entrer dans le détail des décisions prises à son sujet.

Supposons d'abord la femme *innocente*. La question du second mariage se pose pour elle dans deux cas : 1^o elle est séparée de son mari, parce que celui-ci entretenait des relations coupables, ou pour une autre raison sérieuse et qu'elle l'a abandonné; elle ne peut se remarier sans commettre un adultère (can. 9), à plus forte raison en serait-il de même si elle s'était retirée sans motif; 2^o elle est séparée de son mari parce que *celui-ci l'a abandonnée* : elle ne peut pas se remarier non plus. Le cas est posé et résolu par le canon 48, ainsi conçu : « La femme abandonnée par son mari doit, à mon avis, rester dans la continence. Le Seigneur a dit en effet : *Celui qui abandonne sa femme, hors le cas d'adultère, la rend adultère (Matth., v, 32)*; s'il l'appelle adultère, c'est qu'il exclut son union avec un autre homme. Comment serait-il coupable de causer l'adultère si la femme ne l'est pas (en se remarquant), quand le Seigneur l'appelle adultère si elle s'unit à un autre? » (1)

(1) PITRA, *loc. cit.*, p. 594 : « Ἡ δὲ ἐγκαταλειφθεῖσα παρὰ τοῦ ἀνδρός, κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην, μένειν ὀφείλει. Εἰ γὰρ ὁ Κύριος εἶπεν ὅτι Ἐάν τις καταλίπη γυναῖκα ἐκτὸς λόγου πορνείας

Voilà une exégèse très fine et irréprochable. Mais à qui ce canon interdit-il de se remarier? Palmieri pense qu'il s'agit de la femme adultère renvoyée. Je ne crois pas qu'on puisse le prouver. Tout indique plutôt le contraire : 1° le *choix du texte évangélique*; si saint Basile avait eu en vue la femme renvoyée, il aurait dû alléguer le passage suivant, *qui dimissam duxerit*, qui n'est pas restreint comme l'est celui qu'il cite par *excepta fornicationis causa*; 2° Tout le *raisonnement* porte sur la culpabilité du mari qui n'existe pas dans le renvoi de l'adultère; 3° enfin le *canon 9*, dans la partie qui traite de la femme adultère, parle sur un autre ton que celui-ci : là-bas, saint Basile trouve dans l'Écriture des ordres précis et fermes; ici, il n'en déduit la doctrine que par un raisonnement et il la propose comme son avis.

Il n'est donc pas prouvé ni probable que le canon 48 règle la conduite de l'adultère, et une argumentation qui supposerait ce sens manquerait de solidité. On n'en peut tirer avec certitude que la défense faite à la femme innocente et abandonnée par son mari de contracter une nouvelle union.

Il reste le cas de la *femme adultère*. Elle peut être renvoyée, d'après l'Évangile; elle doit l'être, d'après la coutume que suit saint Basile. Peut-elle, une fois séparée, contracter une nouvelle union légitime et reconnue comme telle par l'Église? Poser la question en ces termes (et c'est ainsi qu'elle se pose), c'est la résoudre. On ne peut douter un instant qu'il ne refuse à la femme coupable ce qu'il refuse à l'innocente. Les textes cités au canon 9 le prouvent assez : « Celui qui s'attache à la femme adultère est un seul corps avec elle », c'est-à-dire est adultère comme elle. Sans doute, cette affirmation vise spécialement le mari, que saint Basile est préoccupé d'obliger à se séparer de sa compagne infidèle, mais elle est vraie à plus forte raison des autres; si la femme est impure pour son mari, comment ne le serait-elle pas pour des étrangers? On dit, il est vrai, que l'auteur du canon suppose le mariage rompu par l'adultère. Mais j'ai dit plus haut que rien ne le prouve. Et d'ailleurs, faute d'autre raison, l'influence de la loi civile aurait pu se faire sentir ici comme en d'autres points. Nous avons vu que l'adultère répudiée ne pouvait plus contracter de mariage légitime. Comment admettre qu'une Église ait été plus condescendante sur ce point? Il est donc certain que la femme adultère

ποιεῖ αὐτὴν μοιχεύσθαι ἐκ τοῦ μοιχαλίδι αὐτὴν ὀνομάσαι ἀπέκλεισον αὐτὴν τῆς πρὸς ἕτερον κοινωνίας. Πῶς γὰρ δύναται ὁ μὲν ἀνὴρ ὑπεύθυνος εἶναι, ὡς μοιχείας αἰτίας, ἢ δὲ γυνὴ ἀνέγκλητος εἶναι, ἢ μοιχαλὴς παρὰ τοῦ Κυρίου διὰ τῆς πρὸς ἕτερον ἄνδρα κοινωνίαν προσὰ γορευθεῖσα. »

renvoyée ne pouvait contracter une nouvelle union sans commettre un nouvel adultère.

CONCLUSION

Notre enquête sur le divorce dans saint Basile est achevée. Sans doute, la pensée du Saint reste, par bien des côtés, très obscure pour nous. Mais au point de vue spécial qui nous occupe, savoir si saint Basile acceptait une séparation telle qu'elle autorisât les époux à contracter un nouveau mariage légitime, les points suivants restent acquis :

1^o La *doctrine* de l'évêque de Césarée est très nette dans les *Moralia* : le mariage est formellement défendu à l'un et l'autre des époux séparés.

2^o La *pratique*, d'après les Lettres canoniques, est moins ferme : tandis que le mariage de la femme divorcée est toujours puni comme adultère, celui du mari ne l'est pas dans certains cas, mais rien ne prouve qu'il est autorisé et reconnu comme valide.

Ce n'est donc pas dans les canons pénitentiels qu'il faut chercher l'expression pleine de la pensée de saint Basile, mais dans la petite phrase des *Moralia* : « Il n'est pas permis au mari qui a renvoyé sa femme d'en épouser une autre, ni à la femme qui a été répudiée par son mari de s'unir à un autre. »

F. CAYRÉ.

Rome, 1920.