

NOTE TO USERS

Page(s) not included in the original manuscript and are unavailable from the author or university. The manuscript was scanned as received.

180

This reproduction is the best copy available.

UMI[®]



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES



FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES

Youhanna Salamah

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

Ph.D. (droit canonique)

GRADE / DEGREE

Faculté de droit canonique

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

Séparation et divorce selon l'enseignement de *Bar Hebraeus* et l'implication œcuménique

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Roland Jacques

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Pierre Bellemare

John Faris

Francis Morrissey

Lynda Robitaille

Gary W. Slater

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES ET POSTDOCTORALES /
DEAN OF THE FACULTY OF GRADUATE AND POSTDOCTORAL STUDIES

**SÉPARATION ET DIVORCE SELON L'ENSEIGNEMENT DE
BAR HEBRAEUS ET L'IMPLICATION ŒCUMÉNIQUE**

par
Youhanna SALAMAH

Thèse présentée à la Faculté de droit canonique
de l'Université Saint-Paul, Ottawa, Canada,
en vue de l'obtention du grade de
docteur en droit canonique

Ottawa, Canada
Université Saint-Paul
2005



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-15040-5

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-15040-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

RÉSUMÉ

La présente étude sur les législations et canons en matière de divorce rédigés ou commentés par Bar Hebraeus se propose de montrer combien il est difficile et délicat de les appliquer à des décisions concrètes.

Le mariage est une institution naturelle, fondée sur la dualité sexuelle de l'espèce humaine : l'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre et invités à s'unir et former une communauté, pour toute la vie. Par nature, le mariage présente les propriétés essentielles d'unité et d'indissolubilité.

En tenant compte de l'expérience humaine et des réalités sociales, l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche a légiféré sur les motifs légitimes de séparation et de divorce. Pour elle, le divorce proprement dit, ou divorce pénal, ne peut être envisagé que comme une mesure exceptionnelle, une solution extrême à de graves problèmes d'infidélité conjugale. Elle propose ainsi la dissolution du lien matrimonial, ou divorce remède, tout en reconnaissant le rôle de l'économie dans les décisions finales relatives aux cas particuliers.

Selon son enseignement et celui de Bar Hebraeus, le mariage conclu et consommé ne peut être dissous que pour les motifs déterminés par la loi et le divorce est considéré comme un mal inévitable et une affaire très sérieuse. Je crois, et j'affirme, qu'aucune autorité humaine ne peut dissoudre le lien matrimonial et que, si un tribunal ecclésiastique peut accorder un divorce, lorsque l'exigent les intérêts supérieurs des fidèles, c'est seulement par un don gracieux de Dieu lui-même.

Le droit reconnaît la nécessité du divorce et de la séparation pour protéger l'institution familiale des atteintes du péché. Il incombe aux pasteurs de prendre le relais du droit dans le domaine spirituel et de recourir à des moyens de correction pacifique pour tenter de contribuer à reconstruire la relation conjugale.

J'espère avoir démontré que l'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche en matière de divorce repose sur des fondements bibliques et patristiques et que sa pratique s'inspire de motifs constitutifs déterminés par sa législation ecclésiastique. Pour elle, le divorce constitue soit une solution pénale, soit une solution thérapeutique et seul un tribunal ecclésiastique a compétence pour établir la réalité des motifs invoqués.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	I
BIBLIOGRAPHIE	IX
SIGLES DES ABRÉVIATIONS	XXIV
INTRODUCTION GÉNÉRALE	1

CHAPITRE I

LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE BAR HEBRAEUS

Introduction	10
--------------------	----

1.1. LA VIE DE BAR HEBRAEUS

1.1. La vie de Bar Hebraeus	12
1.1.1. Bar Hebraeus le pastore	17
1.1.2. Bar Hebraeus, auteur et enseignant	26

1.2. LA RECEPTION DE BAR HEBRAEUS PAR LES ÉGLISES
ORIENTALES ET CELLES DE TRADITION SYRIAQUE

1.2.1. L'aspect canonique	29
---------------------------------	----

1.3. LE TEXTE DE BAR HEBRAEUS SUR LA SÉPARATION
ET LE DIVORCE

1.3.1. L'introduction technique sur l'émission du texte Syriaque	32
1.3.2. Le texte Syriaque, section V, chapitre VIII de l'œuvre Houdoyo	35

II

1.3.3. Introduction technique sur les traditions existantes arabe et latine ...	41
1.3.4. La séparation et le divorce chez Bar Hebraeus et la traduction du texte du chapitre VIII, section V de livre Houdoyo	44
1.3.4.1. Quelques questions sur le don nuptial	44
1.3.4.2. Les fiançailles	45
1.3.4.3. L'adultère	46
1.3.4.4. L'adultère de la femme	47
1.3.4.5. La jalousie de l'homme	48
1.3.4.6. La Magie	49
1.3.4.7. Les motifs des apostasie et la profession religieuse	50
1.3.4.8. Le motif d'esclavage	51
1.3.4.9. Les motifs de maladie	51
1.3.4.10. Le divorce	54
La conclusion	58

CHAPITRE II

LES SOURCES DE BAR HEBRAEUS

LES SOURCES CHRÉTIENNES

Introduction	59
--------------------	----

2.1. LES SOURCES BIBLIQUE

2.1.1. Les termes techniques	65
2.1.2. Les sources de l'Ancien Testament	68
2.1.2.1. Les motifs des répudiations (Deu. 24 :1-4)	69
2.1.2.2. L'influence de l'Ancien Testament chez Bar Hebraeus	73
2.1.3. Les sources du Nouveaux Testament	80

III

2.1.3.1. Les incisives Matthéennes 19 : 9 «L'adultère»	81
2.1.3.2. L'influence du Nouveaux Testament chez Bar Hebraeus	85

2.2. LES SOURCES PATRISTIQUES

2.2.1. Notion	93
2.2.1.1. La Tradition Orale et la Tradition Écrite	93
2.2.1.2. La Tradition Divines, Apostoliques et Ecclésiastiques	95
2.2.2. Les sources patristiques en particulier	96
2.2.2.1. La Didaché et Bar Hebraeus	99
2.2.2.2. La Didascalie et Bar Hebraeus	100
2.2.2.3. Saint Basile et Bar Hebraeus	100
2.2.2.4. Saint Jean Chrysostome et Bar Hebraeus	105
2.2.2.5. Saint Timothée d'Alexandrie et Bar Hebraeus	108
2.2.2.6. Saint Cyrille d'Alexandrie et Bar Hebraeus	109
2.2.2.7. Les Canons Syro-Romanos et Bar Hebraeus	112

2.3. LES AUTEURS SYRIAQUES

2.3.1. Théophile d'Antioche et Bar Hebraeus	116
2.3.2. Saint Rabboula d'Édesse	118
2.3.3. Le Patriarche Youhanna III	119
2.3.4. Abou Nasr Yahya Ibn Jarir al-Takriti	121
2.3.5. Mor Diyonosios Bar Salibi	124

2.4. LES SAINTS CONCILES

2.4.1. Concile d'Ancyre	127
2.4.2. Concile de Néocésarée	129

IV

2.4.3. Le Synode de Kafr Nappo	132
2.4.4. Le Synode de Beit Battin	133
La conclusion	135

CHAPITRE III

LES AUTRES SOURCES DU BAR HEBRAEUS

3.1 LES SOURCES DE LA MÉSOPOTAMIE

Introduction	138
3.1.1. Le code de la loi de Hammourabi	140
3.1.1.1. Le droit de la famille chez Hammourabi	142
3.1.1.2. Le divorce selon la Loi de Hammourabi	145
3.1.1.3. Bar Hebraeus et la législation de Hammourabi	148
3.1.2. Les Législations Assyriennes	152
3.1.2.1. Le Statut Personnel	153
3.1.2.2. Le divorce dans la législation assyrienne	155
3.1.2.3. L'influence de la Assyrienne chez Bar Hebraeus	157

3.2. LES SOURCES ISLAMIQUES

3.2. Les sources islamiques	159
3.2.1. Les École juridique islamiques	162
3.2.2. Le mariage et le divorce dans l'Islam	164
3.2.3. L'influence de la législation musulmane chez Bar Hebraeus	172
La conclusion	179

CHAPITRE IV

L'ENSEIGNEMENT ET LA JURISPRUDENCE DE BAR HEBRAEUS SUR LA SÉPARATION ET LE DIVORCE

Introduction	181
--------------------	-----

4.1. TABLEAU HISTORIQUE SUR LA SÉPARATION ET LE DIVORCE SELON BAR HEBRAEUS

4.1.1. L'Époque Apostolique	183
4.1.2. L'Époque des pères Ecclésiastiques	187
4.1.3. La jurisprudence chez Bar Hebraeus	189

4.2 LA CONCEPTION DU MARIAGE CHEZ BAR HEBRAEUS ET SELON LA TRADITION SYRIAQUE CONTEMPORAINE

4.2.1. Le consentement matrimonial	195
4.2.2. Les Conditions du mariage	198
4.2.3. Les propriétés essentielles du mariage	199
4.2.3.1. L'unité du mariage	199
4.2.3.2. L'Indissolubilité du mariage	201
4.2.4. Les fins du mariage	203
4.2.5. Les empêchements du mariage	204
4.2.5.1. Les empêchements dirimants en général	205
1. Les vœux publics	206
2. L'empêchement de disparité du culte	207
4.2.5.2. Les empêchements dirimants en particulier	207
1. La consanguinité	207

2. Le parent de lait	208
3. La parenté de Baptême	209
4. La parenté de mariage	209
5. L'affinité	209
6. L'empêchement de l'âge	210
7. L'empêchement d'honnêteté publique	211
8. L'empêchement d'un lien matrimonial antérieur	212
4.3. LA CONCEPTION DU MARIAGE SELON L'ENSEIGNEMENT CONTEMPORAIN DE L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE D'ANTIOCHE	
4.3.1. Le Statut Personnel de l'Église Syriac Orthodoxe 1980	214
4.3.2. Les fiançailles (Art. 3)	215
4.3.3. Le consentement matrimonial (Art. 18-20)	218
4.4. LA CONCEPTION DE LA SÉPARATION ET LE DIVORCE SELON LA LÉGISLATION DE BAR HEBRAEUS	
4.4.1. La distinction entre la nullité, la séparation et le divorce	223
4.4.2. Les causes de la séparation et de divorce chez Bar Hebraeus	228
4.4.2.1. L'adultère	228
4.4.2.2. Les actes magiques	230
4.4.2.3. L'apostasie	231
4.4.2.4. Le vœu public de la chasteté	233
4.4.2.5. L'esclavage	235
4.4.2.6. Les maladies inguérissables	236
A. Les maladies qui ont touché l'homme	237
B. Les maladies qui ont touché la femme	240
4.4.3. La Sacramentalité de second mariage	242

La conclusion	247
---------------------	-----

CHAPITRE V

L'IMPLICATION ŒCUMÉNIQUE DE L'ENSEIGNEMENT DU BAR HEBRAEUS

Introduction (la conception de l'économie)	249
--	-----

5.1. LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE DANS L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE

5.1. Le mouvement œcuménique dans l'Église syriaque orthodoxe	254
5.1.1. Le Concile de Vatican II	256
5.1.2. La déclaration œcuménique entre leurs Saintetés le Pape Paul VI et le Patriarche Ignatius Ya'qoub III en l'an 1971	258
5.1.3. La déclaration œcuménique entre leurs Saintetés le Pape Jean-Paul II et le Patriarche Ignatius Zakka I en l'an 1984	259
5.1.4 La déclaration œcuménique entre les Patriarches Ignatius Zakka I et Ignatius IV de l'Église Orthodoxe d'Antioche en l'an 1991	264
5.1.5. L'organisation de Pro-Orienté et l'Église Syriaque Orthodoxe	266

5.2 LA CONCEPTION DE LA SÉPARATION ET DE DIVORCE SELON L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE TEMPORAIRE

5.2.1. Les causes de la séparation	268
5.2.1.1. Si un des deux conjoint a tenté de violer d'autre conjoint	268
5.2.1.2. L'adultère de l'homme dans la maison matrimonial	269
5.2.1.3. La tentation de l'homme contre la chasteté de sa femme	271
5.2.1.4. L'accouplement contre la nature	274
5.2.2. Les causes de divorce	276

VIII

5.2.2.1. Si la séparation est duré trois ans	277
5.2.2.2. La déperdition de la virginité	277
5.2.2.3. L'adultère volontaire de la femme	278
5.2.2.4. L'indocilité de la femme	281
5.2.2.5. La dispersion volontaire de sperme de l'homme	284
5.2.2.6. L'apostasie	285
5.2.2.7. La maladie mentale	286

5.3. LA SÉPARATION ET LE DIVORCE SELON L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE ROMAIN CATHOLIQUE

5.3.1. La nullité du mariage	289
5.3.2. La dissolution de lien matrimonial	295
5.3.3. La séparation avec maintien du lien	305

5.4. L'IMPLICATION ŒCUMÉNIQUE

5.4.1. La justification des causes de divorce	311
A. L'aspect politique	312
B. L'aspect socio-canonique	314
C. L'aspect religieux	316
5.4.2. Une commune perspective	317

La conclusion	319
---------------------	-----

LA CONCLUSION GÉNÉRAL	320
Appendice I	329
Appendice II	332

BIBLIOGRAPHIE

I. SOURCES

A. ÉDITION DES ŒUVRES DE BAR HEBRAEUS

[BAR HEBRAEUS] *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum : quod e codice Musei britannici descriptum conjuncta opera ediderunt* J.B. ABBELOOS et Th.J. LAMY, texte syriaque et trad. latine, 3 vol., Louvain, C. Peters, 1872-1877.

BAR HEBRAEUS, *Commentary on the Gospel from the Horreum Mysteriorum*, texte syriaque et trad. anglaise, ed. W. EARDLEY et W. CARR, Londres, New York, Society for Promoting Christian Knowledge, 1925.

[BAR HEBRAEUS] *Bar Hebraeus's Book of the Dove, Together with some Chapters from his Ethikon*, trad. et notes de A.J. WENSINCK, Leiden, E.J. Brill, 1919.

[BAR HEBRAEUS] *Ethicon, seu, Moralia Gregorii Bar-Hebraei*, texte syriaque, ed. Paul BEDJAN, Paris, [s.n.], Leipzig, O. Harrassowitz, 1898.

[BAR HEBRAEUS] *Kitaba de Hudaya. Nomocanon Gregorii Barhebraei*, texte syriaque avec introd. en français, ed. Paul BEDJAN, Paris, [s.n.], Leipzig, O. Harrassowitz, 1898.

[BAR HEBRAEUS] BAR IBROYO, *Houdoyo [= Nomocanon]*, texte syriaque, Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1986.

[BAR HEBRAEUS] *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus*, AB A. M. tomus X, *Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar-Hebraeo, syriace compositus et A Iosepho Aloysio Assemano in latinam*

linguam conversus, Rome, Typis Collegii Urbani, 1838.

[BAR HEBRAEUS] ABU AL-FARAJ IBN AL-‘IBRI, G., *Tarikh Mukhtasar al-duwal* [= *Petite histoire des États*], texte arabe, ed. Antun SALIHANI AL-YASU‘I, Beyrouth, Al-Matba‘at al-Kathulikiyah lil-Aba’ al Yasu‘iyyin, 1958.

[BAR HEBRAEUS] ABU AL-FARAJ IBN AL-‘IBRI, G., *Yawno* [= *La Colombe*], trad. arabe de Zakka ‘IWAS, Bagdad, Majma’ al-Lughat as Surianiyah, 1974.

[BAR HEBRAEUS] BAR IBROYO, *Mushhotho* [= *Poèmes*], texte syriaque, Jerusalem, Monastère Saint Marc, 1929.

[BAR HEBRAEUS] BAR IBROYO, *Ethicon* [= *Théologie morale*], texte syriaque, Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1985.

BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, texte syriaque, ed. Herman G.B. TEULE, (CSCO, vol. 534), vol. I, Louvain, E. Peeters, 1993.

[BAR HEBRAEUS] ABU AL-FARAJ IBN AL-‘IBRI, G., *Ethicon*, trad. arabe de P. BAHNAM, Qamishli (Syrie), Matba‘at al-Shabab, 1967.

[BAR HEBRAEUS] *Disciplina antiochena (Siri): I. Nomocanone di Bar Hebreo*, ed. G. RICCIOTTI, Cité du Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1931-1951 (= *Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes*, Series I, fasc. 3).

B. AUTRES SOURCES PUBLIÉES

Ad-Dusquliya [= *La Didascalie*], texte arabe et commentaire de S.W. QILADAH, Le Caire, [s.n.], 1979.

Ad-Dusquliya wa Ta‘alim al-Rusul [= *La Didascalie et les Enseignements apostoliques*], trad. arabe de Murqus DAWUD, Le Caire, Mahabba, 1979

Agreement on Interchurch Marriage between the Catholic and the Malankara Syrian Orthodox Churches, 25 janvier 1994. Texte anglais dans *Oriental*

Orthodox-Roman Catholic Interchurch Marriages and Other Pastoral Relationships, Washington, DC, National Conference of Catholic Bishops and Standing Conference of Oriental Orthodox Churches, 1995, pp. 127-131.

AL-BARTELLI, G.D., *Mimro d-al hayé d-Bar Ibroyo* [= *Poème sur la vie de Bar Hebraeus*], texte syriaque, Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1985.

AS-SEMANI, B., *Tarikh al-adab as-suryaniyah fi ketebetu as-Suryan al-aqdemoiyya* [= *Histoire de la littérature syriaque*], texte arabe, Jounieh (Liban), [s.n.], 1936.

AUDO, T., *Treasure of the Syriac Language* [= *Dictionnaire syriaque-syriaque*], Losser (Pays-Bas), St. Ephrem the Syrian Monastery, 1985.

BAHNAM, G.B., *Youhanna Ibn al-Ibri hayataho wa-shi'raho* [= *Bar Hebraeus, sa vie et ses poèmes*], texte arabe, Alep (Syrie), Publications d'Édesse, 1984.

BAR SALIBI, D., *Kitab al-Duarr al-farid fi tafsir al-'ahd al-jadid* [= *Commentaires sur le Nouveau Testament*], trad. arabe de Y. DAWLABANI, vol. I, Jérusalem, Monastère Saint Marc, 1929.

[BAR SALIBI, D.], *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Evangelia*, texte syriaque ed. J. SEDLACEK et J.B. CHABOT, Louvain, L. Durbecq, 1906 (*Corpus scriptorum Christianorum Orientalium*, *Scriptores Syri*, ser. 2, t. 98).

BARSOUM, A.I., *Kitab al-lu'lu' al-manthur fi tarikh al-'ulum wal'-adab al-suryaniyy* [= *Perles éparses dans l'histoire de la littératures et des sciences syriaques*], texte arabe, Alep (Syrie), Dar Mardin, 1987.

[BASILE LE GRAND, Saint] *Basilii Magni Epistolarum classis II: Epist. CLXXXVIII* = J. P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus completus* [...], *Series graeca*, vol. 32, Paris, Garnier, 1885.

[BASILE LE GRAND, Saint], *Les règles morales et portrait du chrétien*, introduction et traduction par Léon Lèbe, Belgique, Édition de Maredsous, 1969.

Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983; trad. franç.: *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 2^e éd. dir. par E. CAPARROS, M. THÉRIAULT et J. THORN, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999.

Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus, Cité de Vatican, Libreria editrice vaticana 1990; trad. arabe: *Qawanin al-Kanaais ash-Sharqyia*, sous la resp. du Patriarche copte catholique ISTIFANOUS II, Le Caire, Centre of St. Francis for the Eastern Christian Studies, 1995.

Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignatius Jacoub III (27 octobre 1971). Textes français et anglais sur le site Internet du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_ancien-oriental-ch_fr.htm (16.3.2005); texte anglais et commentaire : <http://sor.cua.edu/Ecumenism/RC.html> (16.3.2005).

Déclaration commune du Pape Jean-Paul II et de S.S. Moran Mar Ignatius Zakka I^{er} Iwas (23 juin 1984). Textes français et anglais sur le site Internet du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_ancien-oriental-ch_fr.htm (16.3.2005); texte anglais et commentaire : <http://sor.cua.edu/Ecumenism/RC.html> (16.3.2005).

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio* (UR), 21 nov. 1964, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), pp. 90-112.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium* (LG), 21 nov. 1964, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), pp. 5-75.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* (GS), 7 déc. 1965, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 58 (1966), pp. 1025-1120.

Didaché : dottrina dei dodici Apostoli, introd., trad. et notes d'U. MATTIOLI, Rome, Paoline, 1980.

XIII

Dustur al-Kanisat as-surianiya al-antachiya al-urthudhoksiya [= *Constitution de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche*], Damas, Alef Ba'al-Adeeb, 2000.

[HASAN BAR-BAHLUL] *Lexicon syriacum auctore Hassano bar-Bahlule*, ed. R. DUVAL, 2 vol., Amsterdam, Philo Press, 1970.

HINDO, P. (ed.), *Fonti. Disciplina Antiochena antica*, vol. III, *Textes concernant les sacrements*, Cité de Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1941 (Codificazione canonica orientale, *Fonti*, Serie II/3, fasc. 27).

[JEAN CHRYSOSTOME, Saint] *S. Johannis Chrysostomi in Matthaeum Homiliae XVIII*, in J.P. MIGNE (ed.), *Patrologiae Cursus Completus [...]*, *Series Graeca*, vol. 61, Paris, Garnier, 1885.

JEAN CHRYSOSTOME, Saint, *La Virginité [De Virginitate]*, texte original et trad. franç. de H. MUSURILLO et B. GRILLET, Paris, Cerf, 1966 (Sources chrétiennes n° 125).

Qānūn al-ahwāl ash-shakhsiyyah li-Kanīsat al-Suryān al-Urthudhuks [= *Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe*], Damas, Matba'at Alef Ba' al-Adeeb, 1980.

Statement of the Orthodox Church of Antioch on the relations between the Eastern and Syrian Orthodox Church (12 novembre 1991). <http://www.orthodoxunity.org/state13.html> et <http://sor.cua.edu/Ecumenism/19911112SOCRumOrthStmnt.html> (17.3.2005).

C. SOURCES MANUSCRITES

BAR HEBRAEUS, *Houdoyo*, (en syriaque), Florence, Biblioteca Medicea, *Codici orientali* 279 (vers 1357)

BAR HEBRAEUS, *Hudoyo*, (en syriaque), Bibliothèque du Vatican, *Vat. siriaco* 132 (vers 1590)

BAR HEBRAEUS, *Hudoyo*, (en syriaque) Paris, Bibliothèque nationale, *Ms. syria-*

XIV

ques 226 (vers 1488)

BAR HEBRAEUS, *Hudoyo*, (en syriaque), Tour Abdeen, Évêché syriaque orthodoxe (Dair Mor Augean, Turquie, vers 1354).

BAR HEBRAEUS, *Hudoyo* (« *Manuscrit de Mussel* », en syriaque), Mussel, Évêché syriaque orthodoxe (Irak, vers 1483).

BAR HEBRAEUS, *Hudoyo* (« *Manuscrit de Homs* », en arabe), Homs, Évêché syriaque orthodoxe (Syrie, vers 1600).

YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshed* [= *La direction*], Bibliothèque du Vatican, *Borg. Arabo 227*.

YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshed* [= *La direction*], Beyrouth, (Liban) Patriarchate syriaque catholique, *Dair Al-Sharfi 5/5*.

Qawanin al-Majami' wa al-Aba' [= *Les canons des Saints Synodes et des Pères de l'Église*] (en arabe), Bibliothèque du Vatican, *Vat. arabo 150*.

Qawanin al-Majami' wa al-Aba' [= *Les canons des Saints Synodes et des Pères de l'Église*] (en arabe), Bibliothèque du Vatican, *Vat. arabo 636*.

II. LIVRES

ABBUDI, H.S., *Mu'jam al-hadarat al-Samiyah* [= *Dictionnaire de la civilisation sémitique*], Tripoli (Liban), Jarrus Briss, 1988.

ABU-ZAHRA, M. (Imam), *Al-Ahwal ash-shakhsiya* [= *Le statut personnel*], Le Caire, Dar al-Fikr al-'Arabi, 1950.

AL-DAHABIE AL-FAM, Y., *Fi al-kahnut wa ahadith 'an al-zawaj* [= *Le sacerdoce et les paroles sur le mariage*], trad. arabe de Istifanus HADDAD, Beyrouth, Dar al-Mashriq, 1982.

AL-DAWAHRA SAIEGH, N., *Mawsu'at al-ahwal ash-shakhsiya ligami' al-madahib wa al-adian fi Suriya wa l-Ordon wa Lubnan* [= *Encyclopedie des Statuts personnels en Syrie, en Jordanie et au Liban*], Damas, Matba'at Alef Ba'al-Adeeb, 1983.

Al-Disquliya wa ta'alim al-Rusul [= *La Didascalie et l'enseignement des Apôtres*], trad. arabe de Murqus DAWOUD, Le Caire, Mahabba, 1979.

AL-FAGHALI, B., *Fi al-zawaj* [= *Le Mariage*], Beyrouth, Al-Rabita al-Kahnutiya, 1959.

AL-HAMWI, Kh., *Al-tafa'ol al qanuni fi hawd al Bahr al Mutawassit* [= *L'interaction canonique dans la zone méditerranéenne*], Al-Qariya (Liban), Zén ad-Din, 1996.

AL-KHIN, M., et al., *Al-Fiqh al-minhaji 'ala madhab al-Imam ash-Shafi'i* [= *Législation systématique selon la doctrine de l'Imam ash-Shafi'i*], Damas, Matba'at as-Sabah, 1987.

AL-KHUDARI, M., *Tarikh at-tashri' al-Islami* [= *Histoire de la législation islamique*], Beyrouth, Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1988.

AL-KURDI, A., *Faskh al-zawaj* [= *La dissolution du mariage*], Beyrouth, Al-Yamamah, [1980-1989?].

AL-SAYIS, M.A., *Tarikh al-fiqh al-Islami* [= *Histoire de la législation islamique*], Le Caire, al-Maktabah al-Azhariyah lil-Turath, 2002.

AL-SHAHAT, S.Z., *As-Saurian wa al-hadarat al-Islamiya* [= *Les Syriens et la civilisation musulmane*], Alexandrie (Égypte), [s.n.], 1975.

AL-SHIRAZI, Abu Ishaq Firuzabadi, *Al-Luma' fi usul al-fiqh* [= *La lumière dans l'institution juridique*], [Le Caire], Matba'at Mustafá al-Babi al-Halabi, 1957.

AL-TÉRMANINI, A., *Al-Zawaj 'inda al-Arab fi al-Jahiliya wa al-Islam, dirasat muqarana fi majaal al-tarikh wa al-adab wa ash-Shari'at* [= *Le mariage chez les Arabes dans la période préislamique et dans l'Islam; étude comparative dans l'histoire, la littérature et la législation*], Alep (Syrie), Dar al-Qalam al-'Arabi, 1989.

ANCIAUX, P., *Le Sacrement du mariage, aux sources de la morale conjugale*, Louvain, Nauwelaerts, 1963.

- ATIYA, A.S., *History of Eastern Christianity*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1968; *Tarikh al-Kanifat ash-Sharqiya, As-Saurian fi al-Tarikh*, trad. arabe de H.I. TOUMA, ed. Y. IBRAHIM, Alep, Mardin Publishing House, 2000.
- BERGÉ, M., *Les Arabes : histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade, racontées par les témoins : IX^e siècle av. J.-C. - XV^e siècle*, Paris, Lidis, 1978.
- BERSINI, F., *Il nuovo diritto canonico matrimoniale : commento giuridico, teologico e pastorale*, 3^e éd., Turin, Elle Di Ci, 1985.
- BONSIRVEN, J., *Le Divorce dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1948.
- BOURGY, P., et al., *Le Remariage des divorcés : pour attitude nouvelle de l'Église*, Paris, Cerf, 1978.
- BRESSAN, L., *Il divorzio nelle Chiese orientali : ricerca storica sull'atteggiamento cattolico*, Bologne, EDB, 1976.
- BURLOT, J., *La Civilisation islamique*, 3^e éd., [Paris], Hachette, 1995.
- CAPPELLO, M.F., *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Vol. V, *De matrimonio*, 7^e éd., Turin / Rome, Marietti, 1963.
- CARDASCIA, G., *Les Lois assyriennes*, Paris, Cerf, 1969.
- CHABOT, J.B., *Littérature syriaque*, [Paris], Bloud et Gay, 1935.
- CHAILLOT, Ch., *The Syrian Orthodox Church of Antioch and all the East. A Brief Introduction to its Life and Spirituality*, Genève, Inter-Orthodox Dialog, 1998.
- CORNES, A., *Divorce and Remarriage. Biblical Principles and Pastoral Practice*, Grand Rapid, MI, W.B. Eerdmans, 1993.
- COTTIAUX, J., *La Sacralisation du mariage, de la Genèse aux incises matthéennes : Contribution à une théologie du développement dogmatique, à*

XVIII

l'histoire de la discipline des mœurs, et aux problèmes posés par l'absolue indissolubilité du mariage chrétien, Paris, Cerf, 1982.

CROUZEL, H., *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971.

CUQ, É., *Étude sur le droit babylonien : les lois assyriennes et les lois hittites*, Paris, P. Geuthner, 1929.

DACQUINO, P., *Storia del matrimonio cristiano alla luce della Bibbia*, vol. II : *Inseparabilità e monogamia*, Turin-Leumann, Elle Di Ci, 1988.

DAHI, 'I., *Al-Zawaj lada al tawaif ghayr al-muslima [= Le mariage chez les communautés non musulmanes]*, Damas, Matba'at al-Dawoudi, 1994 (Jurisprudence de la cour suprême de Syrie)

DE LOCHT, P., (ed.), *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970

DELPINI, F., *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milan, Nuove edizioni Duomo, 1979.

DELPINI, F., *Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della Chiesa fino al secolo V*, Turin, Marietti, 1956.

DIBS, Y., *Tarikh Suriyah (Histoire de la Syrie)*, t. I, Beyrouth, al-Matba'ah al-'Umumiyah, 1893.

DRIVER, G.R., et J.C. MILES (ed.), *The Assyrian Laws*, Oxford, Clarendon Press, 1935 ; rééd. : Aalen, Scientia, 1975.

DRIVER, G.R., et J.C. MILES (ed.), *The Babylonian Laws*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1952-1955.

DUVAL, R., *La Littérature syriaque, des origines jusqu'à la fin de cette littérature après la conquête par les Arabes au XIII^e siècle [...]*, Amsterdam, Philo Press, 1970.

- EVDOKIMOV, P.N., *Sacramento dell'amore : il mistero coniugale secondo la tradizione ortodossa*, trad. de N.M. ANTONELLO, Milan, CENS, 1994.
- FARAJ, T. Hasan, *Ahkam al-ahwal ash-shakhsyah li-ghayr al-Muslimin* [= *Procès touchant au statut personnel des non musulmans*], Beyrouth, al-Dar al-Jami'ya, 1990.
- GALLAGHER, C., *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study*, Aldershot, Hants (England); Burlington, VT, Ashgate / Variorum, 2002.
- GALTIER, F., *Le Mariage : Discipline orientale et discipline occidentale, la réforme du 2 mai 1949*, Beyrouth, Université Saint Joseph, 1950.
- GIGOT, F.E., *Christ's Teaching Concerning Divorce in the New Testament: An Exegetical Study*, New York, Benziger Bros., 1912.
- HAUGHTON, R., *The Theology of Marriage*, Notre Dame, IN, Fides Publishers, 1971.
- HITTI, Ph. Kh., et al., *Tarikh Suriyah wa-Lubnan wa-Filastin* [= *Histoire de la Syrie, du Liban et de la Palestine*], trad. arabe de J. HADDAD et Abdul-Karim RAFAQ, vol. I, Beyrouth, Dar al-'Ilm Lilmalayin, 1983.
- HITTI, Ph. Kh., *History of Arabs from the Earliest Times to the Present*, 6^e éd., Londres, Macmillan, 1958.
- HOUSE, H.W., et J.C. LANEY (ed), *Divorce and Remarriage, Four Christian Views*, Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1990.
- JEEGERS, Ch., *L'engagement matrimonial des époux : Une nouvelle approche des causes de nullité de mariage communes en droit canon aux droits civils français et belge*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1988.
- JENNINGS, W., et U. GANTILLON, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford, Clarendon Press, 1926; rééd. : Eugene, OR, Wipf and Stock, 2001.

- JIRJIS, H., *Asrar al-Kanisah as-sab'ah* [= *Les sept sacrements de l'Église*], Le Caire, Maktabat al-Mahabba, 1977.
- JOANNOU, P.P., *Discipline générale antique*, t. II, *Les canons des Pères grecs (IV^e-IX^e s.)*, Grottaferrata, Tip. italo-orientale S. Nilo, 1963 (Pontificia commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale, *Fonti*, [ser. 1], fasc. 9)
- JUYNBOLL, T.W., et G. BAVIERA, *Manuale di diritto musulmano secondo la dottrina della scuola sciafeita, con una introduzione generale*, Milan, Vallardi, 1916.
- KASSAB, H.I., *Majmu'at ash-shar' al-kanasi, aw, Qawanin al-kanisah al-Masihyah al-jami'ah* [= *Code de législation ecclésiastique, ou, Les canons de l'Église chrétienne universelle*], introd. du patriarche Élias IV, Beyrouth, Manshurat An-Nour, 1975.
- KYSAR, M., et R. KYSAR, *The Asundered: Biblical Teachings on Divorce and Remarriage*, Atlanta, GA, John Knox Press, 1978.
- LUCK, W.F., *Divorce and Remarriage: Recovering the Biblical View*, San Francisco, Harper and Row, 1987.
- MACKIN, Th., *Divorce and Remarriage*, New York, Paulist Press, 1984.
- MALIK, H., *Al-Ahwal ash-shakhsiya wa-mahakimiha* [= *Le Statut personnel et la procédure juridique*], Beyrouth, Dar an-Nahar, 1978.
- MARUCCI, C., *Parole de Gesù sul divorzio: ricerche scritturistiche previe ad un ripensamento teologico, canonico e pastorale della dottrina cattolica dell'indissolubilità del matrimonio*, Brescia, Morcelliana, 1982.
- [MAXIMOS IV (Patriarche)] *L'Église grecque melkite au Concile: discours et notes du Patriarche Maximos IV [...]*, Beyrouth, Dar al-Kalima, 1967.
- MCAREAVEY, J., *The Canon Law of Marriage and the Family*, 2^e éd., Dublin, Four Courts Press, 1999.

- MEYENDORFF, J., *Marriage: An Orthodox Perspective*, 3^e éd., Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1975.
- MOUNAYER, J., *Les Synodes syriens jacobites*, Beyrouth, [s.n.], 1963.
- MURRAY, J., *Divorce*, Philadelphia, PA, Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1961.
- NALLINO, C.A., *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. NALLINO, vol. II, *L'Islam: dogmatica-sufismo-confraternite*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1940; vol. IV, *Diritto musulmano, diritti orientali cristiani*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1942.
- ÖRSY, L.M., *Marriage in Canon Law: Texts and Comments, Reflections and Questions*, Wilmington, DL, Glazier, 1986.
- ÖRSY, L.M., *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, MN, M. Glazier, 1992.
- PALMIERI, V.M., *Ginecologia forense*, Città di Castello (Bari), L. Macri, 1945.
- PALMIERI, V.M., *Medicina legale canonista*, Naples, Morano, 1955.
- PATRINACOS, N.D., *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY, Hellenic Heritage Publications, 1987.
- POSPISHIL, V.J., *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, Brooklyn, NY, Saint Maron Publication, 1991.
- QANDALAFT, A., *Al-Ra'i al-amin* [= *L'opinion fidèle*], Beyrouth, [s.n.], 1896.
- RASHID, F., *Ash-Sharai' fi al-'Iraq al-qadim* [= *Les législations dans l'ancien Irak*], Bagdad, [s.n.], 1973.
- ROBINSON, G., *Marriage, Divorce & Nullity: A Guide to the Annulment Process in the Catholic Church*, Toronto, Novalis, 2000.

- RONDET, H., *Introduction a l'étude de la théologie du mariage*, Paris, P. Lethielloux, 1960.
- SANTILLANA, D., *Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafiita*, 2 vol., Rome, Istituto per l'Oriente, 1925-1938.
- SÉLIS, C., *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Liège, Brepols, 1988.
- SEQUEIRA, J.B., *Tout mariage entre baptisés est-il nécessairement sacramentel ? Étude historique, théologique et canonique sur le lien entre baptême et mariage*, Paris, Cerf, 1985.
- SHANER, D.W., *A Christian View of Divorce: According to the Teachings of the New Testament*, Leiden, E.J. Brill, 1969.
- [PAYNE SMITH, R.] *A Compendious Syriac Dictionary, Founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, ed. J. PAYNE SMITH MARGOLIOUTH, Oxford, Clarendon Press, 1903.
- TARABOULSI, I., *Al-Zawaj wa-mafa' ilahou [= Le mariage et ses effets]*, Beyrouth, Al-Matba'at al-Boulousiya, 1994.
- Tékso d-bourokh 'ézaqtho wa-klilé [= La bénédiction des anneaux et des couronnes selon le rite de l'Église syriaque orthodoxe]*, Homs (Syrie), [s.n.], 1948.
- TOUMA, S.I., *Tarikh al-Kanisat as-surianiya al-antakiya [= Histoire de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche]*, en arabe, vol. I, 2^e éd., Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1989; vol. II, Beyrouth, [s.n.], 1953.
- VÖÖBUS, A. (ed.), *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, 2 vol., Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1975-1976 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 367-368 et 375-376 = *Scriptores Syri*, vol. 161-164).
- WESTBROOK, R., *Old Babylonian Marriage Law*, Horn (Autriche), F. Berger, 1988.
- WOESTMAN, W.H., *Les procès spéciaux de mariage : non consommation, privi-*

lège paulin, faveur de la foi, séparation des époux, convalidation, sanction, mort présumée, trad. par P. Bellemare, Ottawa, Université Saint Paul, 1994.

WRENN, L.G., *The Invalid Marriage*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1998.

WRENN, L.G., *Divorce and Remarriage in the Catholic Church*, New York, Newman Press, 1973.

YASIN, A., *Mashakel al-jens wa-al-zawaj* [= *Problèmes sexuels et matrimoniaux*], Damas, Dar al Ba'ath, [s.d.].

III. ARTICLES

DE CLERCQ, C., art. « Bar Hebraeus : Nomocanon de », dans *Dictionnaire de droit canonique*, ed. R. NAZ, vol. II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, col. 204-206.

GODEFROY, L., G. LE BRAS et M. JUGIE, art. « Mariage », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. VACANT et E. MANGENOT, vol. IX, Paris, Letouzey et Ané, 1927, col. 2044-2335.

L'HUILIER, P., « L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes », dans *Studia Canonica* 21, 1987, pp. 239-260.

L'HUILIER, P., « Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe », dans *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 65, 1969, pp. 25-36.

LESÈTRE, H., art. « Divorce », dans *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. VIGOUROUX et al., vol. II, Paris, Letouzey et Ané, 1899, col. 1448-1453.

LESÈTRE, H., art. « Mariage », dans *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. VIGOUROUX

- et al., vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1908, col. 758-774.
- MANY, S., art. « Adultère », dans *Dictionnaire de la Bible*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1895, col. 242-245.
- NALLINO, C., « Il diritto musulmano nel Nomocanon siriano cristiano di Bar Hebraeus », dans *Rivista degli studi orientali*, 9, 1923, pp. 78-87.
- NALLINO, C., « Ancora il Libro siriano-romano di diritto e Bar Hebraeus », dans *Rivista degli studi orientali*, 10, 1925, pp. 58-77.
- NAZ, R., art. « Divorce », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1315-1325.
- PARISOT, J., art. « Adultère, cause de divorce dans les Églises orientales », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. VACANT et E. MANGENOT, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1903, col. 505-508.
- RICCIOTTI, G., « Bar Hebreo e il suo Nomocanone », dans *Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale* (Codificazione canonica orientale, *Fonti*, [série I], fasc. VIII), Cité du Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1932, pp. 133-138.
- RIGAUX, F., « Quelques réflexions sur le “traitement juridique” de la réalité conjugale », dans P. DE LOCHT (ed.), *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970, p. 127-135.
- SALACHAS, D., « Matrimonio e divorzio nel diritto canonico orientale. Spunti e riflessioni », dans *Nicolaus* (Bari), 1, 1973, pp. 48-68.
- SAUGET, J.M., « Le mariage dans le Rite syrien occidental », dans *Oriental Studies*, 2, 1957, pp. 3-14.
- SHAYKHO, L., « Ibn al-Ibri » [= Bar Hebraeus], dans *Majallat al-Mashriq* [L'Orient], 1/7, 1898, pp. 289-295.
- SHAYKHO, L., « Shari‘at Hammurabi » [= Le Code de Hammurabi], dans *Majallat al-Mashriq*, 24/2, 1926, pp. 123-129.

- SIMON, R., « Une morale du sens et de la relation », dans P. DE LOCHT (ed.), *Marriage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970, pp. 137-168.
- STIRNEMANN, A., « The Vienna dialogue between Catholic and non Chalcedonian theologians and its treatment of Nestorius and Nestorianism », dans A. STIRNEMANN et G. WILFLINGER (ed.), *Syriac Dialogue, First Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, vol. I, Vienne (Autriche), Pro-Oriente, 1994, pp. 27-33.
- VILLIEN, A., art. « Divorce », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, ed. A. VACANT et E. MANGENOT, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1911, col. 1455-1478.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

<i>AAS</i>	Acta Apostolicae Sedis
<i>Can.</i>	Canon
<i>Art.</i>	Article
<i>Cc.</i>	Canons
<i>CCEO</i>	Code des canons des Église Orientales
<i>CIC</i>	Code de droit canonique
<i>CSCO</i>	<i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i>
<i>DB</i>	Dictionnaire de la Bible
<i>DDC</i>	Dictionnaire de droit canonique
<i>DTC</i>	Dictionnaire de théologie catholique
<i>GS</i>	Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps «Gaudium et spes»
<i>LG</i>	Constitution dogmatique sur l'Église «Lumen Gentium»
<i>PG</i>	Migne, <i>Patrologia graeca</i>
<i>StC</i>	Studia canonica
<i>UR</i>	Decret sur l'œcuménisme «Unitatis redintegratio»
<i>Vol.</i>	Volume

INTRODUCTION GÉNÉRALE

La loi est au service de l'Homme; ce n'est pas l'Homme qui est au service de la loi. À l'origine Dieu a créé l'Homme comme un être libre et conscient, en inscrivant dans son esprit la loi naturelle fondée sur les principes de la justice et de l'équité. La relation mutuelle entre la loi et l'Homme fait de ce dernier un être créateur privilégié, investi d'une grande capacité d'autorité sur la loi; celle-ci, à son tour, domine par son usage et son application sur la créature humaine. En effet, la loi indique à l'Homme son chemin vers une vie prospère et bien organisée.

Selon la définition ecclésiastique, le droit canonique est une collection de normes et de canons confirmés et promulgués par l'autorité légitime pour le bien de l'Église et de ses croyants.

L'étude historique du droit canonique de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche révèle que le contexte culturel a joué un rôle positif et efficace dans la constitution de la loi. En effet, l'Église syriaque orthodoxe a puisé dans son environnement culturel, celui de la civilisation mésopotamienne, au sein de laquelle elle a à son tour porté et maintenu son propre héritage culturel civil.

Cette interaction est visible surtout dans les aspects des traditions, des coutumes et des habitudes populaires qui ont marqué profondément les principes de base du droit ecclésial syriaque. La loi a rendu l'Homme responsable et actif dans le corps social et le cadre géographique, où il a pris sa place et son rôle de développement social et humain. Cette

complémentarité entre les législations a fortifié le corps social par le respect mutuel entre toutes les classes sociales, et en tout particulier entre les membres de la famille. Par sa participation active dans ce processus, la famille devient, à son tour, le fondement de la société humaine.

Bar Hebraeus (1226-1286), figure de proue de l'Église syrienne, est un grand philosophe, un théologien, un canoniste et un médecin unique en son genre à travers l'histoire. Il est l'auteur de plusieurs œuvres très importantes dans des champs variés de la science ecclésiastique et civile. Bar Hebraeus est connu et reconnu aujourd'hui par toutes les Églises orientales, comme il est connu dans sa propre Église syriaque orthodoxe. Celle-ci le considère comme l'encyclopédie du XIII^e siècle. La présente recherche veut mettre en lumière sa personnalité de canoniste à travers son ouvrage *Houdoyo*, «la Direction», et évoquer sa personnalité œcuménique à travers son ouvrage *Yawno*, «la Colombe».

Quant à la personnalité œcuménique de Bar Hebraeus et à sa collaboration inter-Église avec les autres communautés chrétiennes, nous considérons que le Maphrien Bar Hebraeus avait préparé et parfois dépassé tous les mouvements modernes de dialogue, par ses liens de fraternité et son ouverture d'esprit envers les chrétiens des autres confessions. Il écrit :

Après une bonne période d'étude et de contemplation à ce sujet, il m'est apparu que la rivalité entre les chrétiens ne s'appuie sur aucune vérité. Il s'agit plutôt de simple terminologie, car tous croient que Notre Seigneur le Messie est tout à fait Dieu et tout à fait Homme, sans mélange, sans confusion et sans altération. ... Pour cela j'ai déraciné la haine de mon cœur et j'ai ignoré toute discussion

doctrinale avec eux; j'ai choisi ce qui est nécessaire de ces sciences-là et je me suis mis à les étudier profondément¹.

Récemment, le Concile Vatican II a adopté un nouvel esprit œcuménique : il a voulu ouvrir le mouvement œcuménique envers toutes les Églises. Le Décret sur l'œcuménisme *Unitatis Redintegratio*, article 12, déclare :

... Que tous les chrétiens, face à l'ensemble des nations, confessent leur foi en Dieu un et trine, en le Fils de Dieu incarné, notre Rédempteur et Seigneur, et par un commun effort, dans une estime mutuelle, qu'ils rendent témoignage à notre espérance, qui ne sera pas confondue. La collaboration de tous les chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ serviteur².

Selon Bar Hebraeus le mariage est une institution naturelle fondée sur la dualité sexuelle, par laquelle l'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre et invités à s'unir dans une communauté pour toute la vie. Il considère que cette institution naturelle est bénie par Dieu : «Ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la³.» Dieu a élevé le mariage à la dignité d'un sacrement par le Christ.

Chaque communauté conjugale est basée sur le consentement mutuel. Celui-ci est un acte de volonté, caractérisé par la nature même du mariage,

¹ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Yawno* [= *La Colombe*], trad. arabe de Zakka 'IWAS, Bagdad, Majma' al-Lughat as Surianiyah, 1974, p. 60.

² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 nov. 1964, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 57 (1965), pp. 90-112.

³ *Gn* 1, 28.

dans lequel les deux contractants se vouent une perpétuelle et réciproque promesse d'amour et de fidélité. En outre, selon Bar Hebraeus le mariage légitime est un mariage conclu et consommé, célébré selon la forme religieuse canonique par un prêtre compétent.

Dès l'origine, l'institution matrimoniale est fondée sur des buts essentiels et des buts secondaires. Par sa nature, elle a des propriétés essentielles, à savoir, l'unité et l'indissolubilité. Le mariage conclu et non consommé peut être dissous par l'autorité compétente, tandis que le mariage conclu et consommé, selon l'enseignement juridique de l'Église syriaque orthodoxe, peut être dissous seulement pour les motifs déterminés et limités par la loi. L'Église catholique romaine ne reconnaît pas la dissolution de mariages conclus et consommés que dans des cas exceptionnels en faveur de la foi, et réserve cette dissolution au pontife romain.

Le divorce, selon l'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe, est un grave péché et un problème très sérieux. L'Église a toutefois permis le divorce, comme les autres Églises orthodoxes, pour empêcher le désordre dans la famille. Cette pratique est fondée sur la condamnation du divorce par le Christ qui comporte une exception, à savoir, l'incise matthéenne (Mt 19, 9). Ce texte forme la base de l'économie orthodoxe, selon laquelle l'Évangile de Matthieu expose l'adultère comme un motif légitime pour le divorce.

À son tour, Bar Hebraeus distingue entre deux genres de divorce :

1. Le divorce pénal, fondé sur l'incise matthéenne. Le texte de Matthieu explique la raison de la dissolution du lien matrimonial ; cette raison est l'infidélité, qui peut radicalement détruire la relation conjugale.

2. L'autre genre est le divorce remède, fondé sur les enseignements apostoliques et sur ceux des Pères de l'Église. Cette pratique est exposée clairement par Yahya Ibn Jarir (1095) dans son œuvre *al Mourshid* (la Direction) :

Lorsque Notre Seigneur a donné les clefs du Royaume des Cieux aux Apôtres, et que ces derniers à leur tour les ont remises à leurs successeurs, il n'a jamais voulu leur donner l'autorité sur les sujets dogmatiques ou doctrinaux, mais plutôt il leur a donné autorité sur les questions administratives pour le bien des croyants⁴.

Cette présentation de l'économie exprime aussi la doctrine de Bar Hebraeus sur le divorce et sa pratique dans les Églises orthodoxes orientales. Cette exception à l'indissolubilité est permise seulement dans le cas de l'infidélité dans le mariage, tandis que les autres causes de divorce sont appliquées en ayant recours à l'économie pour la décision finale dans les cas individuels.

La distinction entre la nullité du mariage et le divorce, c'est que la nullité est une déclaration judiciaire établissant qu'un mariage contracté entre un homme et une femme ne remplit pas les conditions nécessaires pour la validité ; tandis que le divorce est la dissolution d'un mariage validement et licitement contracté ; à savoir, la dissolution, pour une ou plusieurs causes canoniques, d'un mariage. François Rigaux commente :

La déclaration de nullité sanctionne un vice concomitant à la célébration ; qu'il soit fondé sur une faute ou conçu comme un

⁴ YAHYA IBN JARIR, *Al-Mourshid* [=La direction], texte arabe, Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Borg. arabo* 227, p. 239.

remède, le divorce met fin à une expérience conjugale qu'un échec postérieur à la célébration a interrompue, la validité des consentements initiaux n'étant pas contestée⁵.

Dans le cas de nullité le juge ne considère plus les contractants comme des époux lors de la rédaction de sa sentence.

En ce qui concerne les procédures judiciaires, Bar Hebraeus a considéré que l'unique autorité qui peut décider et prouver la dissolution légale du lien matrimonial est le tribunal ecclésiastique compétent ; aussi le divorce civil n'est-il pas reconnu par l'Église. Avant la décision finale le tribunal cherche par son investigation une possible réconciliation entre les époux, parce que la détermination des droits et des obligations matrimoniales est fondée entièrement sur la raison morale et sur l'acte de volonté. En effet, la relation entre les époux a été établie par Dieu à travers une alliance irrévocable.

L'objectif de la présente recherche est quadruple :

1. Analyser l'idée de divorce adoptée par l'Église syriaque orthodoxe et démontrer sa base biblique et patristique.
2. Démontrer que l'idée théorique de divorce est constituée et fondée sur des motifs déterminés par la législation ecclésiastique, quand le divorce constitue soit une solution pénale, soit une solution thérapeutique.

⁵ F. RIGAUX, « Quelques réflexions sur le "traitement juridique" de la réalité conjugale », dans P. DE LOCHT (ed.), *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970, p. 133.

3. Démontrer que Bar Hebraeus est le successeur des anciens législateurs, mais aussi un législateur habilité à innover dans le détail de la loi.
4. Démontrer que l'Église syriaque d'Antioche est l'héritier de la tradition du droit mésopotamien ancien.

Notre recherche se divise en cinq chapitres, subdivisés en plusieurs sections; quelques sections sont à leur tour divisées en paragraphes.

Le premier chapitre présente la vie et l'enseignement de Bar Hebraeus, et comprend trois sections : la vie de Bar Hebraeus ; la réception de Bar Hebraeus par les Églises orientales et particulièrement celles de tradition syriaque ; et le texte de Bar Hebraeus sur la séparation et le divorce.

Le deuxième chapitre est une recherche sur les sources principales de Bar Hebraeus, à savoir, les sources chrétiennes. Il étudie particulièrement les sources bibliques (Ancien et Nouveau Testament), y compris l'incise matthéenne (Mt 19, 9) qui, selon l'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe, présente bel et bien un enseignement positif du Christ sur la discipline du divorce en cas de fornication. Cette étude est complétée par l'examen des sources patristiques, c'est-à-dire la tradition reçue des saints Apôtres et des Pères de l'Église. Les sources spécifiquement syriaques y ont une place particulière : Pères de l'Église syriaques et synodes locaux et régionaux. Bar Hebraeus a voulu que ses collections canoniques soient vivantes et capables de résoudre les problèmes des personnes et des sociétés.

Le troisième chapitre a trait aux autres sources de Bar Hebraeus, qui sont d'abord des sources mésopotamiennes. À travers leur interaction civilisatrice, les peuples mésopotamiens - Babyloniens, Assyriens, Araméens

... ont travaillé à la promulgation des premiers textes juridiques du monde. Le Code de Hammourabi est considéré comme le texte juridique ancien le plus complet, un texte magnifique qui surpasse ses prédécesseurs. Bar Hebraeus a été largement influencé par la culture et la pensée araméo-syrienne. Il y a, enfin, les sources islamiques. Il sera question des fondements du droit islamique : Coran, Sunna, etc. et de leur développement dans le monde de l'islam, avec notamment ses écoles juridiques. L'influence réelle du droit musulman sur le droit canonique chrétien n'est généralement pas jugée comme entièrement positif. Parmi les traces de ses effets négatifs figure le divorce clinique, c'est-à-dire pour maladie. L'influence de la législation musulmane peut être clairement retracée dans toutes les quarante parties du livre *Houdoyo*, sauf dans les neuf premières qui traitent directement de l'Église et de ses règles internes.

Le quatrième chapitre analyse l'enseignement et la jurisprudence de Bar Hebraeus sur la séparation et le divorce. Il est divisé en quatre sections : un tableau historique sur la séparation et le divorce selon Bar Hebraeus ; la conception du mariage chez Bar Hebraeus et dans la tradition syriaque; la conception du mariage selon l'enseignement contemporain de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche ; et la conception de la séparation et du divorce selon la législation de Bar Hebraeus.

Le cinquième chapitre évoque les implications œcuméniques de l'enseignement du Bar Hebraeus. Il est également divisé en quatre sections : le mouvement œcuménique dans l'Église syriaque orthodoxe, la conception de la séparation et du divorce selon l'Église syriaque orthodoxe contemporaine, la séparation et le divorce selon l'enseignement de l'Église catholique romaine; et les acquis œcuméniques et les perspectives d'avenir.

Nous espérons que cette recherche pourra offrir matière à une réflexion riche sur la séparation et le divorce dans l'Église syriaque orthodoxe en général et chez Bar Hebraeus en particulier, pour le service des chercheurs comme aussi pour les canonistes et pour les prêtres engagés dans le ministère pastoral.

Chapitre I

LA VIE ET L'ENSEIGNEMENT DE BAR HEBRAEUS

INTRODUCTION

Depuis le début de l'histoire l'Homme est en lutte continuelle pour maintenir son pouvoir sur la création qui lui a été confiée par Dieu. Les âges se succèdent et l'Homme reste centré sur cette lutte problématique : son existence est prise entre la réalité et la virtualité; elle balance entre l'héritage de son lointain passé et les nécessités concrètes de son présent actuel. Cependant, c'est bien l'Homme qui a tracé l'histoire et non le contraire : il n'a jamais voulu être un simple rêve passager; il s'est plutôt efforcé de montrer qu'il est une réalité capable par elle-même de construire son espace et son temps.

L'Homme peut atteindre sa pleine stature humaine s'il est doué de talents fonctionnels, mais sa grandeur n'est pas liée aux longues années vécues sur terre; au contraire, elle est à la mesure du service qu'il rend à la société et aux personnes, comme l'instrument qui leur permet d'atteindre renaissance et prospérité. L'histoire glorifie le souvenir de ces personnes et leurs bonnes œuvres, même s'ils périssent; elle rend éternels leurs noms, écrits en lumières scintillantes pour avoir participé au chantier de construction de la Communauté humaine : communauté de connaissance, communauté d'union, communauté d'ordre et communauté de droit et de liberté.

En abordant la vie et l'œuvre de Bar Hebraeus, nous nous trouvons devant l'un de ces géants : une lumière venue du Levant, une vigne qui a donné à la société la jouissance de son vin, un olivier qui a tendu à l'Église sa branche de paix, un blé qui a permis de cuire le bon pain du Messie Jésus, à qui revient toute gloire.

Par son génie, Bar Hebraeus ressemble à Mor Éphrem (+373). Il a passé son temps à construire des églises, à approfondir les études et à soigner l'éducation du clergé. Aussi la vie de Bar Hebraeus est-elle marquée par la rédaction de plusieurs chefs-d'œuvre. Il a placé très haut son appui à la justice et montré son opposition à l'injustice. Il est célèbre pour son mépris de l'argent, lui qui, toute sa vie, a refusé en toute circonstance de le toucher.

1.1 LA VIE DE BAR HEBRAEUS

Bien peu de choses sont connues de la vie de Taj ad-Din Haroun Ben Touma al-Malati, père de Bar Hebraeus. Selon la tradition, il fut un bon médecin et un bon chrétien; dans les deux cas, il a vécu à la hauteur de ses obligations. Haroun était diacre au service de l'Église de son temps; il a élevé ses enfants dans l'amour de Dieu et de son Église. Il a donné à l'Église deux catholicos (*maphryono*), «le Fertile» ܡܦܪܝܢܐ : Bar Hebraeus, et son frère Barsauma¹.

Bar Hebraeus naquit en 1226 dans la ville de Malatya en Asie Mineure. Son nom de baptême était Youhanna, mais il était plus connu sous le nom d'Abou al-Faraj. Selon la tradition de l'Orient, l'alias «Abou» est un nom donné habituellement aux hommes mariés et veut dire «père [de]»; on ajoute le prénom du fils aîné. Mais Bar Hebraeus fut nommé Abou al-Faraj sans être pour autant un homme marié. La preuve de son célibat, c'est qu'il fit partie d'une congrégation monastique dès l'âge de dix-huit ans et qu'il fut ordonné évêque à vingt ans. Cette ordination est conforme à la tradition ecclésiastique constante, et toujours actuelle, qui veut que l'évêque soit choisi parmi les moines.

Dès sa jeunesse, Bar Hebraeus se consacra à l'étude de la théologie et de la philosophie, outre la médecine apprise de son père, un médecin fameux en son temps. Dans son livre *Yawno* (la Colombe), Bar Hebraeus déclare :

¹ A.I. BARSOUM, *Kitab al-lu'lu' al-manthur fi tarikh al'-ulum wal'-adab al-suryaniyy* [= *Perles éparses dans l'histoire de la littérature et des sciences syriaques*], Alep (Syrie), Dar Mardin, 1987, p. 412.

Depuis ma première jeunesse, j'étais passionné à l'extrême par les sciences, j'ai compris la Sainte Bible avec ses commentaires les plus nécessaires. À l'âge de vingt ans, j'ai appris les mystères des Saints Docteurs d'un maître érudit². Et, quand j'ai atteint la vingtaine, le patriarche du temps³ a exigé que j'accède à l'épiscopat. La nécessité m'a alors forcé de dialoguer, dans la mesure de la logique et de l'objection, avec les évêques de différentes confessions chrétiennes et les étrangers. Après une longue période d'étude et de contemplation à ce sujet, il m'est apparu que la rivalité entre les chrétiens ne s'appuie sur aucune vérité, mais plutôt sur une diversité de vocabulaire et de la terminologie seulement. Tous croient en effet que Notre Seigneur le Messie est tout à fait Dieu et tout à fait Homme sans mélange, sans confusion et sans altération. Une partie considère l'Incarnation du Verbe comme «pharsoufo ܦܪܫܘܬܐ» (une personne) et une autre la considère comme «qnoumo ܩܢܘܡܐ» (une personne). Donc, malgré le désaccord apparent des chrétiens entre eux, ils sont en total accord en ce qui concerne l'Incarnation du Verbe, et c'est pourquoi j'ai déraciné de mon cœur la haine envers eux, et j'ai laissé toute discussion doctrinale [avec eux]. Alors, je me suis mis à apprendre la sagesse des Grecs, ce qui veut dire la logique, les sciences naturelles, la théologie, les mathématiques, les belles lettres, l'astronomie et l'observation des planètes. Et comme la vie est courte et les sciences vastes, j'ai choisi ce qui est nécessaire de ces sciences-là, et je me suis mis à les étudier profondément.

J'étais plongé dans l'étude de ces sciences comme un homme qui se noie dans la mer et tend la main dans tous les sens en criant au

² Ce maître nous reste inconnu.

³ Le Patriarche Ignatius Tlithoyo, ou Ignace III.

secours. Et comme je n'ai pas pu atteindre mes buts personnels dans toute sorte de sciences privées et publiques, je constatai absolument que je risquais de me ruiner par les pièges de ces sciences qui m'avaient séduit. De la sorte, jamais je ne divulguai quoi que ce soit à leur propos, mais je les préservais seulement pour moi-même, pour ne pas influencer en mal autour de moi les personnes de peu de foi. Et si Dieu n'avait pas soutenu la faiblesse de ma propre foi dans ces temps difficiles, et s'il ne m'avait pas guidé pour contempler dans [les écrits] des Savants, comme le Père Évagre et les autres [Pères syriaques] occidentaux et orientaux et, s'il ne m'avait pas sauvé de la perdition, j'aurais bien désespéré de la vie spirituelle. Durant la période de mon étude, qui a duré sept ans, il m'est arrivé de douter et de dire : cela suffit, ces ermites du criage ne sont-ils pas des moulins vides de blé, et leurs paroles chargées de médiocres imaginations ? Parfois, ma conscience me grondait et me disait : ne délire pas et ne pense pas que tout ce que tu connais n'existe pas, mais ce que tu connais est beaucoup moins que ce que tu ne connais pas. Je restai dans ces doutes jusqu'à ce que se lèvent sur moi des rayons lumineux indescriptibles, qui ont fait tomber quelques écailles de mes yeux : mes yeux se sont ouverts, et j'ai vu un peu, et je priais sans cesse pour que le barrage tombe, afin que je puisse voir l'Invisible en clarté et non en obscurité.⁴

Bar Hebraeus maîtrisait les langues syriaque, arabe, grecque et persane. Il a écrit en syriaque et en arabe, et a traduit du grec plusieurs livres et documents. Il a été sans aucun doute un véritable pont intellectuel entre les cultures syriaque et les autres cultures contemporaines, arabe et grecque.

⁴ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Yawno* [= *La Colombe*], trad. arabe de Zakka 'IWAS, Bagdad, Majma' al-Lughat as Surianiyah, 1974, p. 60.

En 1242, Hulagu Khan, souverain des Tartares, conquiert une bonne partie de l'Asie Mineure, dont Sivas et Césarée de Cappadoce. Le souverain conquérant s'empara des villes, tantôt en accord avec leurs citoyens, tantôt par la force et la barbarie. Hulagu envoya ses troupes pour occuper Malatya. Les habitants, chrétiens et musulmans, se mirent d'accord entre eux qu'ils ne se trahiraient jamais les uns les autres. Ils s'accordèrent ensuite pour suivre les conseils de l'évêque afin de préserver leur ville. Cet accord de bonne foi plut à Dieu, qui les préserva alors de la conquête, qui avait d'abord semblé inéluctable⁵.

En 1243, les Mongols occupèrent réellement la ville de Malatya : ils massacrèrent les citoyens et brûlèrent tout ce qu'ils trouvaient devant eux. Cette conquête entraîna le départ de Haroun, père de Bar Hebraeus, qui mit sa famille en paix et en sécurité. Sa profession de médecin lui obtint la faveur du gouverneur mongol, qui en fit son médecin personnel. Bar Hebraeus a décrit ces événements :

Les Mongols sont passés par Malatya, ils ont pillé les bijoux et les pierres précieuses des femmes, les croix des églises, les couvertures des Bibles et les vases sacrés. Après le pillage, les Mongols et leurs gouverneurs quittèrent la ville pour s'installer dans une autre nommée Khartabért. À ce moment, le gouverneur mongol tomba malade et on lui dépêcha mon père, qui resta avec lui jusqu'à sa convalescence. De là, nous sommes partis vers Antioche où nous sommes demeurés trois ans⁶.

⁵ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Tarikh Mukhtasar al-duwal* [= *Petite histoire des États*], A. SALIHANI AL-YASU'I (ed.), Beyrouth, Al-Matba'at al-Kathulikiyah lil-Aba' al Yasu'iyin, 1958, p. 255.

⁶ Ibid., p. 255.

Dans cette capitale de l'Orient, Bar Hebraeus profita de la présence des plusieurs maîtres et de plusieurs bibliothèques pour développer encore ses connaissances.

En 1244, il quitta Antioche pour s'isoler durant un an dans une grotte des montagnes environnantes, après avoir obtenu la permission de son père. Quand il l'apprit, le Patriarche Ignatius alla le visiter dans sa nouvelle demeure. Durant cette période, Bar Hebraeus approfondit la vie spirituelle, et son expérience devait l'aider à remplir le vide de l'Église de son temps⁷.

Durant l'année 1245, Bar Hebraeus quitta Antioche pour Tripoli, où il se fit disciple du maître pédagogue Yacoub al-Nastouri (Jacques le Nestorien). À Tripoli, ville située sur le littoral (au nord du Liban actuel), Bar Hebraeus rencontra un des ses camarades, Saliba, et tous deux étudièrent ensemble la médecine, la grammaire, la logique, les mathématiques et la littérature, sous la bienveillante conduite du maître Yacoub⁸.

Le 14 septembre 1246, en la fête de la Sainte Croix, le Patriarche Ignatius III manda Bar Hebraeus et son camarade Saliba de se présenter à Antioche, où il les ordonna évêques. Bar Hebraeus fut ordonné évêque de la ville de Jobas sous le nom de Grégorios, et son camarade Saliba évêque d'Alep sous le nom de Basilios⁹.

⁷ Y. DIBS, *Tarikh Suriyah* [*Histoire de la Syrie*], t. I, Beyrouth, al-Matba'ah al-'Umumiyah, 1893, p. 349.

⁸ A.I. BARSOUM, *Kitab al-lu'lu' al-manthur*, p. 413.

⁹ L. SHAYKHO, « Ibn al-Ibri » [= Bar Hebraeus], dans *Majallat al-Mashriq* [L'Orient], 1/7, 1898, p. 295.

1.1.1 Bar Hebraeus le Pasteur

Bar Hebraeus, ordonné évêque de Jobas à l'âge vingt ans, fut connu dans sa ville épiscopale comme «le bon pasteur». Il s'y mit entièrement au service du peuple. Un an plus tard, le Patriarche Ignatius III le désigna comme évêque de la ville de Laqbine. Il servit sa nouvelle Église pour une période de cinq ans. En 1253, il fut désigné évêque d'Alep, où il resta douze ans. C'est la plus longue période de sa carrière épiscopale. À Alep, Bar Hebraeus construisit près de son église un hospice et un refuge pour les étrangers. Durant son épiscopat, il dut faire face à des difficultés majeures à cause des guerres et de l'instabilité politique du temps.

En 1258, les Mongols occupèrent la ville de Bagdad. Ils tuèrent le dernier calife abbasside Al-Mou'tasém Bëllah. Ensuite, Hulagu envoya ses troupes pour occuper Alep. Bar Hebraeus sortit à sa rencontre et le supplia de ne pas massacrer les citoyens de sa ville. Il s'adressa à lui en termes poétiques :

Ô Rois des rois, je suis venu devant toi comme le malade qui vient voir le médecin; je suis sorti te rencontrer pour gagner la vie [littéralement : la grâce] et récolter les fruits de tes semences qui guérissent le valétudinaire¹⁰.

Malheureusement, l'intercession de Bar Hebraeus ne fut pas couronnée de succès. Hulagu occupa sauvagement la ville d'Alep et massacra les citoyens avec plus de férocité que ceux de Bagdad. En 1260, il captura Bar Hebraeus.

¹⁰ BAR IBROYO, *Mushhotho* [= *Poèmes*], texte syriaque, Jerusalem, Monastère Saint Marc, 1929, p. 165.

Quelque temps après, celui-ci fut libéré de sa captivité grâce à ses connaissances médicales¹¹.

En marge de ses engagement pastoraux, Bar Hebraeus souffrit beaucoup des dissensions et des controverses entre les deux prétendants qui se disputaient le siège d'Antioche, le patriarche Youhanna Bar Ma'dani et l'anti-patriarche Dyonisios Anjour. Malgré tous les essais de réconciliation entre les deux hommes, Bar Hebraeus ne réussit pas à résoudre le conflit. En 1261 l'anti-patriarche mourut, et Youhanna Bar Ma'dani fut confirmé comme patriarche d'Antioche. Il proposa à Bar Hebraeus le *maphryonoutho* ܡܦܪܝܘܢܘܬܗ ¹², mais la mort le surprit en 1263, avant qu'il ait pu ordonner son candidat. Bar Hebraeus pleura son patriarche et prononça à sa mémoire un éloge funèbre.

En conclusion de ce bref récit concernant Mor Grégorios Bar Hebraeus et son apostolat épiscopal à Jobas, Laqbine et Alep, on retiendra qu'il fut un évêque exemplaire et un pasteur qui se donnait à ses brebis.

Le maphrianat (catholicat) de Bar Hebraeus

Après la mort du patriarche Youhanna Bar Ma'dani, les évêques se réunirent au monastère de Juiqat pour élire son successeur. Le Saint Synode

¹¹ B. AS-SEMANI, *Tarikh al-adab as-suryaniyah* [= *Histoire de la littérature syriaque*], vol. IV, Jounieh (Liban), [s.n.], 1936, p. 68.

¹² Le *Maphrianat* fut fondé en 628 pour le site de Tagrit en Mésopotamie sous l'apostolat du patriarche Mor Athanasios I. La charge du maphrien est équivalente à celle du patriarche dans un territoire donné. Le maphrien était nommé *Maphryono de l'Orient* : il avait toute juridiction sur l'Église syriaque au temps de l'Empire des Sassanides, et répondait seulement au patriarche. L'office du maphrien à Tagrit demeura le seul au sein de l'Église jusqu'à l'année 1860. Il fut rétabli en Inde en 1974.

choisit l'abbé Yéchoue, qui était à la tête du monastère. Yéchoue fut ordonné patriarche d'Antioche sous le nom d'Ignatius le 6 janvier 1264.

Le premier souci du nouveau patriarche fut la désignation d'un maphrien à la tête de l'Église de l'Est, plus précisément pour Tagrit, siège maphrianal resté vacant pendant six ans après la mort du maphrien Ignatius Saliba en 1258¹³. Les territoires de l'Église de l'Est appartiennent géographiquement à la juridiction de l'Église syriaque d'Antioche, qui s'étend à toute l'Arabie et à la Perse.

En 1264, le Patriarche Ignatius Yéchoue convoqua donc le Saint Synode pour choisir un maphrien¹⁴. Les évêques désignèrent Grégorios Bar Hebraeus, qui fut consacré le 19 janvier 1264.

Avant de décrire la période du maphrianat de Bar Hebraeus, il convient de citer quelques canons qui déterminent la relation entre le maphrien et le patriarche. En février 869, le patriarche Youhanna IV avait convoqué le Saint Synode dans la ville de Kafr-tout en Asie Mineure. Ce synode vota huit canons touchant à ce rapport :

1. Les évêques et les moines du monastère de Mor Mattaï (Saint Mathieu) dans la province de Ninive de Mésopotamie sont assujettis à l'obéissance au maphrien de l'Est qui siège à Tagrit.
2. Les patriarches d'Antioche ne peuvent pas entrer dans la province du maphrien pour y exercer leur juridiction sauf s'ils y sont invités. De même, le maphrien quand il entre dans le territoire du patriarche.

¹³ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, J.B. ABBELOOS et Th.J. LAMY (ed.), vol. II, Louvain, C. Peters, 1877, p. 431.

¹⁴ Le terme *maphrien* ܡܦܪܝܐ tire ses origines du verbe syriaque *fro* ܦܪܐ qui veut dire fertiliser, et du substantif *maphryonoutho* ܡܦܪܝܐܢܘܬܐ qui veut dire fertilité, tandis que le terme *maphryono* ܡܦܪܝܐܢܘܬܐ veut dire fécondateur.

3. Quand le maphrien et le patriarche se réunissent, le maphrien s'assoit à la droite du patriarche. Pendant la célébration de la Sainte Eucharistie on prie pour le maphrien après le patriarche. De même, le maphrien communie après le patriarche.
4. Le patriarche ne peut être intronisé sans le consentement du maphrien s'il est vivant. De même, l'Église de l'Est ne peut introniser un maphrien sans le consentement du patriarche. Si le maphrien ou le président du Saint Synode ont à imposer les mains au patriarche, les Occidentaux doivent choisir deux évêques, et les Orientaux doivent en choisir deux autres; il revient aux quatre évêques de choisir celui qui imposera les mains.
5. Les évêques de Qardo, Beit Zabdi et Najran seront soumis à la juridiction du siège maphrianal de Tagrit.
6. Il revient au maphrien de résoudre tous les problèmes qui ont surgi entre les Occidentaux et les Orientaux.
7. Il revient au maphrien de résoudre la question des évêques qui ont été ordonnés par le maphrien pour les évêchés soumis au siège patriarcal.
8. Un évêque qui sera condamné par le maphrien sera aussi condamné par le patriarche¹⁵.

Ces canons accordent au maphrien des attributions assez larges, puisque le deuxième interdit au patriarche d'exercer ses fonctions pastorales dans les territoires du maphrien. De même, le quatrième article autorise le maphrien à ne pas reconnaître l'autorité du patriarche s'il n'a pas été notifié à son propos. Le refus de Bar Hebraeus de reconnaître l'autorité du patriarche Philoxène Namroud, qui fut ordonné en 1283, en est un exemple.

¹⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo* [= *La direction*], Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1986, p. 47.

Les voyages pastoraux de Bar Hebraeus

Après avoir renforcé l'autorité du patriarche Ignatius IV, Bar Hebraeus se mit en chemin pour Mossoul. À sa réception, une foule grandiose se ressembla pour le saluer. Il se rendit ensuite au monastère de Mor Mattaï, où les moines l'accueillirent, puis il retourna vers Mossoul pour commencer ses tournées pastorales.

Voyage vers Bagdad

Au temps de Pâques 1265, Bar Hebraeus visita Bagdad et fut accueilli, comme de coutume, par une grande foule et par les dignitaires de la ville, dont les deux neveux du catholicos nestorien Makikha¹⁶. Il complimenta le catholicos pour son chaleureux accueil. Puis, le maphrien commença à mettre de l'ordre dans les cadres éparchiaux. Le Jeudi Saint, pendant que Bar Hebraeus consacrait le *Mouron Qadicho* ܡܘܪܢ ܩܕܝܫܐ (Saint Chrême), il se produisit un fait considéré comme miraculeux : les fidèles le virent remplir les grandes jarres d'huile sacrée avec le contenu d'un petit récipient¹⁷. Bar Hebraeus ordonna des diacres et des évêques pour le service des fidèles. Puis après un long été de travail dans l'enthousiasme, il retourna à Ninive pour l'hiver.

Premier voyage en Syrie

En 1268, le maphrien alla visiter ses parents en Syrie. En chemin, il croisa le patriarche Ignatius Yéchoue qui se dirigeait vers le souverain des Mongols pour accuser devant lui un certain prêtre, Chamoun, qui avait injustement accaparé le monastère de Mor Barsaum. Le patriarche demanda

¹⁶ Le terme «nestorien» est employé ici dans son acception historique reçue. Il n'implique aucune discrimination ou jugement négatif.

¹⁷ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, p. 435.

de rencontrer le maphrien à ce propos, mais ce dernier refusa, car il préférait résoudre les conflits de l'Église devant les autorités ecclésiastiques et non devant les autorités civiles, selon la tradition chrétienne constante. Il finit pourtant par céder et accepta, sur les instances réitérées du patriarche, de le rencontrer. Il sera question un peu plus loin des événements et des résultats produits par cette rencontre¹⁸.

Pendant sa visite en Syrie, le maphrien ne s'engagea dans aucune activité pastorale, pour se conformer aux canons du Saint Synode de l'année 869, qui interdit au maphrien toute activité pastorale en dehors de son maphrianat sans le consentement du patriarche, et vice versa.

Voyage pastoral au Maragha

En l'an 1272, le maphrien se dirigea vers Maragha dans le but de s'informer sur l'état de cette Église locale où il avait résidé à peu près un an. Pendant sa visite, Bar Hebraeus fit bâtir le *beith hasyoutho* ܬܒܝܬ ܗܝܫܘܬܐ (centre diocésain) et un très grand autel pour la paroisse. En l'an 1273, le prêtre Yacoub visita le maphrien et lui demanda son intercession auprès du patriarche Ignatius IV pour résoudre le conflit entre son frère le prêtre Chamoun et le patriarche.

Deuxième voyage en Syrie

En l'an 1273, Bar Hebraeus visita le patriarche en Syrie. Il était accompagné du prêtre Chamoun et de son frère le prêtre Yacoub, ainsi que de son neveu le diacre Namroud. Le monastère de Mor Barsoum retourna sous la juridiction patriarcale au terme d'une médiation réussie du maphrien entre le patriarche Ignatius Yéchoue et le prêtre Chamoun. En récompense pour

¹⁸ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, p. 439.

cette initiative de la part du maphrien et du prêtre, le patriarche éleva au rang de la prêtrise le diacre Namroud puis l'ordonna évêque de Malatya. Le maphrien passa par Malatya à son retour vers Ninive.

Deuxième voyage pastoral à Bagdad

En 1277, le maphrien visita pour la deuxième fois l'éparchie de Bagdad pour surveiller de près la construction de l'Église. Il célébra la Sainte Eucharistie dans la cathédrale de Mor Touma, où il consacra le *Mouron Qadicho* (Saint Chrême) et ordonna des diacres pour le service de l'Église. Durant ce voyage, le catholicos nestorien Mor Dankha accueillit chaleureusement son homologue le maphrien Bar Hebraeus en lui envoyant des évêques à sa rencontre sur la place publique. Le catholicos proclama la grandeur de son visiteur, après avoir été informé du nombre grandiose des fidèles qui s'étaient présentés pour accueillir leur dignitaire, en ces termes : «Bienheureux ceux qui ont un maphrien comme lui¹⁹.»

À son tour, Bar Hebraeus rendit visite au catholicos Mor Dankha pour le remercier de sa générosité.

Voyage pastoral à Tagrit

Le maphrien visita Tagrit en 1278 à son retour de Bagdad. Il y fut bien accueilli par les gens, avec des marques de profond respect. Pendant son séjour de deux mois dans la ville, il visita les très anciennes églises de la région.

¹⁹ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, p. 471.

Deuxième voyage à Maragha

En 1279, Bar Hebraeus visita la chrétienté de Maragha pour s'enquérir de l'état de ses fidèles. Au printemps de 1282 il passa à Tabriz pour surveiller la construction de la nouvelle église. Pendant son séjour à Tabriz, il fut informé de la mort du chef tartare Abaq et de l'intronisation de son fils après lui. Il se présenta au palais pour exprimer ses condoléances et offrir ses meilleurs vœux au nouveau prince. En réponse à la courtoisie de Bar Hebraeus, ce dernier lui fit remettre une lettre officielle reconnaissant son autorité sur les Églises d'Azerbaïdjan, d'Athour et de Mésopotamie. En 1284, Bar Hebraeus retourna à Ninive.

Dernier voyage à Maragha

Dans les jours les plus sombres de la province de Mossoul, où tueries et vols faisaient partie de la vie quotidienne, Barsoum al-Safa, frère de Bar Hebraeus, lui demanda de quitter cette ville pour Maragha. Après plusieurs refus, Bar Hebraeus se rendit aux raisons de son frère. C'est à Maragha qu'il rendra le dernier soupir.

Barsoum al-Safa a raconté la mort de son frère, qui était alors dans la soixantaine. Bar Hebraeus était très soucieux cette année là (1286), et avait conscience qu'il devrait bientôt quitter ce monde. Il l'indique dans un poème :

Oh hameçon de ce monde, ton filet m'a pêché en l'an 1537 des Grecs²⁰ et je suppose que je quitterai [ce monde] en l'an 1597 des Grecs²¹.

²⁰ 1226 du calendrier chrétien.

²¹ 1286 du calendrier chrétien. Cf. *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, pp. 465, 467.

À l'appui de cette date de décès, Bar Hebraeus apporte une preuve astrologique :

En cette année même où Cronos (Titan, ou Saturne chez les Romains) et Zeus se sont rencontrés dans le signe zodiacal du Verseau, je suis né. Vingt ans après, quand ils se sont rencontrés dans le signe de la Balance, j'ai été ordonné évêque. Vingt ans plus tard, quand ils se sont rencontrés dans le signe des Gémeaux, j'ai entrepris mon office du maphrianat. Et, après vingt ans encore, quand ils se rencontreront de nouveau dans le signe du Verseau, je pense que je quitterai ce monde²².

Dans sa nouvelle résidence de Maragha, Bar Hebraeus fut bien accueilli tant par les fidèles que par les dignitaires de la ville. Des savants musulmans lui demandèrent de traduire son livre sur l'histoire du monde du syriaque en arabe. En un mois il compléta l'ouvrage, sauf trois pages. Dans la nuit de samedi 28 juillet il sentit une très forte fièvre. Le dimanche, les médecins se groupèrent autour de lui pour le traiter, mais il refusa leurs démarches par ces mots : «Il n'y a aucune chance de pouvoir me sauver par les médicaments, car mon temps est arrivé.» Il se tourna ensuite vers son frère en disant :

Ô frère, tu n'as pas été juste envers moi, car tu ne m'as pas laissé mourir entre les évêques, les moines, les prêtres et les diacres que j'ai servis pendant vingt-deux ans.

Après cela, Bar Hebraeus se confessa et livra à son frère Barsoum al-Safa deux lettres de confession : une pour le siège patriarcal et l'autre pour le

²² G.D. AL-BARTELLI, *Mimro d-al hayé d-Bar Ibroyo* [= *Poème sur la vie de Bar Hebraeus*], Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1985, pp. 46-47.

siège maphrianal. À l'article de la mort, le maphrien notifia à ses disciples son testament spirituel :

Je vous recommande de vous aimer les uns les autres, car l'amour est le lien de la paix. Je quitterai [ce monde] pour un monde immortel, où j'obtiendrai la grâce d'être proche du Seigneur, et j'intercéderai pour vous²³.

Le mardi 30 juillet 1286, Bar Hebraeus mourut. Toutes les communautés oublièrent leurs divergences et se regroupèrent pour lui faire leurs derniers adieux. Le catholicos nestorien Yabalaha ordonna qu'aucun commerce n'ouvre et que personne ne fréquente le souk le jour des funérailles. Il envoya des évêques pour le représenter aux funérailles du grand défunt; ils participèrent aux prières du matin au soir. Bar Hebraeus fut enterré dans la cathédrale, mais après quelque temps son corps fut transféré au couvent de Mor Mattai²⁴, où il repose jusqu'à aujourd'hui.

1.1.2 Bar Hebraeus, auteur et maître

Bar Hebraeus a une personnalité d'éducateur et de scientifique unique, qui se distingue fortement de celle de ses pairs. Cette personnalité est comme un grand halo lumineux, comme une couronne qui le place en tête du grand cercle de la science divine et humaine de son temps.

Sur le plan scientifique, Bar Hebraeus avait acquis une somme de connaissances qui lui ont permis de fonctionner comme médecin traitant les âmes et les corps. Il est aussi un grand théologien et philosophe

²³ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, pp. 465, 467.

²⁴ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, pp. 469, 471.

aristotélicien. Son œuvre s'est développée sur de solides bases d'exégèse biblique, de grammaire et de linguistique. Bar Hebraeus est encore un poète très sensible et un astronome parfaitement qualifié, un mathématicien fort habile et un historien critique et très objectif. Il s'est en outre spécialisé professionnellement dans les sciences juridiques, canoniques et civiles.

Toutes ces qualités hors pair expliquent l'influence de Bar Hebraeus sur la société en général et sur ses disciples en particulier, et ont amené à le surnommer l'Aristote de son temps. Un ouléma²⁵ l'exprime ainsi : «Lorsque j'entends un discours du maphrien, c'est comme si j'entendais la sagesse d'Aristote lui même²⁶».

La titre de gloire le plus réel de Bar Hebraeus est toutefois différent : c'est un homme qui prêchait ce qu'il croyait et le pratiquait dans toute sa vie. Il faut ajouter à cela sa modestie dans la vie et son amour pour autrui, ainsi que ses efforts pour réconcilier les adversaires, admonester les pécheurs et soutenir les faibles. À travers sa foi chrétienne, sa rigueur monastique, sa vaillance dans le quotidien et son attention inlassable au clergé et aux laïques qui l'entouraient, Bar Hebraeus est apparu, aux yeux de tous ceux qui l'ont connu, comme une personnalité remarquable, et un très bon pasteur envers les fidèles confiés à sa charge.

Par fidélité à ses vœux monastiques qu'il pratiquait en toute droiture, Bar Hebraeus s'est voulu pur de corps et d'âme. Par obéissance, il était confiant envers tous ses supérieurs et fidèle aux canons de l'Église. Nul n'a jamais mentionné, au long de l'histoire de l'Église syriaque, que Bar

²⁵ Docteur du droit islamique, juriste et théologien.

²⁶ G.B. BAHNAM, *Youhanna Ibn al-Ibri hayataho wa-shi'raho* [= *Bar Hebraeus, sa vie et ses poèmes*], Alep (Syrie), Publications d'Édesse, 1984, p. 48.

Hebraeus ait été en faute envers les supérieurs et les canons. Enfin, il a pratiqué sans concession la pauvreté. Son frère Barsaum en témoigne :

Durant les quarantes années qui ont passé, je ne l'ai jamais vu avoir de la monnaie dans sa main. Et, si les croyants le visitaient avec des espèces à la main, il leur signifiait de les ranger. Après sa mort on trouva sous son matelas des pièces de monnaie que les croyants y avaient inséré par dévotion populaire sans qu'il le sût²⁷.

²⁷ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, p. 483.

1.2. LA RÉCEPTION DE BAR HEBRAEUS PAR LES ÉGLISES ORIENTALES ET CELLES DE TRADITION SYRIAQUE

1.2.1. L'aspect canonique

L'étude de la vie de Bar Hebraeus, attentive aux domaines pastoral et canonique, permet de situer sa personnalité sur l'axe de rencontre entre toutes les Églises chrétiennes, d'une part, et la communauté musulmane d'autre part. Sa mort a fait la preuve de son rayonnement œcuménique : de nombreux dignitaires chrétiens et musulmans l'ont pleuré avec douleur.

À sa mort, ses funérailles n'ont pas rassemblé seulement son clergé et ses croyants, mais tous les dignitaires de l'Église syriaque d'Orient aussi bien que ceux des Églises grecque et arménienne. En effet, le catholicos de l'Église syriaque orientale ordonna à ses croyants un jour de deuil par respect pour le cher défunt²⁸.

Quant aux relations de Bar Hebraeus avec les Mongols, elles furent tantôt d'acceptation mutuelle, tantôt d'antagonisme. Ce genre de relations instables est illustré par l'intercession du maphrien auprès du prince Hulagu afin que ce dernier épargne les villes d'Alep et de Bagdad. L'intercession ne réussit pas à toucher le cœur du conquérant sanguinaire, qui brûla et tua un grand nombre d'habitants des deux villes. Toutefois Hulagu changea d'attitude envers le maphrien quand il découvrit ses capacités scientifiques et humaines durant sa prison. Le souverain mongol le libéra pour en faire son propre médecin, traducteur et conseiller scientifique. Ces relations troublées

²⁸ C. GALLAGHER, *Church Law and Church Order in Rome and Byzantium: A Comparative Study*, Aldershot, Hants (England), Ashgate, 2002, p. 192.

entre le maphrien et l'occupant mongol sont traitées en détail dans un article récent paru en format électronique²⁹.

Quant au droit canonique, Bar Hebraeus apparaît avant tout comme le gardien de la Tradition chrétienne et des lois patristiques. Cet aspect de sa personnalité est illustré par l'événement qui eut lieu en 1283 à la mort du patriarche Ignatius Yéchoue, quand les évêques se réunirent au monastère Saint Barsoum pour élire le patriarche Mor Filoxinous (Félix) Namroud. Ce dernier envoya au maphrien quelques évêques pour lui porter le pallium. Le maphrien refusa de recevoir les délégués du patriarche élu. À leur retour, le patriarche renvoya au maphrien son oncle le médecin Rabban Chamoun (Simon), qui occupait une place très spéciale dans l'État mongol. Le maphrien refusa de nouveau de rencontrer le délégué patriarcal, et lui fit dire :

Depuis très longtemps, nos Saints Pères ont institué des lois fondant les relations entre le patriarche et le maphrien : il ne peut se faire que le patriarche soit ordonné sans l'accord du maphrien, de même qu'un maphrien ne peut être ordonné sans l'accord du patriarche. Quant aux évêques qui ont passé outre les lois des Saints Pères, ils n'ont aucune chance avec moi, puisque je ne partage pas leur désobéissance aux canons³⁰.

²⁹ G. LANE, « An account of Gregory Bar Hebraeus Abu al-Faraj and his relation with the Mongols of Persia », dans *Hugoye, Journal of Syriac Studies* – An electronic journal dedicated to the study of the Syriac tradition, published semi-annually by the Syriac Computing Institute, vol. 2, n° 2, juillet 1999.

³⁰ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, p. 455.

Le fils du prêtre Chamoun, disciple bien-aimé du maphrien, vint alors vers lui en évoquant le même propos. Cette fois-ci Bar Hebraeus rédigea une lettre de reconnaissance pour le patriarche élu Philoxène :

Peut-être penses-tu que j'ai le désir d'obtenir moi-même l'office patriarcal, et que je n'ai pas accepté ta candidature comme patriarche pour cette raison. Dieu, qui seul connaît les cœurs, sait qu'aucun membre de mon corps ne désire le patriarcat. Il y a à cela plusieurs raisons : 1) Depuis quarante ans je suis tenu par la fidélité à l'office épiscopal; je me suis lassé du travail administratif et j'aspire plutôt à la solitude et au repos. 2) Je suis établi dans le diocèse de l'Orient en tout confort et par la grâce de Dieu rien ne me manque : pourquoi donc devrais-je m'enfuir ? 3) Si j'étais une personne comme les autres qui ait le moindre désir de l'office patriarcal, le désastre qui est tombé sur le diocèse de l'Ouest suffit pour me guérir de ce désir : pensez-vous que je voudrais toujours de l'office d'Antioche, si malheureux ? ... Cela ferait connaître l'étendue de mon malheur, en réponse à l'acte illégal que tu as posé sans l'accord ni des Orientaux ni des Occidentaux³¹.

À travers son *Houdoyo*, Bar Hebraeus n'a pas seulement montré une image bien claire de l'organisation structurelle de son Église au XIII^e siècle; il a fait œuvre de législation dans plusieurs domaines.

³¹ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, pp. 456-457.

1.3. LE TEXTE DE BAR HEBRAEUS SUR LA SÉPARATION ET LE DIVORCE

1.3.1. Introduction technique sur l'édition du texte syriaque

L'unique ouvrage proprement juridique de Bar Hebraeus est intitulé *Houdoyo* ou *Kthobo d-Houdoye*, c'est-à-dire «Livre des directions». Bar Hebraeus a rédigé ce chef-d'œuvre en 1253 quand il a avait vingt-sept ans. Il était alors évêque d'Alep.

Le Livre des directions comprend 40 chapitres, subdivisés en 147 sections. Seuls les huit premiers chapitres s'occupent du droit canonique proprement dit. Les titres de ces chapitres sont :

- 1- Métoul Idtto woournoséh ܡܬܘܠ ܝܕܬܬܐ ܘܘܪܢܘܫܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «De l'Église et de son gouvernement»
- 2- Métoul emodo ܡܬܘܠ ܐܡܕܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «Du baptême»
- 3- Métoul méyroun alohoyo ܡܬܘܠ ܡܝܪܘܢ ܐܠܘܚܝܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «Du Saint Chrême»
- 4- Métoul qourobo ܡܬܘܠ ܩܘܪܐܒܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «De l'oblation eucharistique»
- 5- Métoul sawméh wo idé, wa slawoutho ܡܬܘܠ ܨܐܡܝܬܐ ܘܐܝܕܐ ܘܐܨܠܘܬܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «Des jeûnes, fêtes et prières»
- 6- Métoul oufoyo danidé ܡܬܘܠ ܘܫܬܐ ܕܢܝܕܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «De la sépulture des défunts»
- 7- Métoul téghmé kouhnoyé ܡܬܘܠ ܬܝܓܡܐ ܕܩܘܚܢܝܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «Des degrés du Saint sacerdoce»
- 8- Métoul mkhiroutho ܡܬܘܠ ܡܟܝܪܘܬܐ ܐܬܬܐ ܐܠܝܐ «Du mariage».

À partir du chapitre IX, le *Houdoyo* s'occupe de questions de droit civil, comme les testaments, les héritages, les ventes et les achats, etc. Au chapitre XXXIV, Bar Hebraeus traite des délits méritant la peine de mort, comme l'apostasie et la fornication; les procédures canoniques correspondantes sont tirées des normes civiles. En effet, l'évêque compétent est considéré comme juge civil, comme Bar Hebraeus le dit expressément dans son nomocanon. Enfin, les chapitres XXXVIII-XL abordent quelques notions de procédure judiciaire.

Bar Hebraeus cite ses sources juridiques dans l'introduction de son ouvrage :

Tout le corps canonique ecclésiastique et les lois civiles sont divisés en 40 chapitres, outre quelques directives appropriées. J'ai préparé ces canons en vue de servir les fidèles de Dieu, et pour les fils des ministères [pour ceux qui ont la charge des ministères]. En ce qui concerne le droit ecclésiastique, je m'appuie sur les Constitutions apostoliques trouvées dans les huit livres de Saint Clément et dans la doctrine d'Addaï; mais en ce qui concerne les lois civiles, je m'entends avec les empereurs grecs et les autres sources de différents systèmes de droit. Je mentionne chaque canon sous le nom de sa source exactement, comme j'ai reçu les canons des Saint Pères. J'ai aussi accepté quelques règles des autres communautés qui ne sont pas en union avec nous, comme les Ariens qui ont promulgué vingt-cinq canons au Concile d'Antioche, les Macédoniens qui ont distribué vingt canons au Concile de Gangres; et j'ai suivi les décisions du pape Léon qui a décrété vingt-sept canons au Concile de Chalcédoine³².

³² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 1.

Les autres textes cités appartiennent proprement aux patriarches de l'Église syriaque: Mor Théophile (181/182), Mor Eustathe (320-330), Mor Sévère d'Antioche (518-538), Mor Georges I^{er} (759-790), Mor Denis I^{er} (793-815), Mor Cyriaque I^{er} (793-817), Mor Jean IV (846-873), Mor Ignace I^{er} (878-883), Mor Théodore I^{er} (887-896), Mor Denis II (897-909), Mor Jean X (1064-1073) et Mor Michel I^{er} (1166-1199).

Viennent ensuite les textes des évêques proprement syriaques : Mor Jacques d'Édesse (780), Mor Jean de Tella (538), Mor Rabboula d'Édesse (435), Mor Georges Évêque des Arabes (724), Mor Cyriaque d'Amida (VII^e siècle), Mor Philoxène de Maboug (523) et Mor Jaques de Saroug, Mor Éphrem (+373), Mor Isaac, et le recueil syro-romain. On trouve encore des textes tirés des huit livres de Saint Clément, de la doctrine d'Addaï, des Constitutions apostoliques et des Canons des Apôtres, ainsi que des anciens Conciles : Ancyre (314), Néocésarée (315), Nicée (325), Antioche (341), Laodicée (365), Gangres (365), Constantinople (381), Séleucie-Ctésiphon (410), Éphèse (425), Carthage (419) et Chalcédoine (451).

D'autres textes, enfin, sont cités des canons patristiques : Saint Denis d'Alexandrie, Saint Timothée d'Alexandrie, Saint Athanase d'Alexandrie, Saint Basile, Saint Grégoire de Nazianze, Saint Grégoire de Nysse, Saint Jean Chrysostome, Origène, Saint Cyrille d'Alexandrie et Saint Cyprien.

À propos du livre de Bar Hebraeus, De Clercq commente : «L'intention de Bar Hebraeus n'a pas été en effet de faire des textes juridiques, mais plutôt de donner quelques directives au sujet de leur interprétation ou de leurs applications³³».

1.3.2. Texte syriaque : Houdoyo, chapitre VIII, section V³⁴

[illegible][illegible]

³³ C. DE CLERCQ, art. « Bar Hebraeus : Nomocanon », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. II, Paris, Letouzey et Ané, 1937, p. 204.

³⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 86-93.

1. **הנהגות:** כל אדם חייב להנהיג את עצמו ואת אחרים בהנהגות טובות. הנהגות טובות הן אלו שיש בהן תועלת לאדם ולחברה. הנהגות רעות הן אלו שיש בהן נזק לאדם ולחברה. כל אדם חייב להימנע מנהגות רעות ולהנהיג נהגות טובות.

2. **הנהגות:** כל אדם חייב להנהיג את עצמו ואת אחרים בהנהגות טובות. הנהגות טובות הן אלו שיש בהן תועלת לאדם ולחברה. הנהגות רעות הן אלו שיש בהן נזק לאדם ולחברה. כל אדם חייב להימנע מנהגות רעות ולהנהיג נהגות טובות.

3. **הנהגות:** כל אדם חייב להנהיג את עצמו ואת אחרים בהנהגות טובות. הנהגות טובות הן אלו שיש בהן תועלת לאדם ולחברה. הנהגות רעות הן אלו שיש בהן נזק לאדם ולחברה. כל אדם חייב להימנע מנהגות רעות ולהנהיג נהגות טובות.

[illegible][illegible][illegible]

ቤተ ክርስቲያን የሚገኝበት ቦታ ሲሆን ለዚህም ምክንያት
 ለሚከተሉት ምክንያቶች ሲሆን ለዚህም ምክንያት
 ቤተ ክርስቲያን

1.3.3. Introduction technique sur les traductions existantes arabe et latine

Comme mentionné dans l'introduction du texte syriaque, Bar Hebraeus a écrit son chef-d'œuvre *Houdoyo* en syriaque, dans une langue à la fois juridique et littéraire de haute tenue. Le texte inclut quelques termes juridiques grecs, dont le but est de fournir une terminologie originale et précise dans le domaine de la science canonique de l'Église syriaque.

Plusieurs traductions du *Houdoyo* ont paru à diverses époques, dont l'une ou l'autre seulement méritent de retenir l'attention. Parmi celles-ci figurent deux versions latines. La première, réalisée par Joseph A. Assemani, a été publiée en 1838³⁵. Pour sa version, Assemani suit un critère variable. Il s'agit tantôt d'un traitement complet du texte original, dont il traduit le contenu littéralement; tantôt il en privilégie l'esprit, se contentant de traduire ce qu'il voyait comme essentiel ou nécessaire. Cette seconde méthode se voit clairement dans la section V du chapitre VIII.

Quant à la deuxième version latine, œuvre de Giuseppe Ricciotti publiée en 1931³⁶, elle consiste en un florilège de textes choisis. Elle s'éloigne donc des deux méthodes d'Assemani. Dans l'introduction à sa version, Ricciotti déclare que les textes juridiques choisis dans la tradition de l'Église syriaque orthodoxe ont été traduits pour l'utilité des canonistes catholiques chargés de préparer le Code du droit canonique oriental. Il

³⁵ *Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Bar Hebraeo*, trad. latine de J.A. ASSEMANI, vol. X., Rome, Typis Collegii Urbani, 1838.

³⁶ *Disciplina antiochena (Siri): I. Nomocanone di Bar Hebreo*, G. RICCIOTTI (ed.), Cité du Vatican, Tipografia poliglotta vaticana, 1931 (= *Commissio ad Redigendum Codicem Iuris Canonici Orientalis, Fontes*, Series I, fasc. 3).

explique en outre que les sources syriaques ont été traduites en latin par lui personnellement, de façon à fournir une traduction complète le plus fidèle possible. Dans sa traduction, Ricciotti ajoute quelques termes entre parenthèses pour rendre le plus possible le sens littéral du texte syriaque. En général, la traduction de Ricciotti est axée sur une comparaison entre le texte syriaque original et le Code de droit canonique de 1917.

En ce qui concerne la version arabe du Houdoyo, nous n'en avons repéré qu'une seule version complète rédigée aux XVI^e siècle sous le titre de *al-Hoda*³⁷. Le traducteur de cette version est inconnu; elle reste toujours inédite. Les caractéristiques principales de ce manuscrit sont la clarté et la simplicité littéraire de l'expression. La langue est proche du langage quotidien de l'époque; les termes juridiques, qu'ils soient syriaques ou grecs, ont toutefois été conservés. Une autre caractéristique de ce document est la diversité de la calligraphie, ce qui laisse suspecter le travail de plusieurs copistes à diverses époques, ou même l'existence de plusieurs traducteurs.

Une autre version arabe a été réalisée comme référence pour les statuts personnels par Youhanna Dolabani, titrée elle aussi *al-Hoda*³⁸. Cette version ne comprend que les textes qui concernent le mariage; pour cette raison, elle est connue comme le Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe.

Sans nier l'utilité d'autres traductions arabes qui se sont succédé et en y prenant appui sur plusieurs points, nous avons entrepris notre propre version française du Houdoyo pour tout ce qui touche le droit canonique et les procédures juridiques. Cette version veut trouver sa place propre à côté de

³⁷ BAR HEBRAEUS, *Houdoyo*, manuscrit arabe (Syrie, vers 1600), conservé à l'archevêché syriaque orthodoxe de Homs.

³⁸ Youhanna DOLABANI, *Al-Hoda*, [= *La Direction*], texte arabe, Jérusalem, Monastère Saint-Marc, 1929.

celles qui l'ont précédée, par un style littéraire correct et lisible. Cela nous a paru nécessaire pour progresser dans notre recherche et pour mettre à la disposition du public francophone un document fiable. Les chapitres de droit civil ont été laissés de côté étant donné leur inutilité pour le moment présent, puisque le droit civil applicable revient désormais à chaque pays.

1.3.4. La séparation et le divorce chez Bar Hebraeus : traduction du texte du chapitre VIII, section V du livre Houdoyo

1.3.4.1. Quelques questions autour du don nuptial

Pour la distribution des biens et du don nuptial [en cas de décès], la fiancée et la famille du fiancé en obtiendront chacun la moitié. À ce propos on distingue cinq cas :

- 1 Si le fiancé a offert à sa fiancée un vignoble et meurt avant la noce et avant les vendanges, les fruits seront à la fiancée, et les parents du fiancé ne peuvent pas obliger la fiancée à les récolter avant qu'ils ne soient mûrs. Et en ce qui concerne la propriété des vignes, elles seront légalement partagées par moitié entre la fiancée et les parents du fiancé décédé. En ce cas, le jugement sera difficile pour la fiancée et la famille du fiancé décédé pour estimer les dépenses d'irrigation; en effet, il n'est pas juste qu'elle y perde, comme eux aussi; il faut savoir que les fruits reviennent à la fiancée, mais si les arbres fruitiers ne sont pas irrigués, les fruits absorberont leur propre sève et dépériront.
- 2 Si le fiancé a offert à sa fiancée une esclave enceinte sur le point d'accoucher et meurt avant la noce, la fiancée ne pourra pas retenir la moitié de l'esclave et du bébé. Or au début, quand la fiancée a reçu l'esclave, elle a reçu avec elle le fœtus. Dans ce cas, la difficulté du jugement sera d'évaluer le prix du fœtus pour que la fiancée en retienne la moitié.
- 3 Si le fiancé a offert à sa fiancée un bracelet et une chaîne et qu'elle les a transformés en collier; si le fiancé meurt avant la noce, la famille de la fiancée se contente de la moitié du prix de l'or et de l'argent et les deux se partagent le coût de la production du collier.

De même, si le fiancé a offert à sa fiancée du vin et qu'il se transforme en vinaigre, la famille de la fiancée sera responsable de restituer à la famille du fiancé le prix du vin et non du vinaigre.

- 4 Si le fiancé a offert à sa fiancée de l'argent et qu'elle le perde et que le fiancé meure : en ce cas, le jugement sera difficile du fait que la fiancée ne peut pas retourner la valeur d'un objet qu'elle ne possède plus. Par contre, il n'est pas juste que la famille du fiancé abandonne son droit à la valeur de l'objet, car c'est la fiancée qui l'a perdu. De même, si le fiancé a offert à sa fiancée des animaux domestiques et qu'ils périssent, la fiancée ne versera pas le prix du bétail, comme le déclare le canon 88 des empereurs.
- 5 Si la fiancée a vendu ou a offert les objets reçus en don nuptial, ces cadeaux et ces ventes sont légitimes. La fiancée devra dans ce cas rembourser la moitié du prix des objets vendus. Et si les objets donnés par la fiancée lui sont retournés, elle devra retourner la moitié des objets et non pas la moitié de leur valeur à la famille du fiancé. Et si la fiancée a loué ou a prêté des objets que le fiancé lui a offerts, la famille de ce dernier attendra la date du remboursement et prendra la moitié des objets sans aucune compensation ni aucun intérêt.

1.3.4.2. Les fiançailles.

Houdoyo : Si le fiancé meurt après les fiançailles et avant la noce, la fiancée a le droit de retenir la moitié du don nuptial à l'exception de la nourriture et de la boisson. L'autre moitié va aux héritiers du fiancé. Le canon 45 des canons des empereurs précise : si la fiancée a reçu un jardin potager, elle doit rendre la moitié des produits à la famille du fiancé, et elle n'hérite rien du fiancé.

Le fiancé n'a pas le droit de s'approcher de sa fiancée ni même de l'embrasser avant la fête des noces, car ce n'est pas légal. Si le fiancé meurt juste après la noce, la fiancée retient tout ce qu'elle a obtenu comme don, mais la famille du fiancé ne retient rien de la famille de la fiancée. En outre, la fiancée hérite du fiancé si ce dernier s'est déjà uni à elle. Si la fiancée meurt après les fiançailles, le fiancé a le droit de reprendre tous les dons faits à sa fiancée, à l'exception de la nourriture et de la boisson, et les parents de la fiancée héritent du don nuptial.

1.3.4.3. L'adultère

Houdoyo : l'adultère de la femme est un motif de divorce, ce qui n'est pas le cas pour l'adultère de l'homme. Saint Basile le Grand écrit :

Nous pouvons trouver plusieurs éléments qui caractérisent l'adultère de la femme, par exemple : la femme qui a cohabité avec un homme divorcé, comment la considères-tu, est-elle une femme qui a commis l'adultère ou non ?

Il en va de même pour l'homme qui se marie à une femme divorcée pour cause d'adultère. Mais, après une courte période d'attente l'homme adultère ne se verra pas interdire de cohabiter légalement avec sa femme, qui le recevra au moment de son retour à la maison familiale. Par contre, l'homme doit chasser la femme qui a brisé l'interdit dans la maison familiale et ne la recevra pas à son retour au foyer.

Le canon 69 des empereurs byzantins déclare : les femmes ont le droit d'accuser leurs maris s'ils commettent contre elles des actions infamantes.

Nous connaissons trois motifs pour déclarer l'adultère de la femme :

1. nous pouvons distinguer l'adultère par la grossesse;
2. les enfants de l'homme adultère n'héritent pas avec les fils de sa femme légale, tandis que les enfants à la légitimité incertaine, nés de la femme adultère, sont admis parmi leurs frères et héritent légalement;
3. les enfants de l'homme adultère sont suspects, tandis que les enfants de la femme adultère sont confirmés car elle est leur mère. Donc, l'adultère de la femme est un motif pour le divorce, tandis que l'adultère de l'homme ne l'est pas, mais constitue un remords de conscience et un empêchement de se présenter à la Sainte Communion.

1.3.4.4. L'adultère de la femme

Houdoyo : Il y a quatre conditions pour s'assurer de l'adultère de la femme :

1. si la femme est trouvée enceinte quand son mari est absent, ou même s'il est présent mais ne s'est pas uni à elle;
2. s'il est de notoriété publique que la femme a commis l'adultère avec un homme ou plusieurs hommes;³⁹
3. si la femme confesse volontairement avoir commis l'adultère;
4. si six témoins oculaires attestent que la femme a commis l'adultère; les six témoins doivent être tous des hommes et non des femmes; ils doivent témoigner contre les deux parties, l'homme et la femme adultères, à condition qu'ils aient observé ensemble l'acte immoral de la femme et de l'homme étranger dans un même lit.

³⁹ Secunda : si infametur de fornicatione manifeste cum uno aut pluribus. Assemani 76 A.

Le témoignage des femmes est accepté quand la femme accusée est vierge : les témoins doivent être six hommes de bonne réputation, qui accusent la femme de commettre l'adultère, ou bien douze femmes qui témoignent que la femme est toujours vierge. Le témoignage des femmes peut annuler le témoignage des hommes, même si la femme désignée s'est trouvée dans un même lit avec un étranger dans une position immorale, mais sans commettre l'adultère.

Certains canonistes déclarent toutefois que le témoignage des femmes ne peut pas annuler le témoignage des hommes, même si la femme est vierge : ils considèrent que les capillaires sanguins de l'hymen peuvent se cicatriser à un moment donné. La première présomption est plus conforme à la tradition, selon laquelle tout n'est pas cause de divorce :

1. si la femme est une mineure de quatorze ans et a commis l'adultère, elle ne doit pas être répudiée;
2. si la femme a une maladie mentale, ou si elle a été prise par force et violée;
3. si la femme violée est sourde;
4. si la femme était inconsciente quand elle s'est trouvée dans son lit avec un homme étranger qu'elle pensait être son mari, et s'est unie à lui.
5. si la femme était dans un profond sommeil dans son lit et a trébuché comme Lot a trébuché avec ses deux filles.

1.3.4.5. La jalousie de l'homme

Houdoyo : Si l'homme est saisi par l'esprit de jalousie et accuse sa femme d'adultère sans qu'il y ait les témoins requis par le canon : l'homme mènera sa femme devant l'autel. Le prêtre prendra un peu d'eau bénite dans

un des vases sacrés et un peu de terre des quatre coins de l'autel. Il prononcera quelques prières spéciales, puis dira à la femme : si tu t'es effectivement déshonorée en trompant ton mari, si un autre homme que lui a couché avec toi, le Seigneur te condamne et cet eau bénite gonflera ton ventre et brisera tes os. Si ce n'est pas vrai qu'un homme a couché avec toi et si tu ne t'es pas déshonorée en trompant ton mari, tu seras préservée de la malédiction que peut apporter cette eau bénite. La femme répondra *amen* trois fois et boira l'eau bénite. Après quarante jours, si l'eau n'a pas eu son effet sur la femme, elle sera déclarée innocente de l'accusation de son mari, qui sera condamné par les canons et les remords.

Houdoyo : L'homme ne peut pas renier son enfant de trois jours même si la femme était adultère, sauf s'il prouve qu'il n'a eu aucun rapport conjugal avec elle dans une période au-delà de sept mois avant la naissance de l'enfant, parce que les enfants qui sont nés avant sept mois ne sont pas viables. De même, si un homme blanc a un enfant noir il ne peut le renier pour le motif d'envie de grossesse de sa femme : c'est ainsi qu'a fait Jacob quand il a croisé les rameaux et les a mis devant les brebis au moment de les abreuver, et quand les brebis ont vu les rameaux elles ont eu cette envie et ont mis bas des agneaux tachés. Les médecins ont plusieurs preuves concernant ce type d'envie des femmes enceintes.

1.3.4.6. La magie

Houdoyo : Les actes magiques sont des causes de divorce pour l'homme comme pour la femme. Les magiciens sont ceux qui font sortir les esprits des morts de la terre, ceux qui appellent les esprits à sortir du ventre et du flanc. Nous considérons aussi comme magiciens <<ceux qui mettent en

érection leur membre viril en public,>>⁴⁰. <<De même, les femmes qui se lèchent,>>⁴¹. Seront aussi considérés comme magiciennes ou magiciens les femmes qui retiennent l'homme de sa femme, et ceux qui utilisent les bouteilles d'eau⁴².

[Les hommes moabites et madianites sont allés chez Balaam pour demander un devin]. Seront considérés comme magicien ceux qui charment par les divinations et les grandiloquences, et les utilisateurs des insectes et des serpents. Seront aussi considérés comme magiciens ceux qui jettent un mauvais sort à l'aide des voix des oiseaux et des serpents, ainsi que ceux qui jettent des sorts. De même, ceux qui écrivent des amulettes pour les enfants, ceux qui interprètent les rêves ou les battements de l'œil, et les astrologues; ces derniers ne seront toutefois pas séparés (de leurs époux ou épouse), comme l'indiquent les Actes des Apôtres; de même que les magiciens qui se battent contre les animaux féroces.

Houdoyo : N'est pas considéré comme magie ce que Saül a rapporté de la femme magicienne : qui voulez-vous que je vous appelle ? Il répondit : Samuel. Et quand elle a appelé Samuel, Saül a commencé à crier : les dieux sont sortis de la terre. Samuel était un vieil homme et il était habillé d'une large tunique quand Saül l'a connu, et Saül s'est prosterné devant Samuel. Aussi, Basile le Grand a entendu le tribun Lisus raconter l'histoire de la femme qui s'est présentée devant Julien le Tyran : elle lui a raconté que son

⁴⁰ C'est-à-dire ceux qui se masturbent en public. Assemani (76 A) interprète ce texte de façon différente : *et viri qui vulnerant sinus suos*. (et les hommes qui se blessent les flancs).

⁴¹ C'est-à-dire celles qui se livrent à des relations sexuelles contre nature. Assemani (76 A) interprète ce texte de façon différente : *et mulieres, quae aperiunt sinus suos*. (les femmes qui s'ouvrent les flancs).

⁴² dans le but de jeter un mauvais sort.

fils avait disparu par magie, et Julien le Tyran n'a pas considéré cette affaire comme imaginaire⁴³.

1.3.4.7. Les motifs d'apostasie et de profession religieuse

Houdoyo : si un des époux renie sa doctrine et en embrasse une autre, comme le paganisme, la magie, le judaïsme, l'islam ou l'arianisme, cela entraîne la séparation des époux ; mais si un des deux a rejoint la communauté qui soutient les deux Natures (du Christ) ou la communauté de Julien le Phantasiaste, son acte ne causera pas la séparation mais il sera livré à un juste remords et à l'éducation pour un temps (*bzabno wad lo bzabno* حاكمه حاكمه). Nous séparons aussi pour le motif de consanguinité les époux qui cohabitent ensemble et dont le prêtre ignorait cette consanguinité. Nous autorisons le divorce pour le motif de profession religieuse monastique (*skim dayroyotho* سكم دايرويوتو), si un des deux époux ou les deux ensemble en ont la volonté. Dans ce cas, l'autre conjoint pourra se remarier s'il le veut.

1.3.4.8. Le motif d'esclavage

Houdoyo : Nous séparons les époux esclaves qui ont contracté mariage sans le consentement de leur maître. Si une femme libre s'est mariée à un esclave, la femme sera battue trois fois ; si elle ne se repent pas elle deviendra esclave, comme le mentionne le canon 74 des empereurs. Si une femme esclave a trompé un homme libre en se présentant à lui comme sa fiancée, et s'il lui a offert le don nuptial comme à une femme libre, leurs fiançailles et leur union seront invalides, parce qu'ils se sont unis sans le consentement du

⁴³ Magnus quoque Basilius, cum audivit a Liso tribuno historiam mulieris illius, quae accusavit coram Iuliano tyranno de crimine, quod scilicet filius eius magiae morbo insaniret, non phantasma id reputavit. Assemani 77 B.

maître de la femme. Toutefois, les fiançailles deviendront légales au moment où le maître et le fiancé seront d'accord. Le fiancé ne peut jamais conclure le mariage sans la permission du maître donnée par écrit ou confirmée par des témoins. De même, si le fiancé accomplit l'acte conjugal avec sa femme sans savoir qu'elle est esclave et le découvre plus tard, il n'en divorcera pas mais peut diminuer la valeur du don nuptial.

1.3.4.9. Les motifs de maladie

Houdoyo : Pour provoquer le divorce nous reconnaissons sept motifs de maladie. Quatre d'entre eux sont en fait des obstacles à la relation sexuelle. Deux de ces cas touchent l'homme : l'hermaphrodisme (*gbar néshoyoutho* ሰከላሳዊ) et la mutilation (*fsoqo* ፍሶቅ). Les deux autres obstacles concernent la femme : l'occlusion (*afostima* ላቶስቲማ) et le vaginisme (*mlahmoutho* ሙላክሙዝ). Il y a en outre trois maladies communes aux femmes et aux hommes : l'éléphantiasis (*arynoutho* ላሪኒካ), la lèpre (*garbo* ገላቦ) et la folie (*daywo* ደላወ).

La condition de l'hermaphrodite est constituée de deux genres. Le premier se réalise dans l'impossibilité pour l'homme d'achever l'union conjugale avec sa femme; il peut être naturel ou pathologique. Le deuxième est réalisé dans la personne qui possède les organes génitaux des deux sexes. Si l'hermaphrodisme est découvert après l'union conjugale, selon quelques canonistes, il n'est pas une cause de divorce : ils considèrent que l'homme a besoin de la femme. Mais d'autres canonistes concluent au divorce : ils considèrent que la femme est sujette à la loi naturelle et qu'il sera difficile pour elle de supporter la faiblesse de son mari.

À ce propos, Saint Paul réclame la satisfaction des deux époux : «... Sinon, vous risqueriez de ne plus pouvoir vous maîtriser et de céder à la tentation de Satan.» Ensuite, nous recommandons une attente de sept ans pour la guérison du mari. Plus tard, si l'homme n'est pas guéri, la femme aura le droit de demander la séparation (*fourchono* فورشونو). Elle devra alors attendre une période d'un an; si le mari ne peut toujours pas s'unir à elle, elle pourra alors demander le divorce. Dans ce cas, la femme pourra garder le don nuptial en plus des autres dons qu'elle possède en vertu d'un document écrit du mari. Mais si la femme avait connaissance de la maladie de son mari avant le mariage, et si après le mariage elle demande le divorce, elle perdra le bénéfice du don nuptial.

De même, il y a deux genres de mutilation : le premier est caractérisé par la castration des testicules ; Le second est l'excision radicale du membre viril. Dans les deux cas la séparation (*shore* شور) est justifiée. Si la femme ne connaissait pas le handicap de son mari avant le mariage, ou si cet état survient après le mariage, la femme a le droit de demander le divorce; elle gardera le don nuptial en plus du trousseau et de tout ce qu'elle reçut de son mari en vertu d'un document écrit. Mais si la femme connaissait la situation de son mari avant le mariage et s'est mariée à lui, si elle demande le divorce, elle l'obtiendra sans avoir droit au don nuptial.

Houdoyo : Le vaginisme : il correspond aux règles menstruelles de la femme. L'occlusion : c'est un corps étranger qui se trouve à l'entrée du vagin. Dans les deux cas, si le mari peut consommer l'acte conjugal, il ne peut pas demander le divorce. Si la menstruation est arrêtée, le mari attendra un an la guérison de sa femme. Après un an, si la femme n'est pas guérie, le mari a le droit de demander le divorce et il l'obtiendra, mais il perdra le don nuptial et le trousseau. Si le mari connaissait la situation de sa femme avant

le mariage et l'a mariée et qu'il demande le divorce après le mariage, il l'obtiendra, mais perdra le don nuptial et le trousseau. Mais s'il a marié sa femme en connaissance de cause et demande le divorce sans que sa femme y consente, il divorcera en lui donnant le double du don nuptial.

Houdoyo : La lèpre : la lèpre qui est motif de divorce est la lèpre ancienne. Celle-ci se diffuse dans toutes les parties du corps humain et le rend approximativement tout blanc, et provoque sur la peau des pustules qui contiennent des poils blancs. En les perçant d'une aiguille, on en fait sortir un liquide comme le lait (le pus) sans qu'il en sorte du sang.

L'éléphantiasis : l'éléphantiasis qui est motif de divorce est celui qui apparaît sur le visage humain et déforme les parties périphériques du corps. Il fait saillir les yeux, puis tomber les cils et les extrémités des membres du corps, et déforme la peau et les tissus sous-cutanés.

La folie : la folie qui est motif de divorce est la folie inguérissable. En effet, tous les genres de mélancolie ne sont pas guérissables. Une partie des canonistes recommande d'attendre un an pour la guérison de l'homme ou de la femme; d'autres recommandent une attente de quatre ans, d'autres encore de sept ans. Les canons 81-82 des empereurs recommandent, si la femme souffre de folie ou d'une autre maladie qui est motif de divorce, que le divorce soit autorisé et qu'elle prenne avec elle le don nuptial et le trousseau. Cependant, si la femme souffrait de cette maladie avant le mariage à l'insu du mari, et que celui-ci demande plus tard le divorce, il l'obtiendra et lui restituera le don nuptial.

D'autres canonistes recommandent le divorce si un des époux souffre d'une mauvaise haleine (*saryouth foumo* سارىوث فومو), d'une odeur fétide des

aisselles (*shhawotho* ሸክላወጥ), ou d'une purge incurable (*'adyotoutho* ሸልዮጥሁ).

1.3.4.10. Le divorce

Dès l'origine, Dieu a posé la règle que l'homme quitterait son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et avoir ainsi légalement et licitement droit à l'acte conjugal. Le Sage Salomon écrit dans les Proverbes : l'homme a demandé sa femme à Dieu. Plus tard, Notre Sauveur a recommandé : «Eh bien ! Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer». Donc, le divorce est la séparation de la relation licite entre les époux; il ne doit pas être désordonné, mais organisé selon les divers motifs et causes, conformément aux canons.

Quelques motifs sont naturels et quelques autres sont légaux. Les causes naturelles se spécifient par la mort de l'un des époux. Les causes légales portent sur sept points :

- 1 l'adultère intentionnel de la femme;
- 2 la pratique de la magie;
- 3 la consanguinité;
- 4 l'apostasie;
- 5 la profession religieuse;
- 6 l'esclavage;
- 7 l'impuissance et les autres maladies.

Les empereurs byzantins écrivent : nous avons décidé d'autoriser la répudiation de la femme si elle est allé dormir dans la maison des autres (chez des étrangers). Elle sera également répudiée et perdra le don nuptial si elle va au théâtre voir des spectacles immoraux. De même, l'homme sera

répudié s'il est convaincu, sur le témoignage de deux ou trois personnes qui l'accusent, de frapper sa femme injustement avec un bâton ou avec une ceinture comme une esclave, ou s'il la poursuit avec une arme, ou l'oblige à commettre l'adultère, ou s'il la poursuit avec une hache, ou s'il est un magicien ou un bandit. La femme peut alors avoir le droit de retenir le don nuptial et d'obtenir un libelle de divorce, selon les canons 85 et 86.

* * *

Sommaire du texte de Bar Hebraeus

Au chapitre VIII de son Houdoyo, Bar Hebraeus traite du mariage; il cite plusieurs fois les enseignements des Écritures, des Pères et des anciens Conciles, ainsi que les lois civiles. Bar Hebraeus a très bien établi la distinction entre les fiançailles et le mariage. Les deux premières sections contiennent le consentement explicite et exprimé des fiançailles, et la procuration concernant la fiancée (section II). Les empêchements du mariage se groupent sous quatre chefs principaux (sec III) : la parenté, l'affinité, la condition servile et la différence de confession religieuse. Bar Hebraeus étudie en profondeur les dons nuptiaux dans la section IV, enfin, il traite à fond de chacun des cas de séparation et de divorce qui peuvent se présenter.

Dans l'Église syriaque orthodoxe le divorce et ses causes sont fondées sur la signification sacramentale du mariage et sur la signification eschatologique de la vie chrétienne. En outre, le mariage est considéré comme un don de la liberté humaine capable d'obtenir les fruits de la grâce sacramentelle ceux-ci peuvent parfois être refusées par cette liberté humaine, et ce refus est reconnu par l'Église dans l'institution du divorce. Les causes de la dissolution du mariage sont divisées en deux catégories : la première comprend non seulement l'adultère mais aussi les atteintes graves au mariage; l'autre est fondée sur l'impuissance antécédente, ainsi que le désir des deux époux ou de l'un des deux d'embrasser la vie religieuse.

CHAPITRE II

LES SOURCES DE BAR HEBRAEUS

LES SOURCES CHRÉTIENNES

INTRODUCTION

À l'origine, Dieu a créé les êtres humains à son image, il les a créés homme et femme. Puis il les a bénis en leur disant : «Ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la.» Par cette recommandation, selon le récit de la Genèse, Dieu a établi le mariage. Dans le jardin d'Éden Dieu fit à l'homme une femme pour qu'il en fasse sa compagne : «C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et ils deviendront tous deux un seul être» (Gen 2, 24)¹.

Cette institution naturelle de mariage a été élevée par Jésus Christ à la dignité de sacrement. Elle porte en elle-même les propriétés sacramentelles essentielles : unité et indissolubilité.

Le mariage chrétien reconnaît aussi les buts qui constitueront entre les époux une communauté pour toute la vie : la procréation, l'éducation des enfants et l'amour intime des deux conjoints². Ces finalités donnent au mariage

¹ Les textes bibliques sont cités d'après : *La Bible, Ancien Testament et Nouveau Testament*, traduite de l'hébreu et du grec en français courant, Nouvelle édition révisée, [Montréal], Société biblique canadienne, 1997.

² Cf. *CCEO*, can. 776 § 1 : « L'alliance matrimoniale ... par laquelle l'homme et la femme ... constituent entre eux une communauté de toute la vie, est ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints et à la génération et à l'éducation des enfants. » Cf.

solidité et indissolubilité, et en font l'irrévocable union entre les époux, conforme à l'invisible image de l'union irrévocable entre le Christ et son Église.

L'union entre les époux devra être célébrée valablement et licitement selon les normes ecclésiastiques pour répondre à la constitution divine du mariage chrétien. Mais au cas où l'une des deux parties exclut volontairement les obligations matrimoniales, ou si elle exclut les propriétés essentielles du mariage ou prend ses distances par rapport à elles, l'Église syriaque orthodoxe protège les droits de l'autre partie et l'intégrité du mariage à travers une norme médicinale nommée séparation ou divorce.

Selon l'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe le divorce est fondé sur la conception du mariage comme sacrement, réalisé lorsque les époux reçoivent la bénédiction sacerdotale. Leur mariage devient alors une action de grâce de l'Esprit Saint et un don de la liberté humaine. Mais la grâce du sacrement pourra être victime de la liberté humaine, et ce refus est reconnu dans l'Église par le divorce. Le divorce se divise en deux genres :

CIC, can. 1055 § 1 : « L'alliance matrimoniale, par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonné par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants... » Ces textes juridiques ne mentionnent pas directement l'amour intime, mais le magistère de l'Église catholique a explicité son inclusion dans le concept « bien des conjoints ». Voir, par ex., VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 48 § 1 : « La communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur. Dieu lui-même est l'auteur du mariage »; *Catéchisme de l'Église catholique* (1997), n° 1604 (sur le sacrement de mariage) : « Dieu qui a créé l'homme par amour, l'a aussi appelé à l'amour, vocation fondamentale et innée de tout être humain... »; JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (1981), n° 13, citée par le *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1643 : « L'amour conjugal comporte une totalité où entrent toutes les composantes de la personne – appel du corps et de l'instinct, force du sentiment et de l'affectivité, aspiration de l'esprit et de la volonté –; il vise une unité profondément personnelle, celle qui, au-delà de l'union en une seule chair, conduit à ne faire qu'un cœur et qu'une âme ... » L'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe est substantiellement identique sur ces points.

1. La séparation absolue, qui aboutit à la dissolution du lien matrimonial : c'est le divorce proprement dit.
2. La séparation partielle, qui opère la séparation incomplète entre les deux époux en maintenant le lien matrimonial, mais comporte la séparation du domicile, des relations conjugales et de la nourriture³.

Certains canonistes utilisent d'autres expressions pour désigner la séparation et le divorce : «*divortium plenum*» pour indiquer la dissolution du lien matrimonial, et «*divortium semiplenum*» pour indiquer la séparation des deux époux⁴.

Le divorce et le droit divin

Le Christ a fondé le mariage sur l'indissolubilité et l'unité. L'Église syriaque orthodoxe enseigne qu'il a également fondé le divorce, mentionné dans les écrits du Nouveau Testament pour motif d'adultère. C'est l'interprétation de la péricope de l'Évangile de Matthieu qui commente l'institution naturelle du mariage.

Les pharisiens lui demandèrent : Pourquoi donc Moïse a-t-il commandé à l'homme de donner une attestation de divorce à sa femme quand il la renvoie ? Jésus répondit : Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes parce que vous avez le cœur dur. Mais dès le commencement, il n'en était pas ainsi. Je vous le déclare : Si un homme renvoie sa femme, alors qu'elle n'a pas été infidèle, et en épouse une autre, il commet l'adultère⁵.

³ R. NAZ, art. « Divorce », dans *Dictionnaire de droit canonique*, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1949, col. 1315.

⁴ A. VILLIEN, art. « Divorce », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 1455.

⁵ Mt 19, 7-10.

Selon l'enseignement chrétien traditionnel, le Christ a déclaré l'élévation du mariage ou rang de mystère sacré par sa présence avec Marie sa Mère, aux noces de Cana; il y a fait son premier miracle, à la demande de sa Mère en bénissant et en changeant l'eau en vin. En même temps, il a consacré le lien d'amour entre les deux époux, les hôtes de la noce; ce lien devra essentiellement tourner en une relation permanente d'amour. Cette consécration du lien chez les époux de Cana est le point de référence ultime pour les époux, consacrés plus tard selon les dogmes ecclésiastiques, et qui bénéficieront de la grâce de l'Esprit Saint dans la liberté humaine.

Si les époux excluent les obligations essentielles du mariage en contradiction avec les enseignements divins ou évangéliques, alors le mariage peut être dissous par l'autorité ecclésiastique. Ce pouvoir de dissolution se fonde sur une autre parole du Christ :

Je te donnerai les clés du Royaume des Cieux, ce que tu excluras sur terre sera exclu dans les Cieux, et ce que tu accueilleras sur terre sera accueilli dans les Cieux⁶.

Le divorce et le droit naturel

Selon l'enseignement des Églises chrétiennes, au commencement Dieu a fondé le mariage sur l'unité entre les époux et l'intime amour entre eux. Cette conception se réalise dans la monogamie, dans laquelle l'homme ne peut pas simultanément se marier à plus d'une femme, de même que la femme ne peut se marier à plus d'un homme.

⁶ Mt 16, 19.

L'Ancien Testament témoigne d'une pratique courante de la polygamie chez les Patriarches. La polygamie permet à l'homme de se marier à plusieurs femmes. Du côté de la femme dans certaines sociétés existe la polyandrie, par laquelle la femme se marie à plusieurs époux. Ce pourrait être le cas de la Samaritaine au bord du puits de Jacob :

Jésus lui déclara : Tu as raison d'affirmer que tu n'as pas de mari, car tu as eu cinq maris, et l'homme avec lequel tu vis maintenant n'est pas ton mari, tu as dit la vérité⁷.

La théologie chrétienne considère que la polygamie et la polyandrie, contraires à la conception monogamique originelle, sont contraires à la loi divine naturelle.

Le divorce et la théologie

Le consentement matrimonial est une promesse volontaire échangée entre l'homme et la femme, devant le prêtre et des témoins de bonne réputation. Par le consentement les époux se donnent et s'acceptent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage⁸. Celui-ci est établi sur les droits et les obligations conjugales pour toute la vie, en application de l'autorité du droit divin et humain.

Selon la théologie orientale, en tant que sacrement, le mariage repose sur trois éléments essentiels :

1. La matière du sacrement : dans le mariage ce sont les époux et le don réciproque de leurs personnes;

⁷ Jean 4, 18.

⁸ Art. III du Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe, 1980.

2. La forme du sacrement : c'est le consentement manifesté;
3. Le ministre du sacrement : c'est le prêtre, seul ministre du mariage dans l'Église syriaque orthodoxe. C'est lui qui administre la bénédiction sacerdotale, qui est depuis toujours considérée comme la condition principale et nécessaire pour valider et légitimer le mariage.

Quant au divorce et à ses causes, dans l'Église syriaque orthodoxe, il se fonde sur la signification sacramentelle du mariage. Le mariage est en effet considéré comme un don de la liberté humaine qui porte en lui les fruits de la grâce sacramentelle; celle-ci pourra parfois être refusée par la liberté humaine. Ce refus de la grâce est reconnu par l'Église dans le divorce.

Les causes de la dissolution du mariage sont divisées en deux catégories. La première est fondée non seulement sur l'adultère mais aussi sur d'autres atteintes graves au mariage. La seconde est fondée sur l'impuissance antécédente, et sur le désir des deux époux, ou de l'un des deux, d'embrasser la vie religieuse.

2.1. LES SOURCES BIBLIQUES

2.1.1. Les termes techniques

Les sections III et V du chapitre VIII de l'oeuvre *Houdoyo* (La direction) comportent quelques termes techniques dont il faut connaître la signification précise :

Phernitho فېرنېثو, un mot d'origine grecque (φερνη) qui désigne la dot; ce sont les dons que la fiancée reçoit de sa maison paternelle en franchissant le seuil de la maison matrimoniale, sous un accord écrit et confirmé entre sa famille et celle du fiancé.

Douro'o دوړو'و, mot d'origine grecque (δωρεα), qui veut dire précisément le don nuptial, présent du fiancé à sa fiancée au moment des fiançailles. Il peut aussi indiquer les dons attribués à la fiancée après les fiançailles.

Zebdé زېډې , correspond à un terme grec (τα παραφερνα) qui se trouve dans les Codes de Théodose II et de Justinien⁹. Étymologiquement le mot signifie le don nuptial, mais plus tard les canonistes syriens l'ont utilisé pour désigner tous les objets personnels et le trousseau offert par le père de la fiancée à sa fille sans un accord écrit.

Shédkhé شېډخې, indique tout objet offert par le fiancé à sa fiancée sans un accord écrit, et sans considération de la nourriture et de la boisson.

Fourchono فوړخونو, est un mot d'origine syriaque. Il signifie la séparation (en arabe *iftirak* إفتراق), et l'abandon du domicile conjugal (en arabe *hajr* هجر).

⁹ C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. NALLINO, vol. IV, *Diritto musulmano, diritti orientali cristiani*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1942, p. 502.

Riphodin d-fourchono ܪܦܕܝܢ ܕܦܘܪܚܢܐ, indique l'interdiction du remariage pour la femme divorcée à cause d'un acte d'adultère.

Kthobo d-doulolo ܟܬܒܐ ܕܕܘܠܠܐ, le libelle de répudiation.

Shoré ܫܪܐ est un mot d'origine syriaque qui veut dire la dissolution du lien matrimonial.

Titar hiroutho ܬܝܬܪ ܗܝܪܘܬܐ, est un mot d'origine syriaque qui veut dire littéralement l'entretien de la libération. Bar Hebraeus a utilisé ce terme dans le sens arabe (*iddah* اِدَّة), le retrait légal prescrit à la femme divorcée et à la femme veuve. Durant le temps d'*iddah* la femme ne peut pas se remarier car elle se trouve dans une période d'attente. Bar Hebraeus a établi la règle de dix mois d'attente pour la femme, après la mort de son mari, et la règle de sept ans d'attente pour la femme dont le mari a disparu à l'étranger. Par contre, il n'existe aucune règle d'*iddah* qui concerne l'homme mais, par respect pour sa femme décédée, il lui est recommandé une période d'attente de cinq mois¹⁰. De plus, Bar Hebraeus a parfois utilisé ce terme dans le sens de l'abandon du domicile conjugal par l'un ou l'autre des deux époux (*hajr*).

Zonyoutho ܙܘܢܝܘܬܐ, est un mot d'origine syriaque qui veut dire l'adultère. Selon Bar Hebraeus, l'adultère est la relation sexuelle illicite entre une personne mariée et une autre, qu'elle le soit ou non. Généralement l'adultère est un motif suffisant de divorce, sauf dans des cas particuliers.

Gayortho ܓܝܐܪܬܐ, désigne la relation sexuelle extra conjugale de la femme. La différence entre ces deux expressions est que la première (*zonyoutho*) est une attaque contre le consentement matrimonial, tandis que la seconde (*gayortho*) est une attaque contre la virginité. En effet, selon la loi de l'Église syriaque orthodoxe, la perte de la virginité est un motif de divorce. Dans les sept premiers jours du mariage, si l'homme a constaté que sa femme

¹⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo* [= *La direction*], Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1986, p. 94.

n'est pas vierge, il a le droit d'en appeler contre elle à l'autorité ecclésiastique. Mais si l'homme, après la présentation de l'appel, continue sa relation conjugale avec elle, l'appel ne sera pas recevable.

Tanfo ܬܢܦܐ , veut dire l'impureté et la corruption. Bar Hebraeus a utilisé ce terme pour indiquer la femme qui fréquente les lieux de perdition et d'immoralité.

Mkhiroutho ܡܟܝܪܘܬܐ , ou *bourokh 'ezqotho* ܒܘܪܟܬܐ ܐܝܩܘܬܐ est le rite des fiançailles ou la bénédiction des anneaux. Cette célébration est le premier service du rite des épousailles. Normalement, la célébration des fiançailles précède la célébration des noces. Ce rituel demande la présence d'un procureur (en syr. *qouratour* ܩܘܪܬܘܪ) pour les deux parties, le prêtre, le diacre et les témoins.

Méchtoutho ܡܚܬܘܬܐ , ou *bourokh klilé* ܒܘܪܟܬܐ ܟܠܝܠܐ veut dire la fête de la noce ou la bénédiction des couronnes. C'est le deuxième service du rite des épousailles. Il se déroule dans l'église devant l'autel en présence du prêtre, des époux et de leurs parrains (syr. *Shawshbiné* ܫܘܫܒܝܢܐ). La bénédiction sacerdotale est obligatoire pour la validité et légitimité du mariage. Le diacre et les invités sont nécessaires pour la manifestation du consentement matrimonial, car le mariage en secret est considéré invalide.

Shawtophoutho ܫܘܫܬܘܫܬܐ , veut dire l'union et la communion entre les époux. L'homme et la femme, par leurs consentements personnels, constituent entre eux une communauté pour toute la vie. Cette communion est considérée comme l'image visible de l'union invisible du Christ avec son Église.

Nomouso ܢܡܘܣܐ , est un mot d'origine grecque (*νομος*). Bar Hebraeus l'utilise pour signifier la loi et la base.

Aphostimo ܐܦܫܬܝܡܐ , est un mot d'origine grecque *αποστημα*; il désigne l'apostème, un défaut qui ferme l'entrée vaginale.

Mlahmoutho ܡܠܚܡܘܬܗ , est un mot syriaque qui veut dire le vaginisme, ou contraction douloureuse et spasmodique du muscle constrictor du vagin, d'origine psychique ou organique.

Onouksoutho ܐܢܘܟܨܘܬܗ est une expression d'origine grecque qui veut dire la castration. Bar Hebraeus a utilisé cette expression pour indiquer les hommes eunuques qui ont été rendus incapables d'accomplir l'obligation matrimoniale.

Souniphronoyé ܨܘܢܝܦܪܘܢܝܐ est une expression d'origine grecque qui veut dire la totalité. Bar Hebraeus utilise ce terme pour indiquer l'homme et la femme qui souffrent de certaines maladies contagieuses ou irréversibles, comme la lèpre, la folie et l'éléphantiasis, etc.

2.1.2. Les Sources de l'Ancien Testament

Durant le période de l'Ancien Testament, le mariage juif ne demandait aucun rite sacré ou déclaration : c'était une célébration privée, dont le but était le bien de toute la famille.

Le mariage était formé et fondé sur l'accord de certains idéaux, et basé sur des règles nécessaires qui ordonnaient la vie conjugale entre époux. Le don nuptial présenté à l'épouse par son époux était un élément essentiel. Dans la Loi mosaïque le mariage était considéré comme très important pour la construction d'une nouvelle famille. Les prescriptions législatives le concernant avaient un triple but : rappeler aux Hébreux la pureté morale, qui doit présider à toutes les actions de la vie, puis la vigueur et la fécondité de la génération. Enfin, le dernier but consistait à détourner le peuple de Dieu de la

licence des mœurs et des abus répandus chez les autres peuples dans leurs pratiques du mariage¹¹.

2.1.2.1 Les motifs de répudiation dans le Deutéronome (24, 1-4)

Selon le Canon juif, le divorce était pratiqué conformément aux règles confirmées dans les textes juridiques. L'homme était autorisé à renvoyer sa femme, en lui remettant une attestation de divorce qui déclarait sa liberté et le droit de se remarier si elle le voulait. Les lois de base régissant le divorce dans l'Ancien Testament se trouvent dans le livre du Deutéronome.

Soit un homme qui a pris une femme et consommé son mariage, mais cette femme n'a pas trouvé grâce à ses yeux, et il a découvert une tare à lui imputer, il a donc rédigé pour elle un acte de répudiation et le lui a remis, puis il l'a renvoyée de chez lui¹².

L'homme ne peut pas divorcer de son épouse à moins qu'il trouve en elle quelque chose d'indécent (heb. *'erwat dabar*, littéralement une nudité de chose¹³, en syriaque *spoutho da-mpharsyo* ܫܡܝܬܐ ܕܡܦܗܪܫܝܐ, littéralement impureté honteuse). En général, une impureté honteuse, c'est une impureté physique, une plaie, une infirmité capable d'inspirer le dégoût du mari. Cette impureté est nécessaire pour motiver le divorce et elle devait se référer à un très grave défaut. L'homme doit présenter la cause de sa répugnance ou justifier de ce qui lui est désagréable ou ennuyeux. Les faits désignés comme indécents n'ont pas la gravité de l'adultère, car l'adultère était puni de mort par lapidation

¹¹ Lev 18, 3.

¹² Dt 24, 1-4.

¹³ P. L'HUILIER, « L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes », dans *Studia Canonica* 21, 1987, p. 242.

et non par le divorce; mais si le mari soupçonnait l'adultère chez son épouse il pouvait la soumettre à une épreuve légale, qui lui permettait soit de la punir, soit de reconnaître son innocence et ainsi retrouver sa tranquillité. Ce traitement est dit «service de l'eau de jalousie¹⁴».

Quant au «fait indécent», ce pouvait être un défaut corporel ou un défaut moral. Le vice corporel pouvait être une maladie, et le vice moral aller jusqu'à l'adultère. En contradiction avec ces lois de l'Ancien Testament, Jésus indique dans l'Évangile une situation de divorce désormais caduque : «Moïse vous a permis de renvoyer vos femmes, parce que vous avez le cœur dur.»

Moïse a donc permis le divorce : quand le mari avait de justes raisons pour se séparer de sa femme, il pouvait la répudier légalement, lui remettre le libelle de divorce et la renvoyer. Il fallait toutefois que le caprice n'ait aucune part dans cette séparation; il n'était donc pas permis au premier mari de reprendre la femme répudiée après qu'elle ait eu un autre mari.

Pour ce qui est du vice moral, selon la loi juive l'homme et la femme adultères sont en principe tous deux punis de mort : «Si l'on surprend un homme en train de coucher avec une femme mariée, les deux complices doivent être mis à mort, l'homme aussi bien que la femme» (Dt 22, 22). Mais s'il a usé de violence, l'homme seul sera exécuté, et aucune sanction n'est appliquée à la jeune fille, car elle n'a pas commis de faute méritant la mort (Dt 22, 25).

La loi juive du divorce distingue les motifs en deux genres : ceux concernant de l'homme et ceux concernant la femme.

¹⁴ Nb 5.

A. Motifs concernant le mari : s'il accuse une jeune fille d'avoir commis quelque chose de mauvais sans avoir de témoins, l'homme sera condamné devant le peuple et la mariera. Après le mariage, l'homme n'aura plus le droit de divorcer de son épouse déjà faussement accusée par lui, et il sera obligé de la marier pour la vie sans avoir aucun droit de la renvoyer (Dt 22, 19). En outre, l'homme sera condamné à payer au père de son épouse une indemnité de cent pièces d'argent pour avoir répandu de fausses accusations au sujet de sa fille.

La situation des époux suivant le divorce est envisagée également par la loi canonique : l'homme peut reprendre l'épouse répudiée, si après qu'elle se soit remariée à un autre homme, ce dernier l'a répudiée à son tour. C'est la règle mentionnée aussi dans la sourate al-Baqarah (la Vache) du Coran :

Si l'homme divorce d'avec elle (en l'appelant trois fois divorcée), il ne lui sera plus licite de la reprendre tant qu'elle n'aura pas épousé un autre homme. Mais si ce dernier la répudie, alors les deux ne commettent aucun péché en reprenant la vie commune, pourvu qu'ils pensent pouvoir tous deux se conformer aux ordres d'Allah. Voilà les ordres d'Allah, qu'il expose à celui qui comprend¹⁵.

B. Motifs concernant de la femme : La femme répudiée est une femme libre de son lien à l'homme; elle a le droit de se remarier à un autre. Elle a aussi le droit de nommer son procureur pour la représenter. Par exception, la loi juive ne permettait pas au prêtre de se marier à une femme divorcée : «Un prêtre ne se mariera pas avec une femme veuve ou divorcée. Il épousera une jeune fille israélite ou, éventuellement, la veuve d'un autre prêtre» (Ez 44, 22).

¹⁵ Sourate *al-Baqara* (la Vache), 230.

Pour la femme étrangère mariée à un homme juif, la loi lui donnait le droit d'accuser son mari s'il voulait la vendre comme esclave. Mais elle n'avait aucun droit contre son mari s'il voulait divorcer d'elle.

En somme, le divorce avait besoin d'un motif suffisant; la volonté humaine n'est jamais un motif considéré comme suffisant pour divorcer. En effet, cette volonté humaine contredit la loi naturelle, dont découlent les propriétés essentielles du mariage, les obligations conjugales et leurs buts. La volonté humaine qui contredit la loi et la constitution de la famille n'est jamais légitime.

Il y a ici une sorte d'évolution législative concernant la femme adultère : dans le Deutéronome, l'adultère était puni par la mort, alors qu'il apparaît tout simplement comme un motif de divorce dans Jérémie 3, 8. Cette nouvelle législation sur l'adultère devait entraîner une grande controverse entre les deux écoles juridiques talmudiques, celle de Schammaï et celle de Hillel.

L'École de Schammaï se montrait en effet très sévère sur la question du divorce. D'après elle la *'erwat* réclamée par Moïse ne pouvait être que l'adultère. On sait par ailleurs que la peine de mort avait cessé d'être appliquée pour ce crime. Quant à l'École de Hillel, au contraire à la précédente, elle permettait le divorce non seulement pour cause d'antipathie mais encore pour les motifs les plus futiles : un plat mal préparé, un rôti brûlé, une maladresse, la sortie de la femme non voilée, une parole adressée au premier venu et des secrets divulgués¹⁶.

¹⁶ H. LESÈTRE, art. « Divorce », dans *Dictionnaire de la Bible*, vol. II, Paris, Letouzey et Ané, 1899, p. 1451.

La formalité du divorce : La répudiation ne pouvait être décidée par la femme. Elle était réservée au mari possédant les motifs suffisants, à savoir, des motifs qui portent la honte. La formule juridique ordinairement employée, *libellus repudii*, était un élément essentiel pour l'épouse renvoyée, pour attester de sa situation libre. La lettre était ainsi conçue :

Au jour ... de la semaine ... du mois de ..., l'an du monde ... [selon la supputation en usage], dans la ville de ..., située auprès du fleuve ... (ou de la source), moi,, fils de ..., et de quelque nom que je sois appelé, présent aujourd'hui, originaire de la ville de ..., agissant en pleine liberté d'esprit et sans subir aucune pression, ai répudié, renvoyé et expulsé toi ..., fille de ..., et de quelque nom que tu sois appelée, de la ville de ..., et qui as été jusqu'à présent ma femme. Je te renvoie maintenant toi, fille de ... De la sorte tu es libre et tu peux, de ton plein droit, te marier avec qui tu voudras et que personne ne t'en empêche. Tu es donc libre envers un homme quelconque¹⁷.

2.1.2.2. L'influence de l'Ancien Testament chez Bar Hebraeus

Dans les pages suivantes il sera question de l'influence de l'Ancien Testament sur les textes juridiques de Bar Hebraeus, ainsi que de sa classification des défauts ou des vices en deux classes. La première partie présentera les défauts de l'aspect physique, et la seconde les défauts psychiques.

¹⁷ H. LESÈTRE, art. «Divorce», p. 1449.

Quant à l'aspect physique, Bar Hebraeus utilise une conception séculaire de l'Ancien Testament. Il s'agit de maladies et surtout de la lèpre. L'impact négatif de la lèpre sur la vie conjugale est traité comme un motif de séparation, voire de divorce. L'Ancien Testament traite clairement la lèpre comme un défaut d'impureté chez l'homme. Dès la première apparition des symptômes lépreux on conduisait le sujet atteint devant le prêtre, qui l'examinait; s'il constatait la présence d'une tumeur blanchâtre sur la peau avec un blanchissement des poils et l'apparition d'ulcères, il diagnostiquait une lèpre invétérée. Le prêtre devait alors déclarer le malade et lui ordonner de quitter sa maison pour s'isoler en quarantaine, de peur de contaminer les personnes saines et de les rendre impures. Selon Dt 24, 1, cette déclaration de la lèpre est un motif de divorce, car le malade doit obligatoirement quitter son domicile et toutes ses obligations sociales. En effet, toute personne touchant une personne impure sera elle-même impure. Par contre, si la lèpre était devenue mate et ne s'était pas développée sur la peau, le prêtre devait déclarer la personne pure.

Bar Hebraeus traite lui aussi la lèpre comme un motif suffisant de divorce avec des règles similaires. Il reprend la conception vétérotestamentaire :

La lèpre qui suscite le divorce est celle qui est diagnostiquée ancienne; elle se diffuse dans tous les parties du corps humain, en le rendant presque entièrement blanc, et crée sur la peau des pustules contenant des poils blanc. En perçant des pustules d'une aiguille, on obtient un liquide blanchâtre comme le lait sans faire sortir de sang¹⁸.

Bar Hebraeus inclut dans sa définition de la lèpre la notion d'impureté, de sorte que la demeure de la personne contaminée doit demeurer en dehors du

¹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; Supra, p. 53.

camp. Bar Hebraeus affirme que cette situation constitue un danger réel pour la vie commune des époux. Il accorde à l'époux sain le droit d'engager une procédure de divorce contre le conjoint malade. Mais la situation devait d'abord être examinée par un tribunal compétent, qui dirigeait le malade vers un médecin. Un temps limité était déterminé par le tribunal ecclésiastique pour constater si l'époux malade était guéri; dans ce cas, la vie conjugale pouvait reprendre normalement entre les deux époux. Mais si la personne malade n'était pas guérie, le divorce était licitement appliqué, et l'époux sain avait le droit de se remarier : il était libre du lien matrimonial empêchant un nouveau mariage. Le conjoint malade ne pouvait désormais s'y opposer.

L'Ancien Testament ne mentionne pas l'éléphantiasis. Bar Hebraeus, par contre, en traite comme une cause de divorce; il en décrit les symptômes. Selon lui, ces symptômes sont suffisamment semblables à ceux de la lèpre, et c'est pour cela que les Saintes Écritures n'ont pas traité spécifiquement de cette maladie comme une cause de séparation. Bar Hebraeus commente :

L'éléphantiasis apparaît sur le visage humain; elle fait saillir les yeux et déforme les parties périphériques du corps; plus tard, elle fait tomber les cils et les aspérités des membres du corps et déforme la peau¹⁹.

Dans cette situation, le malade devient incapable d'assumer les obligations essentielles du mariage; il tombe tant dans l'impuissance physique que dans l'impuissance psychique. Les syndromes physiques rendent les membres corporels inefficients, tandis que les syndromes psychiques amènent la dépression, qui conduira le malade à une vie très limitée et désordonnée. Le divorce sera donc comme un remède pour la protection d'un mariage sain et

¹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; Supra, p. 54.

fidèle, tant dans le cas de cette maladie que pour les autres maladies qui constituent un obstacle aux relations conjugales.

Quant à l'adultère (syr. *zonyoutho* ܙܘܢܝܘܬܗ), l'Ancien Testament le considère comme un péché puni de mort, et plus tard comme une cause de divorce. L'adultère y est considéré en deux sens : l'infidélité quant à la virginité, et l'infidélité quant au consentement matrimonial. L'adultère est la relation sexuelle illicite entre un homme et une femme hors mariage. Selon Dt 22, 22, cette action illégale est punie par la mort des deux personnes, l'homme et la femme, à l'exception du cas où la jeune fille n'est pas encore fiancée; dans ce cas l'homme qui s'est uni à elle devra la marier, et une fois mariée il ne pourra plus divorcer.

L'Ancien Testament décrit la procédure pour vérifier l'adultère. Si la femme a commis l'adultère avec un homme ou plusieurs hommes, il faudra deux témoins oculaires qui en attestent. Bar Hebraeus ajoute deux autres conditions :

1. Si la femme est trouvée enceinte en l'absence de son mari ou même s'il a été présent mais sans s'unir à elle;
2. Si la femme confesse volontairement avoir commis l'adultère²⁰.

Bar Hebraeus utilise en outre l'épisode de Lot avec ses filles (Gn 19, 31) pour indiquer une situation psychologique particulière de la femme, qui s'unit, inconsciente, durant le sommeil. Pour lui cet adultère involontaire n'est pas une cause de divorce : «Si la femme est dans un profond sommeil dans son lit et succombe comme Lot a succombé avec ses deux filles²¹...»

²⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

²¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; *Supra*, p. 48.

Au sujet du témoignage prouvant l'adultère, dans le canon Bar Hebraeus demande des témoignages oculaires; les témoins doivent être conscients de ce que veut dire l'adultère, en donner les circonstances et les acteurs; les témoins sont écoutés individuellement. L'histoire de Suzanne dans la partie deutérocanonique du livre de Daniel (Dn 13) fournit déjà toute une procédure juridique pour le problème de l'infidélité. Cet épisode est la preuve que la Bible connaît une réelle procédure juridique, qui se déroule clairement comme une cause portée devant un tribunal compétent. De ce texte il ressort que le témoignage donné en commun peut empêcher la découverte de la vérité, tandis que le témoignage individuel pouvait aider la justice à découvrir les faits²².

Bar Hebraeus utilise cette histoire pour régler la procédure juridique de l'adultère. Il utilise d'autres textes bibliques pour souligner la distinction entre différents genres d'adultère; ainsi l'adultère volontaire est considéré une cause de divorce, tandis que l'adultère involontaire ne l'est pas²³. Les règles du témoignage chez Bar Hebraeus sont substantiellement fidèles aux textes bibliques, malgré le désaccord sur le nombre des témoins. Ainsi, l'Ancien Testament demande deux témoins pour assurer une cause. Un seul témoin ne suffit pas pour convaincre un homme de quelque faute ou délit. Quel que soit le délit, c'est sur les dires de deux ou trois témoins que la cause sera établie (Dt 19, 15). Bar Hebraeus demande, quant à lui, six témoins, des hommes de bonne réputation, pour assurer la preuve; six témoins oculaires doivent attester que la femme a commis l'adultère. Ces six témoins doivent tous être des hommes et non des femmes, et ils doivent témoigner contre les deux parties adultères²⁴.

²² Cf. le commentaire de ce passage dans *The New American Bible*, Iowa Falls, Iowa, World Bible Publishers, 1970.

²³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

²⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

Quant à la procédure d'interrogation, l'évêque qui siège comme juge doit interroger chaque témoin individuellement sur la connaissance qu'il a de l'adultère : où a-t-il vu les personnes commettre l'adultère ? Comment celui-ci s'est-il déroulé ? Entre quelles personnes ?²⁵ Si tous les témoins confirment les faits devant l'évêque en un témoignage concordant, leurs témoignages seront considérés comme preuve. Mais, si les témoignages sont dissemblables et non conformes entre eux, ils ne constituent pas une preuve valable. Bien que Bar Hebraeus demande six témoins hommes, il accepte aussi le témoignage de femmes : «Que les témoins, six hommes de bonne réputation, accusent la femme d'adultère; ou bien que douze femmes témoignent que la femme est toujours vierge²⁶».

Ce grand nombre de témoins exigé par Bar Hebraeus devait sans doute marquer que, moralement et socialement, le péché d'adultère est une pratique grave. Bar Hebraeus a aussi voulu marquer la difficulté de confirmer cette action, légalement et canoniquement.

L'influence de la Bible apparaît dans d'autres textes juridiques de Bar Hebraeus, concernant la jalousie de l'homme, c'est à dire quand l'homme soupçonne que sa femme a commis l'adultère avec un étranger. Le livre des Nombres, chap. 5, explique :

Si un homme, à l'insu du mari, a couché maritalement avec cette femme et qu'elle s'est rendue impure dans le secret, sans qu'il y ait de témoins contre elle et sans qu'on l'ait prise sur le fait; et si un esprit de jalousie, venant sur le mari, le rend jaloux de sa femme qui s'est déshonorée, ou

²⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, chapitre XXXIV, section IV, p. 268.

²⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

encore si cet esprit de jalousie, venant sur lui, le rend jaloux de sa femme innocente ... (Nb 5).

Bar Hebraeus reprend :

Si l'homme est possédé par l'esprit de la jalousie et accuse sa femme d'adultère sans qu'il y ait les témoins requis par le canon ...²⁷

Les deux textes sont d'accord sur le soupçon à l'égard de la femme, qui secrètement a couché avec un homme étranger.

Bar Hebraeus considère que le soupçon est une cause très grave, parce qu'il détruit tant la vie morale entre les époux que la vie sociale dans la communauté.

2.1.3. Les Sources du Nouveau Testament

Selon Bar Hebraeus, le mariage est une institution humaine naturelle fondée sur la dualité sexuelle, par laquelle l'homme et la femme sont attirés et invités à s'unir dans une communauté de vie²⁸. Chaque communauté conjugale est basée sur le consentement mutuel, sur le don mutuel de l'homme et la femme dans l'amour. Avant d'accéder à cette relation d'amour l'humanité a passé par trois périodes :

1. La première est celle de l'homme animal, qui a perdu son contrôle positif sur le désir sexuel. Il a ainsi passé longtemps dans le péché et dans l'obscurité sociale, et perdu l'amour

²⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 48.

²⁸ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Ethicon*, trad. arabe de P. BAHNAM, Qamishli (Syrie), Matba'at al-Shabab, 1967, p. 93.

véritable. Dans cette période, l'homme animal commence à se changer en homme indifférent.

2. La deuxième période est celle de l'homme indifférent, qui porte le bien en lui-même mais dont les relations avec ses semblables sont instables. Comme il reprend en lui-même les choses positives et négatives, il vit la plupart de temps isolé.
3. La troisième période est celle de l'homme humain ou de l'homme conscient : celui-ci a repris sa nouvelle humanité de l'Incarnation du Fils de Dieu, qui a élevé le mariage à la dignité de sacrement. Le mariage entre baptisés est un sacrement de la Nouvelle Alliance comme l'Église l'a toujours enseigné; il met en relief le lien essentiel et constitutif entre le Christ et le mariage²⁹.

Quant à la réalité naturelle du mariage, l'union d'amour entre l'homme et la femme dans la fidélité fondée sur le consentement matrimonial, elle est consacrée par la bénédiction sacerdotale légitime et constitue une réalité sacramentelle, objet des grâces de ce sacrement. Conformément à la tradition constante de l'Orient chrétien, l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche honore la bénédiction sacerdotale dans le mariage et la considère une condition nécessaire pour la validité du mariage.

La sanctification des époux à travers le don et l'acceptation mutuels apparaît dans 1Co 7, 4-14 :

En effet le mari non croyant se trouve sanctifié par sa femme, et la femme non croyante se trouve sanctifiée par le mari croyant. Car la

²⁹ Cf. P. ANCIAUX, *Le Sacrement du mariage, aux sources de la morale conjugale*, Louvain, Nauwelaerts, 1963, p. 29.

femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme.

Le mariage étant l'action de l'Esprit Saint, cette grâce est comme le rocher primitif dans la constitution de la société humaine. En outre, le mariage chrétien est une mission et une vocation pour accomplir l'action divine; la procréation est participation à l'action créatrice de Dieu.

2.1.3.1. L'incise matthéenne (Mt 19, 9) concernant l'adultère

«Que le mariage soit honoré et le lit nuptial sans souillure». Le pratique du divorce rencontre dans la complicité les déviations de la nature humaine : elle a ainsi été générale dans l'humanité jusqu'à l'avènement du christianisme³⁰. Saint Paul ne traite pas explicitement du divorce, mais quelques indications existent dans les textes pauliniens. Dans Rm 7, 2-3 et 1Co 7, 2-4, il est question du divorce et du remariage de la femme, mais c'est pour lui refuser toute possibilité de remariage du vivant de son époux. Dans le second texte, Paul touche à la fornication : selon lui les droits et devoirs de l'homme et de la femme sont égaux, et l'adultère est le même, qu'il soit commis par l'un ou par l'autre³¹.

Dans 1Co 7, 8-11 Paul interdit explicitement le remariage de la femme séparée; mais si la vie commune est possible, même la séparation n'est pas acceptée. Plus tard, Paul semble permettre le divorce dans le cas de l'infidélité; en effet, le mariage sacramentel est célébré entre l'homme et la femme baptisés, qui sont unis en mariage selon la volonté de l'Église et établissent entre eux une

³⁰ Cf. R. NAZ, art. « Divorce », col. 1316.

³¹ Cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 23.

communauté pour toute la vie. Par contre, le mariage célébré entre un fidèle et un infidèle est dissous en vertu de ce qui est connu comme le privilège paulin. 1Co 7, 10-16, indique une procédure canonique. L'interprétation de l'Église catholique en fait une exception à la règle de l'indissolubilité du mariage. Il s'agit ici d'un mariage célébré originellement entre deux non baptisés; la partie non baptisée refuse de cohabiter avec le conjoint après le baptême de ce dernier³².

D'autres textes néotestamentaires parlent plus clairement de la séparation et du divorce : Mt 5, 32; 19, 9; Mc 10, 11 et Lc 16, 18.

Mt 5, 32 : «Eh bien, moi je vous déclare tout homme qui renvoie sa femme alors qu'elle n'a pas été infidèle, lui fait commettre un adultère, si elle se remarie, et celui qui épouse une femme renvoyée par un autre commet aussi un adultère.»

Mt 19, 9 : «Je vous le déclare, si un homme renvoie sa femme, alors qu'elle n'a pas été infidèle, et en épouse une autre, il commet un adultère.»

Mc 10, 11 : «Si un homme renvoie sa femme et en épouse une autre, il commet un adultère envers la première; de même si une femme renvoie son mari et épouse un autre homme, elle commet un adultère.»

Lc 16, 18 : «Tout homme qui renvoie sa femme et en épouse une autre commet un adultère, et ce celui qui épouse une femme renvoyée par son mari commet un adultère.»

Dans ces quatre textes parallèles, nous trouvons une partie commune, entièrement identique quant au sens de l'institution divine, et affirmant la permanence du mariage. L'institution divine requiert que les deux époux ne soient plus deux, mais une seule chair : «Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas.» Le piège tendu par les pharisiens à Jésus au sujet du divorce, la

³² Cf. F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale : commento giuridico, teologico e pastorale*, Turin, Elle Di Ci, 1985, p. 212.

permission accordée par Moïse de donner à la femme une lettre de divorce, suscite une réponse typique de Jésus : «C'est à cause de la dureté de votre cœur que Moïse a permis à l'homme de renvoyer sa femme.» Le dialogue de Jésus avec ses interlocuteurs permet ensuite d'approfondir la question de l'indissolubilité : si un homme renvoie sa femme, alors qu'elle n'a pas été infidèle, et épouse une autre, il commet l'adultère. Le divorce est contraire à l'institution primitive, et le mariage reste intact dans son principe : le lien conjugal. Mais le texte de Saint Matthieu ajoute une incise importante : «Si ce n'est pour l'infidélité.» C'est sur cette dernière que l'Église syriaque orthodoxe a fondé sa discipline concernant le divorce.

L'incise de Matthieu, selon cette tradition, présente bel et bien un enseignement positif du Christ sur la discipline du divorce en cas de fornication. Deux expressions majeures sont en fait utilisées par les évangélistes qui ont transmis la parole de Jésus : *moicheia* (μοιχεια) qui veut dire adultère, et *porneia* (πορνεια), qui veut dire fornication. Dans les trois textes, le mari qui répudie sa femme et se remarie est dit commettre un adultère (μοιχευω). L'évangile de Marc indique même que l'homme infidèle commet un adultère sur la personne de sa femme³³.

Matthieu représente l'enseignement positif et la discipline évangélique concernant le divorce³⁴. Bar Salibi (+ 1171) explique cette discipline :

Quand Notre Seigneur a permis le divorce à cause de l'adultère, il a donné deux précisions concernant l'homme qui répudie sa femme et celui qui marie cette femme répudiée. L'homme doit donc réfléchir

³³ Cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 29.

³⁴ Cf. F.E. GIGOT, *Christ's Teaching Concerning Divorce in the New Testament: An Exegetical Study*, New York, Benziger Bros., 1912, p. 184.

profondément avant de répudier sa femme. Mais si la femme adultère continue toujours son infidélité, elle sera répudiée et l'homme qui la remariera commettra l'adultère. Quiconque renvoie sa femme, sauf en cas d'adultère, et en épouse une autre, commet l'adultère, et celui qui épouse celle qui a été renvoyée commet l'adultère³⁵.

L'autre expression utilisée dans Matthieu 5, 32 est la *porneia* (πορνεία); ce terme désigne traditionnellement la fornication ou l'infidélité. Πορνεία est l'équivalent de μοιχεία au sens d'adultère. Selon une interprétation, Mt 19, 9 introduit une exception portant sur la première proposition qui contenait l'incise; l'adultère de la femme entraînerait ainsi la permission d'une séparation sans possibilité de remariage³⁶. Selon une autre interprétation l'incise peut se rapporter à la fois aux deux verbes «renvoyer» et «commander», indiquant que l'infidélité conjugale est le seul cas autorisant le divorce et le second mariage. À cause de l'infidélité conjugale, l'homme pourrait en venir au divorce et au second mariage.

Si l'on considère le sens différent que prend l'expression πορνεία avant le mariage et après le mariage, on peut conclure que la fornication après le mariage est considérée comme une infidélité conjugale gravement coupable : c'est l'adultère qui autorise le divorce. Mais dans la tradition syriaque, la fornication antérieure au mariage est également considérée comme cause de divorce :

Si l'homme constate que sa femme n'est pas vierge, il a en effet le droit de faire appel contre elle à l'autorité ecclésiastique, l'absence de virginité était un motif de divorce. Mais, si l'homme après avoir

³⁵ *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Evangelia*, texte syriaque, J. SEDLACEK et J.B. CHABOT (ed.), Louvain, L. Durbecq, 1906, p. 221.

³⁶ Cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 31.

introduit sa cause continue la relation conjugale avec son épouse, le tribunal ecclésial considérera son cas non recevable³⁷.

La langue syriaque connaît plusieurs expressions parallèles aux termes grecs πορνεία et μοιχεία : *tamo'o* ܬܡܝܘܐ qui veut dire malpropre, et *tanftho* ܬܢܦܬܗ qui veut dire impur; ces deux termes syriaques sont utilisés pour indiquer la πορνεία (fornication) antérieure au mariage. On trouve ces termes dans la traduction syriaque du Nouveau Testament : Heb 9,13, Ac 10,14, Rm 4,14, 2Co 6,17, 1Co 7,14 et Rm. 1, 24. Deux autres expressions correspondent à μοιχεία (adultère), *zonyoutho* ܙܘܢܝܘܬܗ et *gayortho* ܓܝܝܪܬܗ, qui sont synonymes. Ces termes sont utilisés dans le nouveau Testament pour désigner précisément l'adultère.

Enfin, la doctrine juridique de l'Église syriaque orthodoxe distingue pour le mariage indissolubilité absolue et indissolubilité relative, fondées sur le sixième commandement : «Tu ne commettras point l'adultère.» Elle se réfère à Saint Jean Chrysostome affirmant que, par l'adultère, le mariage se trouve dissous, et qu'après la fornication le mari cesse d'être le mari³⁸; ainsi qu'à Saint Cyrille d'Alexandrie, qui déclare en substance : «Ce ne sont pas les lettres de divorce qui dissolvent le mariage devant Dieu, mais la mauvaise action³⁹.»

2.1.3.2. L'influence du Nouveau Testament chez Bar Hebraeus

³⁷ Article 54 §1 du *Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche (Qānūn al-ahwāl ash-shakhsiyyah li-Kanīsat al-Suryān al-Urthudhuks*, Damas, Matba'at Alef Ba' al-Adeeb, 1980).

³⁸ JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie 19 sur la première épître aux Corinthiens*, dans J.P. MIGNE, (ed.), *Patrologiae Cursus Completus [...]*, Series Graeca [= PG], vol. 61, Paris, Garnier, 1885, p. 154-155.

³⁹ Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Matthieu*, dans PG, vol. 72, Paris, Garnier, 1864, p. 380.

Dans l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche le divorce est permis pour cause d'adultère corporel et d'adultère spirituel (apostasie), prouvé par le fait ou par des témoins. Les anciens textes canoniques ne mentionnent toutefois pas la possibilité d'un second mariage du vivant du premier époux. La permission du remariage apparaît plus tard, mais reste soumise à certaines conditions. Bar Hebraeus traite clairement des divers genres d'adultère, et fonde son opinion sur le Nouveau Testament.

L'adultère spirituel (apostasie)

Les textes juridiques de Bar Hebraeus sur le problème de l'apostasie sont fondés sur l'enseignement théologique de Saint Paul, sur la conception paulinienne du mariage et sur sa propre conception de la séparation et du divorce. Dans le contexte de l'amour conjugal, la femme ne dispose pas de son corps, mais bien le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais bien la femme. Aussi Paul mentionne-t-il clairement l'équivalence des devoirs et des obligations entre les époux, fondés sur l'amour et l'obéissance. Il utilise pour cela l'image de la relation mutuelle entre le corps et le tête : la femme est la réflexion réelle de l'homme, de même que l'homme est le reflet de Dieu, et les deux ensemble seront la réflexion réelle de l'unité du Christ avec son épouse, l'Église.

Saint Paul traite clairement de l'indissolubilité du mariage dans la première épître aux Corinthiens, 7, 10 :

Que la femme ne soit pas séparée de son mari; au cas où elle en aurait été séparée, qu'elle ne se marie pas mais qu'elle se réconcilie avec son mari; et que le mari ne répudie pas sa femme.

De même, Paul traite de l'indissolubilité et de la séparation pour cause d'adultère spirituel: «Si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés, car Dieu vous a appelés à vivre en paix.»

C'est sur ce texte que Bar Hebraeus a construit son opinion sur le divorce causé par l'adultère spirituel. Il divise le genre humain en trois groupes :

- Le premier groupe est celui qui nie la doctrine; il comprend le paganisme, la magie, le judaïsme, l'islam et l'arianisme.
- Le deuxième groupe est celui qui rejoint la communauté qui soutient les deux Natures dans le Christ⁴⁰, ou encore la communauté de Julien le Phantasiaste⁴¹.
- Le troisième groupe est celui qui appartient à la communauté des Coptes, des Abyssins ou des Arméniens⁴². Bar Hebraeus utilise les paroles mêmes de Saint Paul exprimant la préférence pour le maintien du lien matrimonial entre les deux époux. Ce problème s'est posé dès le début du christianisme; la solution ancienne ne permettait pas à un croyant de se marier un non-croyant. Aussi, si l'un des deux époux a renié sa propre foi, il y a séparation entre eux à cause de l'apostasie⁴³. Si le mariage a été contracté entre deux personnes baptisées, et qu'après le mariage un des deux époux renie sa doctrine et en aille embrasser une autre appartenant au premier groupe, l'Église applique la séparation entre les deux époux.

⁴⁰ Le christianisme byzantin ou romain.

⁴¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

⁴² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

⁴³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

Aujourd'hui, tandis que l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche ne reconnaît pas le mariage célébré entre une partie baptisée et une autre non baptisée, cette forme de mariage a été reconnue par l'Église catholique romaine selon les canons 1078 et 1127§ 2 du Code de droit canonique⁴⁴. Les Églises catholiques orientales l'ont reconnue à leur tour, selon le canon 795 du Code des canons des Églises orientales⁴⁵.

Quant au deuxième groupe, Bar Hebraeus ne considère pas l'adhésion comme une apostasie :

Si un des deux époux a changé sa doctrine et rejoint la communauté qui soutient les deux Natures, ou a rejoint la communauté de Julien le Phantasiaste, il ne tombera pas en séparation, mais il sera appelé à un juste repentir et à l'éducation dans la doctrine syriaque⁴⁶.

Il s'agit donc là d'un mariage mixte, à savoir, un mariage entre un fidèle de l'Église syriaque d'Antioche et un fidèle du deuxième ou du troisième groupe. À ce sujet Bar Hebraeus mentionne dans la troisième section du chapitre huit que le mariage mixte est illégal avec une partenaire du premier groupe. En effet, le mariage entre un fidèle de l'Église syriaque d'Antioche et un tenant du premier groupe se heurte à un empêchement dirimant final, puisque le mariage doit être célébré entre deux personnes baptisées⁴⁷. Mais le mariage célébré entre un fidèle de l'Église syriaque d'Antioche et un membre des autres groupes est considéré comme légal, et reconnu en principe par l'Église syriaque. Si

⁴⁴ *Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983; trad. franç.: *Code de droit canonique bilingue et annoté*, 2^e éd. dir. par E. CAPARROS, M. THÉRIAULT et J. THORN, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999.

⁴⁵ *Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus*, Cité de Vatican, Libreria editrice vaticana 1990; trad. arabe: *Qawanin al-Kanaais al-Sharqia*, Le Caire, Centre of St. Francis for the Eastern Christian Studies, 1995.

⁴⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

⁴⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 80.

toutefois un des deux époux a changé sa doctrine et rejoint la communauté qui soutient les deux Natures, alors la personne qui a viré doit suivre des séances d'éducation doctrinale dans l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche, son église maternelle. Cela ne la dispense toutefois pas de manifester son repentir, de faire pénitence et de subir une juste peine⁴⁸.

Par ailleurs, Bar Hebraeus considère la magie comme une apostasie et dénonce son influence négative sur la société humaine en général et sur la famille en particulier. Il énumère diverses espèces de magie en se fondant sur quelques mentions bibliques et sur les pratiques populaires contemporaines⁴⁹. Bar Hebraeus a été très ferme contre la pratique de la magie, et approuve le divorce comme une solution finale pour les personnes qui la pratiquent. La partie innocente a le droit d'accuser la personne coupable et de demander le divorce au tribunal ecclésiastique pour cause de magie. Il énonce le principe suivant : «Les actes de magie sont des causes de divorce pour l'homme comme pour la femme⁵⁰.»

L'adultère corporel

Les textes néotestamentaires sur l'adultère fournissent également une base très importante pour les textes juridiques de Bar Hebraeus sur le divorce. Cela l'a amené à préciser sa conception de l'adultère corporel. Selon la doctrine syriaque, en effet, le Christ affirme l'indissolubilité du mariage tout en autorisant le divorce causé par l'adultère.

⁴⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

⁴⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

⁵⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 49.

Le désir d'adultère est un péché provenant de l'âme humaine; il est considéré comme aussi grave que l'acte provenant du corps humain. En effet, le péché est essentiellement commis dans le cœur, où se forme le désir qui mène à l'acte charnel.

Bar Salibi explique le chemin de cette action. L'adultère, pour être complet, doit répondre à six conditions :

Le désir, l'accord entre deux personnes, la conscience inquiète, l'imagination, les mauvais rêves, la sensualité, et enfin l'acte sexuel. Cette règle vaut tant pour l'homme que pour la femme. Le Christ a dit à ce propos : Et moi je vous dis que quiconque regarde une femme au point de la désirer, a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur⁵¹.

Bar Hebraeus utilise l'enseignement du Christ dans l'Évangile pour fonder son opinion sur le divorce. À propos de la femme adultère, il déclare que l'adultère de la femme est un motif de divorce, mais que ce n'est pas le cas pour le divorce de l'homme⁵². Il faut noter que l'infidélité de la femme a toujours été vue comme un acte plus odieux et plus grave que celui de l'homme : elle provoque en effet des doutes sur la légitimité de la descendance, et introduit dans la famille des enfants qui ne lui appartiennent pas, en imposant ainsi au père un fardeau qui ne lui incombe point. Par cet acte, la femme viole les droits des héritiers naturels⁵³.

⁵¹ *Dionysii Bar Salibi Commentarii in Evangelia*, p. 219.

⁵² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88.

⁵³ S. MANY, art. « Adultère », dans *Dictionnaire de la Bible*, vol. I, Paris, Letouzey et Ané, 1895, p. 245.

Bar Hebraeus traite donc des causes et des résultats de l'adultère de la femme. Pour lui, cet adultère est un motif de divorce s'il est prouvé :

L'adultère de la femme se manifeste par la grossesse. Les enfants de l'homme adultère n'héritent pas comme fils légitimes de l'épouse légitime, à cause de leur statut incertain. Mais les enfants de la femme adultère sont admis parmi leurs frères, et héritent donc légalement. Ce n'est pas le cas pour les enfants de l'homme adultère, qui sont suspects, tandis que les enfants de la femme adultère ont déjà été confirmés car elle est leur mère⁵⁴.

Bar Hebraeus distingue, pour ce qui est de l'effet, entre les deux genres d'adultère : l'un est considéré comme motif de divorce mais non l'autre. Il explique ces deux genres à travers les conditions nécessaires et les preuves indiquées par témoins oculaires⁵⁵.

Il n'est pas interdit à l'homme adultère de cohabiter légalement avec sa femme, qui le recevra dès le moment de son retour à la maison familiale. Mais l'homme doit absolument chasser la femme qui a fauté, et lui interdire de retourner dans la maison familiale⁵⁶.

Bar Hebraeus légifère sur le divorce tout comme sur l'indissolubilité du mariage en se réclamant des paroles du Christ :

Ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer, puisque l'homme a obtenu sa femme de Dieu lui-même. Le divorce ne doit donc pas être

⁵⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

⁵⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

⁵⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 98; Supra, p. 46.

désordonné, mais organisé selon les motifs et les causes, conformément aux canons⁵⁷.

Selon la vision propre de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche, le divorce est la dissolution du lien matrimonial, prononcée selon les procédures canoniques par un tribunal ecclésiastique compétent qui a entendu la cause. Le Christ a proclamé dans l'incise matthéenne que la personne peut détruire l'intégrité de la communauté conjugale et provoquer ainsi la mort morale du mariage. L'adultère détruit donc le lien matrimonial, et c'est pour cette raison que l'Église a concédé le divorce comme le résultat final de cette destruction du mariage⁵⁸. L'homme adultère, en péchant, détruit gravement le lien matrimonial; aussi l'Église déclare-t-elle que la dissolution du lien matrimonial a déjà pris effet lors de l'acte charnel.

La séparation est permise ou obligatoire si la voie de la réconciliation reste ouverte; mais elle est stérile si le retour à l'union sainte et parfaite reste définitivement dans une impasse. La rupture ou la dissolution du mariage devient dans ce sens une issue incontournable. Pour la majorité des Pères syriaques, le renvoi du conjoint adultère est pour l'innocent une obligation. Agir autrement, en s'unissant à une épouse prostituée, mettrait en danger la sainteté de l'union conjugale.

⁵⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; *Supra*, p. 55.

⁵⁸ En d'autres termes, selon la doctrine de l'Église syriaque orthodoxe, le mariage a déjà été détruit par l'acte d'adultère; par le divorce l'Église prend acte de cette destruction et permet aux personnes de poursuivre leur route malgré leur faiblesse. Ce principe général doit toutefois être appliqué de façon souple. En effet, quand l'époux innocent accorde son pardon au coupable, cela signifie que leur union, dans ce cas, n'est pas détruite; le pardon la convalide, en quelque sorte.

2.2. Les Sources patristiques

2.2.1. Notion

La Tradition est le saint dépôt que nous avons reçu des Saints Apôtres et des Pères. Elle contient tout ce qui est important pour la vie chrétienne : l'histoire, les doctrines, les saints rites des prières, les ordres (civils et religieux) qui commandent la vie humaine, la législation et les coutumes populaires. Nous héritons cette Sainte Tradition à travers les générations et les diverses périodes de l'histoire.

2.2.1.1. Tradition orale et tradition écrite.

La tradition orale

Les hommes ont vécu très longtemps sans expérimenter l'écriture pour noter leurs hauts faits et immortaliser les événements de leur existence. Pour transmettre leur savoir et faire la distinction entre le bien et le mal, ils se sont servis de leur conscience. La conscience est un don reçu de Dieu, qui est devenu sa voix en eux. À travers les temps, la conscience humaine a dirigé de plus en plus la faculté de penser chez les hommes. Celle-ci s'est traduite dans la faculté d'expression qui, à son tour, est devenue jusqu'à nos jours la tradition, conservatrice de l'histoire humaine.

Dans la vision syrienne, la tradition la plus ancienne est dite pré-hammourabique et pré-mosaïque. La période pré-mosaïque a une importance particulière, car elle annonce le début de la tradition écrite dans la Bible. Il ne faut toutefois pas nier que la période pré-hammourabique a été une source

constante et fertile de la tradition orale bien avant 3200 av. J.-C, quand la tradition écrite a commencé à prendre naissance dans la région de la Mésopotamie.

Au début de la chrétienté, le Christ a également donné à ses Apôtres un enseignement oral. Saint Paul, expliquant la prédication de la Parole de Dieu, explique : «Ce que vous avez appris, reçu, entendu de moi et constaté en moi, voilà ce que vous devez pratiquer» (Phil 4, 9).

La tradition écrite

La tradition orale a fourni l'esprit et la matière de la tradition écrite. Celle-ci, venue plus tard durant l'évangélisation du monde, a commencé à prendre sa place sur des papyrus ou sur des parchemins. La nécessité d'écrire l'enseignement du Christ, transmise par la prédication des Apôtres, manifeste le souci de continuité de l'Église pour le bien du peuple de Dieu, ainsi que la volonté de pérenniser la révélation du Père en son Fils le Verbe Saint. C'est ce que déclare le prologue de l'Évangile de Luc:

D'après ce que nous ont transmis ceux qui furent dès le début témoins oculaires et serviteurs de la Parole, j'ai décidé, moi aussi, après m'être informé exactement de tout depuis les origines, d'en écrire pour toi l'exposé suivi (Luc 1, 1-2).

Le premier texte de la tradition écrite dans la Bible hébraïque est celui des dix commandements; plus tard viennent les textes juridiques et éducatifs. Du côté de la Bible grecque, la tradition écrite débute par les textes des Épîtres de Saint Paul. Cette tradition est garantie par l'Esprit Saint, qui a inspiré les évangélistes.

2.2.1.2. La tradition divine, apostolique et ecclésiastique

La tradition divine

La tradition que les Apôtres nous ont laissée tire ses origines de l'enseignement divin que les Apôtres ont reçu directement du Christ. Plus tard, ils ont consigné cet enseignement par écrit sous l'inspiration de l'Esprit Saint : c'est le Nouveau Testament, règle de la foi de l'Église.

La tradition apostolique

La tradition apostolique, celle que les Apôtres ont transmise, porte en elle leur enseignement et leurs recommandations à leurs disciples. Ceux-ci, à leur tour, ont transmis la Bonne Nouvelle à nous, les chrétiens d'aujourd'hui leurs descendants. Cette tradition fondée sur l'Enseignement divin est aussi une pierre d'achoppement. La tradition apostolique contient tous les textes juridiques des Apôtres, la règle de la foi transmise par le Christ, les sept sacrements, les rites sacrés comme celui la célébration de l'Eucharistie, etc.

La tradition ecclésiastique

La tradition ecclésiastique se manifeste dans l'enseignement de l'Église reçu des Saints Pères à travers le temps. Elle est fondée sur la tradition apostolique et contient l'interprétation de la doctrine de la foi, l'exégèse de la Sainte Bible, l'organisation des rites sacrés et la législation ecclésiastique.

Conditions nécessaires pour la tradition légitime.

1. Que la tradition ne soit pas contraire à la Bible, selon la parole de Paul : «Eh bien, si nous-même, si un ange venu de ciel vous annonçait un évangile différent de celui que nous avons prêché, qu'il soit anathème» (Gal 1, 7).
2. Que la tradition ne soit pas contraire à l'ouverture à la vie humaine et à la vie culturelle; et qu'elle ne soit pas un rejet de tout développement moderne : sans jamais toucher à l'esprit de son message, son développement peut bien aider la tradition à être toujours présente durant toute la vie humaine.
3. Que la tradition soit acceptée et honorée par toutes les Églises apostoliques qui la reconnaissent et l'appliquent. Saint Paul dit : «Pour moi, j'ai reçu du Seigneur ce qu'à mon tour je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, la nuit où il était livré, prit du pain et, après avoir rendu grâce, le rompit et dit : ceci est mon Corps, qui est pour vous, faites ceci en mémoire de moi» (1Co 11, 33).

2.2.2. Les sources patristiques en particulier

La tradition divine, et particulièrement la Bible, ont eu une influence prépondérante sur les textes juridiques de Bar Hebraeus. La tradition apostolique est la seconde source de son enseignement.

2.2.2.1. La Didaché et Bar Hebraeus

La Didaché est considérée traditionnellement comme l'enseignement des douze Apôtres. Elle a été rédigée au premier siècle en Syrie, entre l'an 50 et 90. Elle se divise en quatre parties :

- La première partie traite de la catéchèse et contient six canons : les canons de 1 à 4 traitent du passage de la foi dans la vie pratique, c'est-à-

dire de la présence de l'amour de Dieu dans l'amour du prochain. Les canons 4 à 6 traitent du passage qui conduit à la mort.

- La deuxième partie concerne la vie liturgique et comprend les canons 7-8; ceux-ci traitent du service des sacrements, particulièrement du sacrement du baptême. Les canons 9-10 comprennent les prières récitées sur le pain et le vin durant la célébration eucharistique.

- La troisième partie traite de l'éparchie extraordinaire et de l'éparchie ordinaire. Elle comprend les canons 11-15. L'éparchie extraordinaire comprend les Apôtres, les patriarches et les prophètes, tandis que l'éparchie ordinaire regarde les évêques, les prêtres et les diacres.

- La quatrième partie comprend le canon 16, qui traite de la parousie et de la préparation personnelle eschatologique face à la deuxième venue de Christ⁵⁹.

Bar Hebraeus a subi l'influence, très probablement indirecte, de la Didaché de deux façons, qui l'ont aidé à former sa doctrine sur le divorce.

La première concerne l'adultère. Bar Hebraeus expose le sens de l'adultère dans la Didaché à l'article 2 du canon 2 : «Tu ne commettras pas l'adultère»; et à l'article 3 du canon 3 : «Mon fils, résiste à la concupiscence, parce qu'elle te conduira à la fornication.» La Didaché touche ce sujet d'un point de vue social, en indiquant que l'adultère est une action très grave dans la vie conjugale. Il contribue à détruire la vie commune des époux. Comme les autres sources canoniques, la Didaché considère l'adultère de la femme comme l'unique cause du divorce, tandis que l'adultère de l'homme ne l'est pas. L'article 1 du canon 5 mentionne : «Voilà, l'adultère, la concupiscence et la

⁵⁹ *Didaché : dottrina dei dodici Apostoli*, introd., trad. et notes d'U. MATTIOLI, Rome, Paoline, 1980, p. 17.

fornication conduisent à un chemin plein de malédiction, ils conduisent au chemin de la mort.»

Bar Hebraeus expose le sujet de l'adultère de la femme dans ses propres textes de façon semblable à celle de la Didaché et des autres textes canoniques. Il s'agit toujours du cas de l'épouse adultère et de l'attitude de l'homme devant elle : «L'homme doit chasser la femme qui a brisé l'interdit dans la maison familiale, et ne la recevra pas à son retour au foyer⁶⁰.»

Le devoir de la femme, par contre, est tout à fait l'inverse :

Elle est obligée de recevoir son mari adultère à son retour, car à l'homme adultère il ne sera pas interdit de reprendre légitimement la cohabitation avec sa femme; celle-ci devra obligatoirement le recevoir au moment de son retour à la maison familiale⁶¹.

Ainsi, l'inégalité entre l'homme et la femme se trouve clairement affirmée dans les textes de la Didaché du point de vue du divorce causé par l'adultère. Bar Hebraeus, en outre, condamne l'homme adultère en l'excommuniant, c'est-à-dire en l'excluant des sacrements :

L'adultère de la femme est un motif de divorce, tandis que l'adultère de l'homme ne l'est pas mais provoque des remords de conscience et constitue un empêchement pour se présenter à la Sainte Communion⁶².

⁶⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

⁶¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

⁶² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

La deuxième façon dont Bar Hebraeus s'inspire de la Didaché concerne la magie. La Didaché traite de l'action magique à l'article 3 du canon 4 : «Tu ne pratiqueras pas l'action magique, parce qu'elle te conduit à l'adoration des idoles.» Le canon 4 énumère quelques genres de magie : «L'interprétation de réalités mystérieuses par l'observation du vol des oiseaux; l'astrologie conduisant à connaître le sort des gens ... etc.» La Didaché interdit tout genre de magie, car elle conduit à l'adoration des idoles. Bar Hebraeus, dans ses canons, démontre l'influence négative de l'action magique tant dans la vie sociale que dans la vie personnelle, particulièrement dans la vie conjugale et la relation intime entre les époux. Il partage avec la Didaché quelques exemples traditionnels d'actes magiques :

Jeter un mauvais sort à quelqu'un à l'aide des voix des oiseaux et des serpents; interpréter les rêves; l'interprétation du clignement de l'œil; l'astrologie, etc⁶³.

Tous ces actes magiques, que Bar Hebraeus interdit, entraînent le divorce pour l'homme comme pour la femme.

2.2.2.2. La Didascalie et Bar Hebraeus

Le terme *Didascalie* est d'origine grecque, il désigne un recueil reçu comme étant l'enseignement des Apôtres⁶⁴. L'ouvrage a été écrit en grec, vraisemblablement dans les premières décennies du III^e siècle en Syrie. Il

⁶³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 49.

⁶⁴ *Ad-Dusquliya wa Ta'alim al-Rusul* [= *La Didascalie et les Enseignements apostoliques*], trad. arabe de Murqus DAWUD, Le Caire, Mahabba, 1979, p. 5.

subsiste en entier dans sa version syriaque; il existe des fragments en latin et en d'autres traductions⁶⁵.

La Didascalie touche au mariage dans le deuxième chapitre, qui traite des obligations matrimoniales entre l'homme et la femme. Bar Hebraeus s'en est inspiré en ce qui concerne l'adultère, à savoir l'impureté du mariage entre deux personnes adultères. Bar Hebraeus suit la Didascalie quand il énumère divers types de personnes adultères :

Comme les impudiques, les dépravés et les gens de mœurs infâmes; ou encore les auteurs de pratiques comme l'échange des rapports naturels pour des rapports contre nature avec la femme. Les hommes qui délaissent l'usage naturel avec la femme sont brûlés de désir les uns pour les autres, ce qui amène à l'infamie d'un homme avec un autre⁶⁶.

Dans la section IV du chapitre XXXIV de son ouvrage *Houdoyo*, Bar Hebraeus nomme aussi comme péchés graves d'autres genres d'adultère, comme la bestialité et autres actes contre nature⁶⁷.

2.2.2.3. Saint Basile et Bar Hebraeus

Saint Basile a touché le divorce dans ses oeuvres juridiques ainsi que dans les lettres canoniques dont il est l'auteur. Il a élaboré son enseignement sur le divorce en concordance avec l'atmosphère de son époque, le IV^e siècle.

⁶⁵ N.D. PATRINACOS, *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY, Hellenic Heritage Publications, 1987, p. 116.

⁶⁶ *Ad-Dusquliya* [= *La Didascalie*], texte arabe et commentaire de S.W. QILADAH, Le Caire, [s.n], 1979, p. 422.

⁶⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 267.

Sa doctrine sur le divorce deviendra plus tard une base très importante pour les autres doctrines sur le même sujet. La première source pour connaître la pensée de Saint Basile est l'ouvrage dit *Moralia*. Le divorce y apparaît dans le premier et le deuxième chapitre. Dans le premier chapitre, Basile permet le divorce à cause de l'adultère en reprenant les paroles du Christ dans Mt 5, 32 et 19, 9 : « Un homme ne doit pas se séparer de sa femme, si la femme de son mari, à moins que l'un des conjoints ne soit pas en adultère ou ne soit pour l'autre un obstacle au point de vue religieux⁶⁸. »

Dans le deuxième chapitre, il traite du second mariage, qui n'est pas permis à l'homme ou à la femme divorcés à cause de l'adultère : «Quiconque répudiera sa femme, lui donnera une lettre de divorce. Mais moi je vous dis : Quiconque répudie sa femme, hors le cas d'inconduite, la rend adultère, et celui qui épouse une femme répudiée, commet un adultère⁶⁹.»

Une deuxième source de la pensée de Basile, ce sont ses trois lettres canoniques. La première lettre comprend les canons 1-16, la deuxième, les canons 17-85, et la troisième, le canon 86⁷⁰. La doctrine de Saint Basile sur le divorce a été une base très importante pour la construction doctrinale de Bar Hebraeus sur ce sujet. Bar Hebraeus utilise parfois les paroles mêmes de Saint Basile, particulièrement les canons 9 et 21.

⁶⁸ BASILE LE GRAND, *Moralia*, PG XXXI, 849 D, trad. française par Léon Lèbe, Éditions de Maredsous, 1969, p. 171.

⁶⁹ *Ibid*, 849 D – 851 A; trad. Lèbe, p. 171.

⁷⁰ H.I. KASSAB, *Majmu'at al-shar' al-kanasi, aw, Qawanin al-kanisah al-Masihyah al-jami'ah* [= *Code de législation ecclésiastique, ou, Les canons de l'Église chrétienne universelle*], Beyrouth, Manshurat An-Nour, 1975, p. 885.

Le canon 9 de Saint Basile est fondé à la fois sur l'enseignement du Christ sur le divorce et sur les coutumes contemporaines. Il commente au canon 9 l'égalité entre l'homme et la femme, fondée sur les paroles du Christ :

La décision du Seigneur, prise telle quelle, s'applique également aux hommes et aux femmes : qu'il n'est pas permis d'interrompre la vie du mariage, sauf pour une raison d'adultère⁷¹.

En outre, Saint Basile a intégré en tant que sources du droit certains aspects des coutumes populaires qui distinguent entre l'homme et la femme :

La coutume régnante n'est pas ainsi, mais à propos des femmes nous trouvons des précisions minutieuses ... Qui garde une épouse adultère est insensé et impie; tandis que la coutume fait une obligation aux femmes de garder leur mari, même s'il est adultère⁷².

Bar Hebraeus cite les mêmes paroles en référence à la situation de l'homme adultère, et accepte donc l'influence des coutumes dans les lois ecclésiastiques : «L'homme doit chasser la femme qui a brisé l'interdit dans la maison familiale et ne la recevra pas à son retour au foyer⁷³.»

Saint Basile explique et condamne ensuite la cohabitation entre deux personnes dont l'une est divorcée. La question est de savoir si la femme qui vit avec un homme que son épouse a abandonné doit être considérée canoniquement adultère. Qu'elle soit pécheresse, cela ne fait aucun doute. Bar Hebraeus

⁷¹ [BASILE LE GRAND], *Basilii Magni Epistolarum Classis II, Epist. CLXXXVIII* ; texte latin dans PG, vol. 32, p. 678. P.P. JOANNOU, *Discipline générale antique*, t. II, *Les canons des Pères grecs (IV^e-IX^e s.)*, Grottaferrata, Tip. italo-orientale S. Nilo, 1963, p. 108.

⁷² P.P. JOANNOU, *Les canons des Pères grecs*, p. 108.

⁷³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

utilise les paroles mêmes de Saint Basile pour expliquer la situation malheureuse de cette femme prise en cohabitation par un homme divorcé :

Saint Basile le Grand a dit : nous trouvons plusieurs éléments qui indiquent l'adultère de la femme; par exemple : la femme qui a cohabité avec un homme divorcé, comment la considères-tu, est-elle une femme qui a commis l'adultère ou non ?⁷⁴

Selon le canon 21, qui traite de la séparation, de la situation de l'homme adultère et de sa relation avec les coutumes, l'homme n'est pas considéré comme adultère mais comme fornicateur. Saint Basile déclare :

Si un homme marié insatisfait de son mariage tombe dans la fornication, nous le condamnons comme fornicateur et nous prolongeons plus que de coutume son temps de pénitence; mais nous n'avons aucune règle ancienne prescrivant de l'accuser d'adultère. Il sera condamné comme pécheur s'il a commis la fornication avec une femme libre des liens du mariage. Car les Saintes Écritures disent : la femme adultère restera dans sa souillure et ne s'en retournera pas à son mari; et encore : l'homme qui garde chez lui une femme adultère est insensé et impie; tandis que l'homme qui a commis la fornication ne sera jamais exclu de la cohabitation avec sa femme; ainsi donc la femme recevra l'homme qui revient d'une fornication, tandis que l'homme renverra de sa maison la femme souillée. La raison de tout cela n'est pas facile à comprendre, mais tel est l'usage qui a prévalu⁷⁵.

⁷⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

⁷⁵ H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 88.

Dans les dernières versions de ce canon touchant de près ou de loin la séparation, Bar Hebraeus use de la même distinction entre l'homme et la femme à propos d'un cas d'adultère et de condamnation injuste :

Après un certain temps il ne sera pas interdit à l'homme adultère de cohabiter légalement avec sa femme, qui le recevra dès le moment de son retour à la maison familiale. Mais, l'homme doit chasser la femme qui a brisé l'interdit dans la maison familiale, et ne la recevra pas à son retour au foyer⁷⁶.

Au sujet du mariage des esclaves, Bar Hebraeus est d'accord avec Saint Basile. Tous deux affirment que le consentement du maître de l'esclave est une condition nécessaire pour la validité de mariage. Saint Basile mentionne au canon 42 que les mariages qui se font sans le consentement des maîtres sont considérés comme des fornications. Tant que vit le père ou le maître, les unions de ce genre sont inconsistantes; mais, si l'union est approuvée par le maître, alors le mariage devient valide. Dans le même sens, Bar Hebraeus précise : «Nous séparons les époux esclaves qui ont contracté mariage sans le consentement de leur maître⁷⁷.»

Le droit civil et la coutume ont beaucoup influencé les législations pratiques de Saint Basile et de Bar Hebraeus, particulièrement dans le cas de l'adultère de la femme. Une femme était considérée adultère lorsqu'elle faisait injure à son mariage, mais un homme n'était adultère qu'en faisant injure au mariage d'autrui. Il est probablement légitime de souligner l'injustice de cette règle par rapport aux droits de la personne humaine; mais on ne peut nier ni sa validité ni sa légalité dans cadre d'un code juridique.

⁷⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

⁷⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

2.2.2.4. Saint Jean Chrysostome et Bar Hebraeus

Jean Chrysostome fonde son idée du divorce sur la doctrine de Saint Paul dans la première épître aux Corinthiens (7, 39). Pour l'interpréter, il trouve deux obstacles. Le premier touche au droit civil, qui ordonne et organise la vie du peuple et a permis le divorce pour n'importe quelle cause, tandis que la loi divine ne le permet pas. Le deuxième obstacle touche à la tradition et à la coutume populaire, qui ont distingué entre l'homme et la femme, tandis que la loi du Christ considère les deux époux comme égaux. Jean Chrysostome tente donc d'expliquer cette égalité entre les deux personnes : quand on parle de l'espèce humaine (l'Homme), on se parle pas seulement de l'homme (masculin), ni de la femme mais des deux.

Selon Jean Chrysostome le mariage est un consentement irrévocable : il est toujours indissoluble, étant une communauté pour toute la vie. Il ajoute que le divorce est uniquement permis à cause de l'adultère, et affirme :

La femme est libre après la mort de son mari. Saint Paul a montré qu'auparavant la femme restait liée par le lien matrimonial tant que son mari était toujours en vie. Elle était considérée comme esclave et soumise à la loi, même si elle recevait des dizaines de milliers de libelles de répudiation et, de plus, elle était condamnée par la loi comme adultère. Au temps de Saint Paul, il n'était pas permis à la femme de changer de mari tant que le sien vivait toujours. Si jamais cet acte avait eu lieu, la femme aurait été considérée comme adultère. Donc, ne venez

pas me lire les lois établies par ceux du dehors, des lois prescrites pour libeller le certificat de répudiation et de renvoi, car ce n'est pas selon ces lois que Dieu te jugera au dernier jour, mais suivant celles qu'il a lui-même portées⁷⁸.

Jean Chrysostome n'a jamais admis le remariage de la femme du vivant de son mari. Il reconnaît que le mari ne peut pas se libérer de la servitude conjugale, et souligne les inconvénients qui en résultent et qui influencent la stabilité de la famille, la paix et l'amour entre les époux eux-mêmes⁷⁹. Il poursuit :

Nous n'ignorons pas que beaucoup restreignent l'adultère au cas où quelqu'un se corrompt avec une femme mariée. [...] Moi je dis qu'il y a adultère quand un homme qui a une épouse s'attache de façon vicieuse et incontinente, même à une prostituée publique, à une esclave ou à une autre femme n'ayant pas de mari. Et maintenant, ne m'invoquez pas les lois du dehors, qui traînent devant les tribunaux les femmes qui ont été l'objet d'un adultère et exigent d'elles des comptes, sans que vous les réclamiez des hommes mariés qui se sont corrompus avec des servantes ou autres. À mon tour, je te lirai la Loi de Dieu qui s'irrite également contre la femme et l'homme et qui appelle, en cas d'infidélité, les deux personnes adultères⁸⁰.

En ce qui concerne strictement l'adultère, Jean Chrysostome déclare :

⁷⁸ [JEAN CHRYSOSTOME] *S. Johannis Chrysostomi in De verbis illis Apostoli*; texte latin dans PG, vol. 61, p. 219.

⁷⁹ JEAN CHRYSOSTOME, *De Virginitate*, PG 48, p. 563.

⁸⁰ JEAN CHRYSOSTOME, *De verbis illis Apostoli*, p. 213; cf. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 193.

Ainsi, même si elle donne un certificat de répudiation et laisse sa maison, même si elle va chez un autre, elle est liée par la loi et elle est adultère. Qu'elle se souvienne de cette parole et qu'elle se représente Paul présent, qui la poursuit en criant : la femme est liée par la loi⁸¹.

Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, et il a créé la femme pour qu'elle soit pour l'homme une aide de sa propre chair et selon son propre désir. Il l'a créé à son image et à sa ressemblance, homme et femme il les a créés, égaux par son souffle et sa volonté, pour qu'ils soient unis en un seul corps. L'homme doit répondre à la volonté de Dieu et s'unir par amour à sa femme, que Dieu lui a donnée comme sa partenaire pour toute la vie. Par sa volonté Dieu a établi la divine loi du mariage, qui a précédé pour très longtemps la loi du divorce. À ce sujet, le Christ déclare : «Qui renvoie sa femme, sauf pour cause d'adultère, commet l'adultère, et qui se marie à une femme répudiée commet lui aussi l'adultère⁸².»

Bar Hebraeus reprend partiellement à son compte l'enseignement de Jean Chrysostome sur le problème de l'adultère comme motif de divorce. Chacun d'eux en exprimant sa pensée présente les preuves nécessaires. Ils ne sont toutefois pas d'accord sur l'adultère de l'homme. Jean Chrysostome affirme que la loi a été instituée pour les deux sexes, masculin et féminin, et que tous deux doivent être accusés d'adultère au cas où ils le commettent. Bar Hebraeus distingue pour sa part entre l'adultère de l'homme et l'adultère de la femme : «L'adultère de la femme est un motif de divorce, mais ce n'est pas le cas pour l'homme et l'adultère masculin n'est pas un motif de divorce⁸³.»

⁸¹ Y. AL-DAHABIE AL-FAM, *Fi al-kahnut wa ahadith 'an al-zawaj* [= *Le sacerdoce et les paroles sur le mariage*], trad. arabe de I. HADDAD, Beyrouth, Dar al-Mashriq, 1982, p. 156.

⁸² Y. AL-DAHABIE AL-FAM, *Fi al-kahnut wa ahadith 'an al-zawaj*, p. 158.

⁸³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

Jean Chrysostome permet uniquement le divorce pour cause d'adultère, tandis que les autres motifs ne sont valables : selon lui, les deux époux doivent se supporter l'un l'autre malgré les vices de l'un qui paraîtraient insupportables à l'autre. Bar Hebraeus, au contraire, accepte la séparation et le divorce pour des raisons autres que l'adultère. Il écrit : «Le divorce est la dissolution de la relation licite des deux époux.»

Il considère le divorce comme une solution organisée et non désordonnée, qui doit suivre les enseignements et les canons de l'Église sur les divers motifs et causes : «Adultère, pratique de la magie, consanguinité, apostasie, profession religieuse, esclavage, impuissance et maladies⁸⁴.»

Jean Chrysostome et Bar Hebraeus sont d'accord par dire que la partie coupable ne peut pas contracter un nouveau mariage après la séparation pour cause d'adultère, parce qu'elle est toujours considérée liée par la loi à l'autre conjoint.

2.2.2.5. Saint Timothée d'Alexandrie et Bar Hebraeus

Bar Hebraeus est d'accord avec Saint Timothée d'Alexandrie sur un seul et unique cas, la question 15 posée à Timothée sur le divorce causé par la folie de la femme :

Si l'épouse de quelqu'un est terriblement possédée au point d'être mise aux fers, et que le mari dise : je ne puis garder la continence, et qu'il veuille prendre une autre épouse, le peut-il ou non ? Saint Timothée

⁸⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; Supra, p. 55.

répond : l'adultère se mêle à cette histoire et je ne trouve aucune réponse à y donner⁸⁵.

Saint Timothée n'a donné aucune solution pour ce cas; il demande toutefois aux époux d'être un soutien l'un pour l'autre, et de s'éloigner de la tentation du corps; à cause de cela le divorce pour cause de folie n'est pas permis.

Bar Hebraeus utilise le texte de Saint Timothée pour expliquer la distinction entre une folie qui est motif de divorce et une folie qui ne l'est pas :

La folie qui suscite le divorce, c'est la folie inguérissable; en effet, tous les genres de la mélancolie ne sont pas guérissables. Les canonistes ont recommandé une période d'attente pour la guérison de l'homme ou de la femme. Une fois la période écoulée sans que le malade soit guéri, le divorce devient acceptable⁸⁶.

2.2.2.6. Saint Cyrille d'Alexandrie et Bar Hebraeus

Selon Cyrille d'Alexandrie le mariage est un consentement irrévocable, toujours indissoluble; l'unité entre les époux comporte non seulement l'union charnelle, mais encore l'unité spirituelle, de sorte que les époux ne sont pas seulement une seule chair mais aussi un seul esprit. Ils sont unis par la charité, qui mène à la communauté d'âmes :

Comme ils ont été faits d'une seule âme, la charité les lie et la loi divine les rassemble dans une communauté d'âmes. Saint Cyrille continue : la femme est le complément de l'esprit de l'homme et comme une partie de

⁸⁵ P.P. JOANNOU, *Les canons des Pères grecs*, p. 250.

⁸⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 54.

son âme : par l'union ils entrent dans une sorte de communauté d'âme, selon la charité⁸⁷.

Examinant la question du divorce, Cyrille l'interdit sauf pour cause d'adultère. Il commente :

Celui qui rejette la femme chaste lui donne la liberté d'être épousée par un autre, ce qui est une sorte d'adultère, comme si le ménage n'avait pas été dissous. Ce ne sont pas en effet les certificats de répudiation donnés sans raison qui dissolvent le mariage de la part de Dieu, mais bien l'action inconvenante⁸⁸.

Pour ce qui est du second mariage, Cyrille écrit :

Le mariage est complètement rompu par l'adultère mais, devant Dieu, un nouveau mariage ne pourra pas être contracté. En effet, celui qui renvoie sa femme, hormis le cas de fornication, l'expose à l'adultère; et celui qui épouse une répudiée commet un adultère. Toutefois, le second mariage est permis dans le cas de la mort d'une des deux parties.

Saint Cyrille s'est occupé ensuite des autres causes qui ont été concédées pour la séparation du mariage, et qui permettent le divorce : «Le refus de l'union sexuelle, la castration, la folie, la lèpre, l'occlusion, l'impuissance et l'hermaphrodisme⁸⁹.»

⁸⁷ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Malachie*, dans *PG*, vol. 72, p. 324.

⁸⁸ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Commentaire sur Matthieu*, dans *PG*, vol. 72, p. 380.

⁸⁹ *Qawanin al-Majami' wa al-Aba'* [= *Canons des Saints Synodes et des Pères*], texte arabe, Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Vat. arabo* 150.

Ce texte manifeste un développement juridique assez remarquable chez les Pères de l'Église en général et chez Saint Cyrille en particulier : pour la première fois on trouve énumérées des causes de séparation autres que l'adultère. De même, on y touche l'influence de la société dans les décisions des canonistes, notamment celle du droit civil et des coutumes.

Bar Hebraeus utilise l'enseignement de Cyrille d'Alexandrie pour confirmer sa propre opinion sur le divorce et la séparation. Bar Hebraeus distingue entre deux mots d'origine syriaque qui étaient utilisés pour indiquer la séparation et le divorce. Le premier est *forésh* ܦܪܝܫ (séparer), qui indique la séparation du mariage pour cause de la maladie. Bar Hebraeus écrit :

Pour provoquer la séparation, nous indiquons sept causes de maladies (syr. *moumé mparshoné* ܡܡܝܬܐ ܡܦܪܝܫܐ), dont quatre sont des obstacles à la relation sexuelle. Deux de ces cas touchent l'homme, les deux autres concernent la femme. Il y a en outre trois maladies communes à la femme et à l'homme⁹⁰.

Le deuxième mot, *shoré* ܫܘܪܐ (dissolution), indique le divorce. Selon lui, le seul motif valable de divorce est l'adultère; ce type de divorce est considéré comme un divorce pénal et à la partie coupable il ne sera plus permis de contracter un autre mariage⁹¹. Pour les autres causes il concède la séparation charnelle des époux avant le divorce, pour permettre la guérison de la partie touchée par la maladie; cela est connu comme le divorce de remède⁹².

⁹⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 51.

⁹¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; Supra, p. 55.

⁹² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 51.

Saint Cyrille et Bar Hebraeus soulignent donc tous deux dans leurs développements une idée très importante et très féconde : la distinction entre le divorce pénal et la séparation; celle-ci est vue comme une dissolution de remède au mariage. Les deux auteurs exposent chacun ses preuves pour confirmer cette position.

2.2.2.7. Les Canons syro-romains et Bar Hebraeus

Les Canons syro-romains sont un ouvrage chrétien dont les règles régissent l'ensemble de la société. Pour les divers aspects de la communauté temporelle ils sont influencés par le droit civil, tout spécialement par deux maîtres juristes de l'École juridique de Beyrouth, Babinien d'Émesse et Olbien de Tyr. Ceux-ci ont participé au développement du Code civil à travers environ 2500 canons⁹³. La version syriaque comprend les Canons des empereurs byzantins (*Nomousé d'malké zakoyé kristionoyé* ܢܡܘܨܐ ܕܡܠܟܐ ܙܟܝܘܬܐ ܕܟܪܝܣܬܝܘܢܝܐ ܕܡܠܟܐ ܕܕܢܝܢܐ); on y explique comment l'homme a reçu le droit naturel de Dieu, puis les commandements écrits de Moïse, et comment à son tour il les transmet aux Pères patriarchaux. Cette même version mentionne l'Incarnation du Verbe, qui a transmis à l'Église sa propre autorité législative. À son tour, l'Église communique aux empereurs chrétiens la juridiction canonique ecclésiale, pour légiférer par des canons sur l'administration hiérarchique ecclésiale⁹⁴.

Quant à la célébration du mariage avant le IV^e siècle, il apparaît qu'elle se faisait fréquemment en secret. Mais après la période des persécutions, le mariage fut célébré publiquement et librement, en présence de l'autorité

⁹³ Ph. HITTI, et al., *Tarikh Suriyah wa-Lubnan wa-Filastin* [= *Histoire de la Syrie, du Liban et de la Palestine*], trad. arabe de J. HADDAD et Abdul-Karim RAFAQ, vol. I, Beyrouth, Dar al-'Ilm Lilmalayin, 1983, p. 161.

⁹⁴ *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, A. VÖÖBUS (ed.), Vol. II, Louvain, Secrétariat du CorpusSCO, 1976 (CSCO, vol. 375-376 = *Scriptores Syri*, vol. 164), p. 100.

sacerdotale compétente pour administrer la bénédiction. C'est à cette époque que la bénédiction nuptiale est devenue une condition nécessaire pour la validité du lien matrimonial. Pour Bar Hebraeus, les Canons des empereurs byzantins ont été une source très intéressante, qu'il a utilisée dans plusieurs de ses canons pour construire sa propre doctrine au sujet du divorce.

Bar Hebraeus se réfère au canon 85 des empereurs pour indiquer que l'homme a le droit d'accuser sa femme si elle commet l'adultère dans la maison familiale, et qu'il doit présenter les preuves et les témoins oculaires nécessaires. Il suffit toutefois que la femme confesse par elle-même qu'elle a commis l'adultère. Bar Hebraeus explique :

Pour s'assurer de l'adultère de la femme, plusieurs cas sont distingués : si la femme est trouvée enceinte quand son mari est absent; si elle a commis l'adultère avec un homme ou plusieurs hommes, et s'est confessée volontairement, ou si six témoins oculaires attestent qu'elle a commis l'adultère⁹⁵.

D'autre part, le canon 86 des empereurs touche au droit d'accusation de la femme contre son mari devant le tribunal ecclésiastique. Pour l'exercice légitime de ce droit il y a des conditions nécessaires. Le canon requiert des témoins, qui accusent le mari d'avoir commis la magie, l'adultère, ou de vivre en concubinage, ou témoignent l'avoir vu frapper sa femme injustement. Dans ces cas la femme a le droit de demander le divorce. Bar Hebraeus commente :

L'homme sera répudié s'il est reconnu coupable, selon le témoignage de deux ou trois personnes qui l'accusent de frapper sa femme injustement

⁹⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

avec un bâton ou avec une ceinture comme une esclave, ou bien s'il obligeait sa femme à pratiquer la prostitution, s'il pratiquait la magie ou s'il était grossier. Dans ces conditions la femme a tout le droit de retenir le don nuptial et pourra obtenir le libelle de divorce selon les canons 85 et 86 des empereurs⁹⁶.

En fait, il y a en droit romain deux types de don nuptial : celui qui est offert par le fiancé à sa fiancée l'occasion du mariage, et la dot que la fiancée apporte de chez ses parents à la maison matrimoniale. Bar Hebraeus utilise le canon 54 des empereurs⁹⁷ pour clarifier les relations entre les deux fiancés et leur famille :

Si le fiancé meurt après les fiançailles et avant les noces, la fiancée aura le droit de retenir la moitié de son don nuptial, l'autre moitié ira aux héritiers du fiancé, comme le mentionne le canon 54 des empereurs⁹⁸.

Il utilise le canon 88 pour indiquer la juste répartition de ce qui est offert par le fiancé à sa fiancée en espèces. Si le fiancé a offert à sa fiancée de l'argent et qu'elle l'a perdu, et que le fiancé meure, le jugement sera difficile puisque la fiancée ne peut pas retourner la valeur d'un objet qu'elle ne possède plus. De même, si le don nuptial comprend des esclaves ou des animaux, le reste des esclaves ou des animaux sera divisé, moitié à la fiancée et moitié à la famille du fiancé⁹⁹.

⁹⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

⁹⁷ *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, p. 124.

⁹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

⁹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

À propos de la maladie en général, il y a une contradiction entre la traduction syriaque et la traduction arabe du canon 82. La traduction syriaque ne nomme pas la maladie, mais indique seulement qu'une maladie quelconque touchant le corps humain peut être un motif de rupture du lien matrimonial¹⁰⁰. La traduction arabe, par contre, nomme la lèpre comme étant un motif valable de rupture de ce lien¹⁰¹.

¹⁰⁰ *The Synodicon in the West Syrian Tradition*, p. 131.

¹⁰¹ Cf. E. SACHAU et K.G. BRUNS, *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, Leipzig, [s.n.], 1880, p. 87.

2.3. Les auteurs syriaques

2.3.1 Saint Théophile d'Antioche et Bar Hebraeus

Saint Théophile d'Antioche adresse trois livres d'apologétique chrétienne à son ami païen Autolykos¹⁰². Dans son troisième livre il aborde le sujet de la séparation matrimoniale. Il le commente d'après l'Évangile de Matthieu (5,32) : il s'agit de l'adultère commis par le désir du cœur, dans un contexte traitant de la chasteté. Théophile s'appuie en outre sur l'incise matthéenne : «Celui qui épouse une femme répudiée par son mari commet l'adultère, et celui qui renvoie sa femme, sauf pour raison de fornication, la rend adultère.»

Théophile d'Antioche construit ensuite son enseignement sur le divorce en accord avec l'Évangile de Matthieu, qui considère l'adultère comme l'unique cause du divorce, sans rien mentionner sur un second mariage. Théophile cite Mt 5,32 seulement pour indiquer que l'adultère est un péché très grave, et que celui qui épouse une répudiée a commis l'adultère. En effet, cette femme reste toujours liée à son mari, de sorte que le second mariage ne peut jamais être permis.

À propos du divorce, Théophile écrit :

La voix de l'Évangile donne un enseignement encore plus exprès sur la pureté : tout homme qui regarde la femme de son prochain avec l'intention de la désirer, a déjà commis l'adultère avec elle dans son

¹⁰² F. DELPINI, *Indissolubilità matrimoniale e divorzio dal I al XII secolo*, Milan, Nuove Edizioni Duomo, 1979, p. 69.

cœur; et celui qui épouse – dit l'Évangile – une femme séparée de son mari, commet l'adultère; et celui qui renvoie sa femme, sauf pour raison d'inconduite, la rend adultère. Comme le dit Salomon : Qui mettra le feu à son habit, sans que son habit soit brûlé ? Ou qui se promènera sur des charbons ardents, sans que ses pieds soient brûlés ? Ainsi celui qui s'approche d'une femme en puissance de mari ne sera pas considéré comme innocent¹⁰³.

Selon Théophile, la fidélité ne reconnaît donc pas seulement l'autre dans sa dignité et dans l'œuvre commune qui les réunit, mais cette fidélité est aussi considérée comme la garantie qui rend l'engagement réciproque possible. Cette garantie est dans la continuité de la promesse de l'union conjugale, fondée elle-même sur l'amour et la juste reconnaissance préalable de l'un à l'égard de l'autre. Mais si la promesse de fidélité est rompue, cela dissout le mariage. De même, l'absence de la virginité sera dans la tradition orientale un empêchement de mariage.

Bar Hebraeus traite de la fidélité dans la première section du chapitre VIII de *Houdoyo*, où il parle du mariage et expose sa conception : le mariage, ce sont deux personnes qui font un seul corps dans l'amour et dans les promesses conjugales. La virginité (syr. *btholtho* ܒܬܘܠܬܐ) est ainsi un élément requis pour la validité du mariage¹⁰⁴. Dans ce contexte, Bar Hebraeus indique que l'adultère est un péché très grave; il s'appuie sur les paroles du Christ dans Mt 5, 32. Logiquement, il se réfère aux œuvres de Saint Théophile de la même façon qu'aux autres Pères de l'Église qui ont affirmé que l'adultère est l'unique cause pour le divorce, surtout l'adultère de la femme comme cela a été exposé

¹⁰³ THÉOPHILE D'ANTIOCHE, *Trois Livres à Autolykos*, G. BARDY (ed.) Paris, Cerf, 1948, p. 233.

¹⁰⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 71.

ci-dessus. Bar Hebraeus mentionne à ce sujet que c'est bien l'adultère de la femme qui est un motif de divorce et non celui de l'homme¹⁰⁵.

2.3.2. Saint Rabboula d'Édesse

Dans l'Église syriaque orthodoxe, Rabboula d'Édesse a été la première personne qui ait institué le divorce selon des canons précis, promulgués par lui-même, alors que les autres Pères de l'Église mentionnaient seulement dans leurs textes juridiques des principes fondés sur leurs commentaires scripturaires. Saint Rabboula traite clairement du divorce dans ses canons 48, 49 et 66; pour lui, l'unique cause de divorce est l'adultère de la femme. Au canon 66, Rabboula légifère précisément que l'adultère de la femme est un motif de divorce :

Il n'est pas permis à l'homme de renvoyer sa femme, sauf pour adultère. Mais pour la femme, rien de pareil n'est permis : si elle trouve en son mari des causes raisonnables pour la séparation, elle n'aura pas le droit de le renvoyer¹⁰⁶.

La doctrine de Rabboula d'Édesse est très dure envers la femme. Selon lui, la femme est absolument la partie coupable du couple, et n'a donc aucun privilège ou droit de culpabiliser son mari ni de demander le divorce. Le canon 48 de Saint Rabboula mentionne toutefois l'égalité entre les deux époux à l'égard de la concupiscence :

¹⁰⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

¹⁰⁶ *Les canons de Mor Rabboula*, Une copie authentique de l'ancien manuscrit est conservée au monastère Der ez-Za'faran (Mor Hananya), à Mardin (Turquie). Une autre copie existe à la bibliothèque privée de l'évêque Moïse Salamah à Belo Horizonte au Brésil.

Pour ne pas blasphémer contre le nom de Dieu, la femme qui a renvoyé son mari et en a marié un autre ne sera pas acceptée comme membre des groupes de catéchuménat. De même pour l'homme qui a cohabité avec une femme sans le lien matrimonial¹⁰⁷.

Bar Hebraeus utilise les canons de Saint Rabboula parfois en les citant textuellement et parfois en reprenant leur esprit et leur contenu; mais en particulier lorsqu'il traite de la profession religieuse (syr. *tégymo d'dayroyoutho* ܬܝܓܝܡܘܬܐ ܕܕܝܝܪܝܘܬܐ)¹⁰⁸. Du point de vue de la vocation monastique, Rabboula et Bar Hebraeus sont d'accord que la femme ne peut pas prononcer les vœux monastiques sans la permission de son mari; de même l'homme sans la permission de sa femme. Bar Hebraeus déclare :

Nous accordons le divorce pour motif de profession religieuse monastique (syr. *skimo d'dayroyotho* ܫܝܡܝܐ ܕܕܝܝܪܝܘܬܐ) si un des deux époux ou les deux ensemble en ont la volonté. L'autre conjoint pourra se remarier s'il le veut¹⁰⁹.

2.3.3. Le Patriarche Youhanna III

Le patriarche Youhanna III traite du divorce dans les canons 2 et 8 de sa collection de canons. Le canon 2 mentionne le divorce comme le résultat d'une procédure pénale, et le canon 8 comme une dissolution du lien ou comme un

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 66.

¹⁰⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 67 et 91; *supra*, p. 50.

remède médicinal. Le canon 2 déclare : «Celui a renvoyé sa femme, sauf pour l'adultère, sera puni¹¹⁰.»

Le législateur accepte donc le divorce pour cause d'adultère, mais lui accole le terme «puni» (ar. *you'aqab* بقاء). Pour lui, en outre, la femme est innocente jusqu'à ce que l'homme prouve par des témoins et confirme que sa femme est coupable et mérite le divorce. Mais si l'homme soupçonne à tort que sa femme est adultère et qu'il la renvoie injustement, il doit être puni. L'équilibre entre les deux personnes apparaît donc ici : l'homme n'a pas la liberté de renvoyer sa femme pour n'importe quelle cause. De même, la fidélité et la moralité sont requises de la femme en particulier et de la personne humaine en général.

Au canon 8, Youhanna III étudie les causes de séparation autres que l'adultère, notamment les maladies qui empêchent la relation conjugale; il s'agit surtout du vaginisme (syr. *mlahmoutho* ملاحم). Il semble que c'est la première fois que cette maladie de la femme est mentionnée comme obstacle à la relation conjugale¹¹¹.

Bar Hebraeus mentionne cette maladie parmi les autres maladies qui font obstacle à la relation conjugale :

Les deux autres obstacles concernant la femme : le vaginisme a trait aux règles menstruelles féminines, et l'occlusion est un corps étranger qui se trouve à l'entrée du vagin. Si les règles se sont arrêtées, le mari attendra

¹¹⁰ *Qawanin al-Majami' wa al-Aba'* [= *Les canons des Saints Synodes et des Pères de l'Église*], texte arabe, Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Vat. arabo* 636.

¹¹¹ *Ibid.*

un an pour la guérison de sa femme. Après un an, si la femme n'est pas guérie, le mari a le droit de demander le divorce¹¹².

2.3.4. Abou Nasr Yahya Ibn Jarir al-Takriti

Abou Nasr traite du mariage et du divorce au chapitre 47 de son œuvre *al-Mourshid* (la direction). Il commence par la conception naturelle du mariage, l'institution et la bénédiction de Dieu : «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la». Dès l'origine le mariage est indissoluble et monogamique. Lorsque Dieu a créé l'homme et la femme il les a créés à son image, il les a bénis et il leur a donné la fécondité pour participer avec lui au projet de la création.

Abou Nasr mentionne ensuite le désir maîtrisé comme une bonne action, qui conduit à une relation pure, tandis que le désir non contrôlé conduit au péché et à l'adultère du cœur¹¹³.

Abou Nasr commente également le divorce :

Le divorce non permis, comme nous l'avons lu dans l'Évangile et dans les décisions des Apôtres ... c'est ceci : celui a répudié sa femme, sauf pour raison d'adultère, la rend adultère; et celui qui épouse une femme séparée de son mari commet l'adultère. Notre Seigneur n'a pas permis le divorce sauf pour adultère¹¹⁴.

¹¹² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92-93; Supra, pp. 53-54.

¹¹³ YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshid* [=La direction], texte arabe, Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Borg. arabo* 227, p. 237.

¹¹⁴ *Ibid.*

Abou Nasr poursuit son commentaire :

Nous pouvons comprendre que le renvoi (arabe *talaq* الطلاق) peut rendre la femme adultère et la conduit à commettre une action immorale. C'est donc pour ce but là que Notre Seigneur a précisé que l'adultère est la cause unique et le motif singulier du divorce. Les empereurs chrétiens ont de leur côté promulgué des législations qui permettaient le divorce à cause des maladies féminines non déclarées par l'épouse au mari, et qui pouvaient empêcher la relation conjugale. Nous citerons par exemple le vaginisme (arabe *al-ratq fi al-nisa'* ءاسنلا يف قترلا), comme aussi la folie (arabe *al-jounoun* نونجلا) et la cécité (arabe *al-'amah* ىمعلال). Mais si ces maladies ont touché la femme après le mariage, le mari n'a pas le droit de renvoyer sa femme¹¹⁵.

Abou Nasr s'est en outre posé la question si la femme répudiée a le droit de retourner à son premier mari après que le dernier mari l'ait répudiée. Il conclut :

Le mariage est essentiellement pur et sans tache, et c'est un sacrement très saint dont le but essentiel est la procréation des enfants. Mais comme nous vivons dans le monde et parmi des gens qui ont permis le divorce pour plusieurs causes et ont promulgué leurs législations, nous nous trouvons obligés de l'appliquer d'une façon qui ne soit pas désordonnée, mais au contraire pour qu'il soit organisé selon les causes requises par la loi ecclésiastique¹¹⁶.

Ensuite, Abou Nasr poursuit :

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 339.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 340.

Quand Notre Seigneur a donné les clefs du Royaume des Cieux aux Apôtres et quand ces derniers, à leur tour, les ont données à leurs descendants, Notre Seigneur n'a jamais voulu leur donner l'autorité sur les sujets dogmatiques ou doctrinaux, mais plutôt il leur a donné l'autorité sur les questions administratives pour le bien des croyants¹¹⁷.

Il y a chez Abou Nasr un grand développement dans la législation du divorce, surtout la spécification de nouvelles causes qui touchent à sa substance. On constate chez lui l'influence de la société ambiante sur la législation canonique, comme Abou Nasr l'a clairement déclaré. On trouvera plus tard la même exigence dans la législation de Bar Hebraeus, avec des éléments communs chez ces deux auteurs, notamment dans le domaine des maladies qui font obstacle à la relation conjugale : «Le vaginisme (syr. *mlahmoutho* ܡܠܚܡܘܬܗ) pour la femme, et pour les deux époux la folie (syr. *daywoutho* ܕܝܘܘܬܗ) et la cécité (syr. *samyoutho* ܫܡܝܘܬܗ)¹¹⁸.»

La nouveauté de cette législation, c'est la différence de traitement entre les deux époux, dont on ne retrouve aucune indication dans l'ancienne loi. La loi déclare que les deux personnes doivent se supporter mutuellement, car le mariage qui les unit est une communauté d'amour tant pour eux que pour leurs enfants. Malgré la nouveauté introduite dans le domaine juridique, la spiritualité chrétienne du mariage reste intacte, toujours fondée sur l'amour et le don de réciproque de soi-même à l'autre conjoint.

Bar Hebraeus est certainement influencé par la tradition sociale de son temps sur le divorce; elle l'a obligé à reformuler la loi et à la réappliquer pour

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 339.

¹¹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 54.

prendre en compte les motifs fondamentaux du divorce autres que l'adultère. C'était en effet déjà le cas chez les juifs et les musulmans, qui pratiquaient alors le divorce pour n'importe quelle cause. Par ailleurs, la législation du divorce chez les juifs et les musulmans considère la femme comme la partie la plus faible, qui n'a aucune raison d'accuser son mari. À l'encontre des juifs et des musulmans, Bar Hebraeus donne à la femme le droit d'accuser son mari et de demander la séparation, du fait que la femme et l'homme sont égaux devant la loi même quand elle semble privilégier le genre masculin¹¹⁹.

2.3.5. Mor Dionysios Bar Salibi

Mor Dionysios Bar Salibi touche le problème de divorce dans un de ses commentaires sur l'Écriture, spécialement sur les versets de l'Évangile de Matthieu 5, 32 et l'incise matthéenne de 19, 9. Comme les autres Pères de l'Église, il permet le divorce seulement pour motif d'adultère. Selon lui, l'adultère est un très grave péché où l'amour mutuel et la fidélité conjugale sont niés et où la moralité s'effondre¹²⁰. Il explique son enseignement sur le divorce causé par l'adultère comme un désir qui conduit l'homme vers l'action immorale.

Bar Salibi déclare :

Le désir de l'adultère est un péché qui provient de l'âme humaine; mais quand il provient du corps humain il est considéré comme aussi grave que lorsqu'il reste un simple désir. En effet, le péché est essentiellement commis dans le cœur, où le désir mène à l'action charnelle. Le

¹¹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

¹²⁰ D. BAR SALIBI, *Kitab al-Duarr al-farid fi tafsir al-'Ahd al-jadid* [= *Commentaires sur le Nouveau Testament*], trad. arabe de Y. DAWLABANI, vol. I, Jérusalem, Monastère Saint Marc, 1929, p. 185.

cheminement de cette action répond à six conditions pour aboutir à l'adultère consommé : le désir, l'accord entre les deux personnes concernées, l'inquiétude de la conscience, l'imagination, les mauvais rêves, la sensualité, et enfin l'action sexuelle complète. Ce cheminement vaut autant pour l'homme que pour la femme. Le Christ proclame à ce propos : Moi je vous dis que quiconque regarde une femme au point de la désirer a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur¹²¹.

En somme, l'adultère commis par les deux époux ou par l'un des deux durant la vie conjugale mérite le divorce, qui sera le moyen le plus sain pour mettre un terme à cette malheureuse expérience conjugale. Bar Salibi poursuit :

Lorsque Notre Seigneur a permis le divorce à cause de l'adultère, il a ajouté deux précisions : il y a l'homme qui a répudié sa femme et l'homme qui se mariera à cette femme répudiée, de sorte que l'homme doit réfléchir profondément avant de répudier sa femme. Mais, si la femme adultère continue toujours son acte, elle sera répudiée, et l'homme qui se mariera à elle commettra l'adultère. Quiconque renvoie sa femme sauf en cas d'adultère, et en épouse une autre, commet l'adultère, et celui qui épouse celle qui a été renvoyée commet l'adultère¹²².

Nous trouvons là un très riche enseignement de Bar Salibi, qui s'accorde parfaitement avec les enseignements des autres Pères de l'Église. Par son enseignement, Bar Salibi enrichit les fondements juridiques de la théorie de Bar Hebraeus sur le divorce et ses motifs. À son tour, Bar Hebraeus énumérera les

¹²¹ *Dionysii Bar Salibi commentarii in Evangelia*, p. 219.

¹²² *Ibid.*, p. 221.

types d'adultère qui sont des motifs de divorce, ainsi que ceux qui ne sont pas des motifs de divorce¹²³.

En somme, tous les Pères de l'Église ont prêché la moralité et la fidélité entre les époux comme moyens pour faire face à tout ce qui peut mettre le mariage en danger.

¹²³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 48.

2.4. Les Saints Conciles

2.4.1. Le Concile d'Ancyre

En 314, un synode oriental se tint à Ancyre en Galatie, l'actuelle Ankara en Turquie. Le canon 16 de ce synode traite de la bestialité en trois parties :

Ceux qui ont moins de vingt ans et ont des rapports sexuels avec un animal, qu'ils se repentent avec les pénitents et restent agenouillés pour une période de quinze ans; après une durée supplémentaire de cinq années ils pourront communier. Ceux qui ont plus de vingt ans et qui sont mariés et s'accouplent avec un animal, qu'ils se repentent avec les pénitents et restent agenouillés pour une période de vingt-cinq ans; ils pourront communier après cinq autres années. Ceux qui ont plus que cinquante ans et qui sont mariés, et s'accouplent avec un animal, il ne leur sera pas permis de communier sauf à l'article de la mort.

Il s'agit ici d'un canon pénal, qui expose la pénitence due pour une action illicite capable de rompre le lien matrimonial entre le pécheur et son conjoint. Le canon distingue clairement entre les personnes mariées et les célibataires, de même qu'il distingue les âges. Vingt ans est considéré comme l'âge de la majorité, et cinquante ans est l'âge mûr. Le canon fixe donc une période de quinze ans de pénitence pour la personne célibataire; pour les autres personnes plus âgées et mariées, le canon fixe une période minimum de vingt-cinq ans de pénitence; il exige pour tous ces coupables une période de prière distincte de cinq ans pour qu'elles puissent participer à la Sainte Communion.

Mais aux personnes âgées de cinquante ans et plus il n'est plus permis de participer à la communion sauf à l'article de la mort¹²⁴.

Ce canon pénal implique également la séparation ou le divorce pour les personnes qui n'ont pas su distinguer entre la relation d'amour donnée par Dieu, et la relation bestiale, qui contredit cet amour. Il stipule que, durant le temps pénitentiel, il n'est pas permis aux époux d'avoir des relations conjugales, car la partie pécheresse est en période de réconciliation avec Dieu. Tout acte conjugal est alors considéré comme illicite, car la partie pécheresse a rejeté l'amour conjugal, fondé sur la reconnaissance de la réalité que Dieu a plantée dans le cœur des humains, pour se livrer à une action bestiale opposée aux sentiments d'amour et de respect et à la promesse de fidélité faite à Dieu à travers le conjoint. Ce canon indique aussi que l'action bestiale contredit l'indissolubilité et l'unité du mariage, que Dieu a remis aux humains par le biais de l'union charnelle : dans celle-ci le mari et la femme deviennent un seul corps, comme l'Église et le Christ sont également un dans une union surnaturelle.

Le canon 20 d'Ancyre traite de la peine due pour l'adultère, sans distinguer entre l'homme et la femme. Le canon fixe une période limitée pour la pénitence sans signaler la possibilité du divorce. Mais en considérant la période fixée et la condamnation, on constate que le canon permet à la partie innocente, soit de demander le divorce, soit de retourner vers la partie coupable. Le canon fixe également une règle d'égalité pour l'homme et la femme, qui se voient interdire de participer à la communion pour une période de sept ans. Saint Basile a lui aussi un canon pénal semblable à celui du Concile d'Ancyre, mais il se distingue par la longueur de la période pénitentielle : quinze ans au

¹²⁴ H.I. KASSAB, *Majmu'at al-shar' al-kanasi*, p. 134.

lieu de sept. Quand à Bar Hebraeus, il prévoit en outre la peine de mort si l'un ou l'autre des deux époux commettait un acte de bestialité¹²⁵.

2.4.2. Le Concile de Néocésarée

En 315, un concile se réunit à Néocésarée dans la région du Pont, ville connue aujourd'hui sous le nom de Niksar en Turquie. Le canon 8 de ce Concile déclare :

Si la femme d'un laïc est convaincue d'avoir commis ouvertement l'adultère, son époux ne pourra jamais se présenter au Saint Sacerdoce. Si elle a commis l'adultère après qu'il ait reçu l'imposition des mains, il faut qu'il la renvoie; et s'il vit avec elle, il ne pourra plus exercer le ministère du sacerdoce qui lui a été confié¹²⁶.

Ce canon se divise en trois parties :

- A. Il n'est pas permis à un laïc dont la femme a commis l'adultère de recevoir le Saint Sacerdoce.
- B. Le prêtre dont la femme a commis l'adultère devra la renvoyer.
- C. Le prêtre qui continue à vivre avec sa femme adultère ne pourra plus exercer son ministère sacerdotal.

Selon ce canon 8, l'adultère est donc considéré comme un très grave péché tant pour le prêtre que pour le laïc. De point de vue pastoral, la femme adultère du prêtre devient un empêchement pour garder la sainteté du sacerdoce, car elle est considérée comme le partenaire spirituel du prêtre dans la charge pastorale. En ce cas, il n'est par conséquent pas permis au prêtre de

¹²⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 267.

¹²⁶ H.I. KASSAB, *Majmu'at al-shar' al-kanasi*, p. 147.

rester avec sa femme adultère, mais il est obligé de la renvoyer, afin de ne pas participer à une relation pécheresse ni en être partenaire.

Le motif de ces dispositions est que Dieu a fait du mariage une chose sainte, établie dans la grâce de son unité d'amour, en imprimant dans le cœur des époux un caractère d'unité et d'indissolubilité que l'Église ne cesse de défendre.

Selon la tradition orientale, le prêtre et sa femme sont considérés comme le père et la mère de leur paroisse. En cas d'adultère de la femme, le prêtre ne peut donc pas la garder. Le canon précise que le ministre doit choisir entre la répudiation de sa femme adultère et le maintien son union matrimoniale avec elle au prix de son sacerdoce. Cette règle prend en compte la pureté du couple, tout spécialement quand il s'agit de la femme adultère infidèle au futur prêtre dès avant leur mariage. De même, si la femme d'un laïc commettait l'adultère, son mari ne pourrait jamais être admis au sacerdoce; en effet, la fidélité spirituelle ne peut jamais être séparée de la fidélité corporelle requise de la femme du futur prêtre. Ainsi, la grâce divine sanctifie le lien matrimonial et le change en une union spirituelle semblable à celle du Christ avec son Église, selon les paroles de Paul :

Voici quelle est la volonté de Dieu, c'est votre sanctification, c'est que vous vous absteniez de l'impudicité, que chacun de vous sache user de corps qui lui appartient avec sainteté et respect (1 Th 4, 3-4).

Bar Hebraeus cite textuellement ce canon quand il traite des conditions nécessaires à l'ordination sacerdotale :

Si la femme d'un laïc commettait l'adultère, le laïc ne pourrait pas mériter l'imposition des mains; en outre, si la femme commet l'adultère après l'ordination sacerdotale, son mari prêtre doit la renvoyer de chez lui. Et si la femme adultère reste avec son mari prêtre, ce dernier perdra son ministère sacerdotal¹²⁷.

L'intention de Bar Hebraeus est de distinguer clairement entre la vocation sacerdotale et celle du mariage. La vocation sacerdotale est une vocation personnelle, donnée par Dieu à ceux qu'il choisit pour administrer ses sacrements. La tradition de l'Église syriaque orthodoxe a toujours reconnu l'ordination des hommes mariés; mais si la femme meurt après l'ordination, le prêtre ne peut plus se marier. De même, si un prêtre ou un diacre contracte mariage après l'ordination, il perd le ministère qui lui a été confié¹²⁸.

Bar Hebraeus n'aborde pas directement la question du mariage du clergé; il la reprend toutefois à son compte en citant les anciens canons qui y ont touché; ainsi le canon 8 de Néocésarée, les canons 5 et 17 des Apôtres, etc¹²⁹. Bar Hebraeus utilise en outre le canon du Patriarche Ignace, qui permet le remariage des diacres dont les femmes sont décédées avant que le mariage ait été consommé¹³⁰.

Bar Hebraeus donne aussi le résultat de son étude sur les relations matrimoniales du clergé, et sur le mariage entre deux personnes dont l'une vient d'entrer au monastère : «Nous accordons le divorce pour le motif de profession

¹²⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 55.

¹²⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 54.

¹²⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 55.

¹³⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 57.

religieuse monastique, si un des deux époux ou les deux ensemble en ont la volonté¹³¹.»

2.4.3. Le Synode de Kafr Nappo

En 785 le Patriarche Mor George I réunit un synode dans le village de Kafr Nappo de Saroug, au nord d'Alep en Syrie. Les canons 2, 7 et 9 intéressent les questions abordées ici¹³².

Le canon 9 traite de l'adultère de la femme comme motif de divorce. Il donne une règle pour l'homme qui renvoie sa femme pour un motif autre que l'adultère et se remarie à une autre : cet homme et sa seconde femme tombent sous la peine de l'excommunication avec interdiction de participer à la communion, jusqu'à ce qu'il répudie la seconde femme et retourne à son épouse légitime. Le canon explique :

Quant au croyant qui a répudié sa femme, sauf pour adultère, et s'est remarié à une autre femme, le Saint Synode décrète que l'homme et sa seconde femme seront excommuniés de l'Église : il leur sera interdit de participer à la Sainte Communion et d'avoir toute sorte de communion avec les frères (les frères et les soeurs fidèles), jusqu'à ce que l'homme répudie la seconde femme et revienne à la femme à qui il est marié selon la loi de Dieu¹³³.

Si ce canon donne à l'homme le droit de renvoyer sa femme à cause de l'adultère, il protège également la femme de l'abus et de l'injustice masculine :

¹³¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 50.

¹³² J. MOUNAYER, *Les Synodes syriens jacobites*, Beyrouth, [s.n.], 1963, p. 42.

¹³³ *The Synodicon in West Syrian Tradition*, vol. II, p. 3.

l'homme ne peut répudier sa femme que si l'adultère est clairement prouvé, et elle est innocente jusqu'à preuve du contraire.

Les canons 2 et 7 traitent du mariage du clergé. Le canon 2 explique le cas du prêtre et du diacre qui ont renvoyé injustement leur femme. Ils sont condamnés par le Synode à perdre leur ministère sacerdotal ou diaconal. Le canon 7 interdit le mariage des prêtres et des diacres avec des femmes qui ont commis l'adultère ou avec des veuves¹³⁴. Ces canons sont semblables au canon 8 de Néocésarée mentionné ci-dessus.

Bar Hebraeus est clair, lui aussi, en ce qui touche l'adultère de la femme comme motif de divorce, ainsi que sur la peine applicable à l'homme adultère :

L'adultère de la femme est un motif pour en divorcer; ce n'est pas le cas pour le divorce de l'homme, le repentir de conscience et l'abstention de la Sainte Communion lui seront imposés¹³⁵.

2.4.4. Le Synode de Beit Battin

En 784 le patriarche Mor Cyriaque convoqua un synode à Beit Battin de Haran, au sud d'Édesse. Ce synode promulgua 40 canons qui traitent de plusieurs problèmes ecclésiastiques régionaux, notamment les problèmes matrimoniaux et spécialement le divorce (canons 10, 34 et 35)¹³⁶.

Les canons sur le mariage présentent celui-ci comme une institution divine, qui commence avec les fiançailles. Ils établissent les conditions

¹³⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹³⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

¹³⁶ *The Synodicon in West Syrian Tradition*, vol. II, p. 14.

nécessaires pour un mariage valide et licite, les empêchements au mariage, l'abandon et le divorce. Les canons 10, 34 et 35 touchent précisément au divorce; ils sont considérés comme une répétition du canon 8 de Néocésarée et des canons 2 et 7 de Kafr Nappo sur le mariage du clergé. Il n'est pas permis au prêtre de rester avec sa femme adultère, il doit la renvoyer; mais s'il restait avec elle il perdrait son ministère sacerdotal. Les canons 10, 34 et 35 interdisent également au prêtre de contracter mariage avec une veuve ou une femme adultère.

Le canon 34 est construit comme le canon 9 de Kafr Nappo, qui touche à la répudiation injuste de la femme et à la condamnation de son mari. De même, il y est question de la femme qui a laissé injustement son mari et s'est remariée à un autre. Si la femme répudiait son second homme elle ne pourrait pas retourner à son premier mari parce qu'elle a souillé le lit conjugal. Le synode de Beit Battin considère donc l'adultère de la femme comme un motif pour le divorce, et Bar Hebraeus cite les décisions de ce synode à l'appui de l'opinion populaire que seul l'adultère de la femme est un motif de divorce. À ce propos, Bar Hebraeus écrit : «L'homme doit chasser la femme qui a brisé l'interdit dans la maison familiale et ne la recevra pas à son retour au foyer¹³⁷.»

Donc, l'homme ne sépare point ce que Dieu a uni. Par sa passion et sa résurrection le Christ, source de tous les sacrements, a offert aux hommes la grâce divine de s'aimer. À son tour, Saint Paul confirme ce que son Maître à légiféré sur l'union indissoluble et sanctifiée entre les conjoints : «Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle; ... ce Sacrement est grand, je le dis, dans le Christ et l'Église.» (Ep 5, 32)

¹³⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

CONCLUSION

Notre recherche a tenté de préciser la pensée de Bar Hebraeus sur le divorce, et la manière dont il appuie sa vision sur les Saintes Écritures, ainsi que sa législation originale dans le domaine du divorce pénal.

Cela amène la conclusion suivante :

La pensée de Bar Hebraeus sur le divorce est centrée sur la haute conception qu'il a du mariage «ratum et consummatum» célébré entre un homme et une femme chrétiens et remplissant toutes les conditions nécessaires pour accomplir le mystère sacramentel du mariage, les conditions subjectives et les conditions objectives de formation du lien. L'opinion de Bar Hebraeus sur le divorce n'envisage pas le mariage célébré entre une partie chrétienne et une partie non chrétienne. Un tel mariage n'est pas permis dans l'Église syriaque orthodoxe.

La vie commune et l'union matrimoniale constituent l'un des buts essentiels du mariage. L'homme depuis sa chute est soumis au pouvoir du désir, qui se traduit dans l'attraction des époux l'un envers l'autre. Cette attraction mène au mariage, comme le mentionne le texte de la Genèse 2, 24.

Dieu qui a institué le mariage basé sur l'unité, l'amour mutuel, la franchise et la loyauté ne l'a jamais négligé; mais il a plutôt légiféré sur le divorce par le biais de son prophète, afin de préserver le mariage de toutes les dérives et de toute suspicion. Le premier texte révélé sur le divorce est celui du Deutéronome (24, 1-4). Ce texte permettait à l'homme de répudier sa femme pour tout défaut qu'il trouverait en elle; toutefois, la cause première du divorce

continue toujours à être l'adultère. Celui-ci a pris à travers le temps plusieurs acceptions.

Les anciennes législations condamnent l'homme et la femme adultères à la lapidation. La punition de mort par lapidation a duré jusqu'aux jours du prophète Jérémie; celui-ci a radicalement réformé cette mentalité judiciaire dans le cadre d'une véritable renaissance canonique dans le judaïsme. Le prophète a notamment rétabli quelques droits enlevés à la femme, surtout le droit d'ester en justice et de revendiquer devant les tribunaux. En effet, elle était longtemps restée un objet dans les mains de l'homme, qui se débarrassait d'elle à n'importe quel moment. Le prophète Jérémie introduit ainsi en matière pénale une nouvelle attitude. La mort dans des divers cas cède donc la place à des peines plus clémentes : pour l'adultère, ce sera le divorce, mentionné par Jérémie (3, 8).

Cette règle du divorce s'est maintenue jusqu'à l'arrivée du Christ. Mais Jésus évite tout recours au divorce en apportant un nouvel éclairage des consciences et des cœurs des fidèles sur le mystère du mariage. Dans ce mystère, les deux époux s'engagent à se respecter, à s'aimer mutuellement et à partager entre eux les différentes tâches de la vie conjugale, en se sacrifiant et en se donnant réciproquement l'un à l'autre. Ils sont amenés à édifier une société basée sur l'amour et la fidélité, comme le mentionne la lettre de Paul aux Éphésiens (5, 22-32).

Cette analyse scripturaire et théologique sous-tend la conviction de l'Église syriaque orthodoxe ; celle-ci permet le divorce seulement en cas d'adultère, suivant en cela l'enseignement de son Seigneur dans l'Évangile selon Saint Mathieu. Dieu a permis une seule femme à un seul homme et non pas plusieurs femmes à un seul homme ou plusieurs hommes à une seule

femme. L'unité matrimoniale ne se fait qu'entre un homme et une femme, qui sont liés légitimement par la bénédiction d'un prêtre valide serviteur de ce mystère.

Dans sa législation, Bar Hebraeus n'a jamais contredit cette conception fondamentale. Dans les enseignements de la Bible et dans la littérature des Pères et des Saints Conciles, il a toutefois puisé les principes pour l'adapter d'une manière qui convienne aux temps modernes. Bar Hebraeus a voulu que sa législation soit vivante et capable de résoudre les problèmes des personnes et de la société.

Les droits de la femme en matière sexuelle ont gagné leur place canonique dans la législation de Bar Hebraeus, surtout dans des cas bien précis comme dans l'adultère involontaire. Il en va ainsi de la femme prise par un profond sommeil, approchée par un homme qu'elle pense être son mari, et avec qui elle a un rapport sexuel. Dans ce cas, Bar Hebraeus ne décrète pas le divorce mais juge qu'il s'agit d'un accident involontaire de la part de la femme, puisque celle-ci n'était pas consciente, son sommeil profond l'empêchant de distinguer son mari d'un étranger. Cette hypothèse peut s'appuyer sur l'épisode biblique de Lot, qui a involontairement commis l'inceste avec ses deux filles¹³⁸.

¹³⁸ *Genèse* 19, 31-38.

CHAPITRE III

LES AUTRES SOURCES DE BAR HEBRAEUS

3.1. Les sources mésopotamiennes

Introduction

La civilisation est une lutte entre la vie et la mort. La vie dans tous ses aspects constitue un phénomène civilisateur tandis que la mort, avec son autorité ultime, anéantit ces phénomènes vivants. Les sciences, la vie sociale, l'économie, la vie politique et la vie juridique, avec leurs interactions, fondent l'édifice de la civilisation humaine et lui donnent une certaine pérennité.

À travers leur interaction civilisatrice, les peuples mésopotamiens : Babyloniens, Assyriens, Araméens ... ont travaillé à la promulgation des premiers textes juridiques du monde. Les Mésopotamiens ont connu la première codification législative bien avant le Code de Hammourabi, celui-ci ayant magnifiquement complété l'œuvre de ses prédécesseurs.

Le Code de Hammourabi traite les divers problèmes de la vie humaine; il établit la justice et l'égalité entre les citoyens et organise les relations entre les citoyens et le roi. L'écrivain contemporain Sayed Zaghloul commente :

La civilisation babylonienne a bien été une civilisation juridique... Celui qui lit le Code de Hammourabi comprend combien de problèmes sociaux

ont été traités à cette époque. Ceci montre bien la nécessité de promulguer ces canons¹.

Plusieurs autres textes juridiques très anciens touchent au statut personnel : la législation d'Ornamo (2096 av. J.C.), articles 4-12, la législation de Lipit-Ishtar (1924 av. J.C.), articles 21-33, et la législation d'Ishnouna (1900 av. J.C.), articles 17-18, 25-35 et 59; sans oublier l'ancien texte juridique réformé de Orokajina dont l'origine est plus ancienne encore (2345 av. J.C.). Ce texte touche à la liberté, à l'esclavage, à l'injustice des prêtres et aux droits des veuves et des orphelins. D'une façon générale, ces réformes du droit ont eu lieu pour favoriser l'égalité et la liberté entre les citoyens².

La tradition et les coutumes antiques établissent les règles suivantes : avant le mariage de la jeune fille, son père lui offre la dot en présence de témoins, qui doivent attester de l'action paternelle avant la célébration des noces. L'homme et la femme sont le centre fondateur du statut personnel dans la famille mésopotamienne, mais avec une prépondérance du rôle paternel : «La jeune fille n'a pas le droit de choisir son mari mais c'est plutôt son père qui le choisira, excepté pour les prêtresses et les veuves³.»

De son côté, le mari rédige un acte déterminant les obligations de la femme, qui n'est pas libre de rédiger le sien. En même temps, le mari doit communiquer ses conditions aux parents de la jeune fille.

¹ S.Z. AL-SHAHAT, *As-Saurian wa al-hadarat al-Islamiya* [= les Syriens et la civilisation musulmane], Alexandrie (Égypte), [s.n.], 1975, p. 16.

² Kh. AL-HAMWI, *Al-tafa'ol al qanuni fi hawd al Bahr al Mutawassit* [= L'interaction canonique dans la zone méditerranéenne], Al-Qariya (Liban), Zén ad-Din, 1996, p. 23.

³ É. CUQ, *Étude sur le droit babylonien : les lois assyriennes et les lois hittites*, Paris, P. Geuthner, 1929, p. 28.

Les lois anciennes qui étudient les conditions requises pour le mariage définissent aussi les conditions du divorce. Elles donnent à la femme le droit d'accuser son mari et de demander le divorce à certaines conditions, par exemple si le mari fornique et perd sa chasteté conjugale, considérée par la loi comme un bien de la femme. Si elle prouve la fornication du mari, le tribunal entérine le divorce. L'homme a aussi le droit de renvoyer sa femme, si en se rebellant elle ne respecte pas le contrat matrimonial. Le mari peut également répudier sa femme si elle est stérile, mais il n'a pas le droit de la renvoyer si elle est malade; au contraire, il doit la garder et prendre soin d'elle, conformément à la loi qui exige l'aide mutuelle entre les époux.

3.1.1. Le Code de Hammourabi

Le Code des lois de Hammourabi est considéré comme le plus complet des anciens codes de législation, car il traite de nombreux aspects de la vie humaine. Ce code a été systématiquement organisé comme tel : l'introduction contient la définition de l'autorité divine qui a donné à Hammourabi le pouvoir de rédiger ces lois et de promulguer la justice sur terre. Le corps du texte aborde les divers problèmes de la vie humaine : canoniques, sociologiques, économiques, politiques et de stratégie militaire. La conclusion recueille la recommandation de Hammourabi à son peuple de se soumettre à la Loi, et sa promesse devant la divinité d'appliquer la justice dans tout son royaume.

Le Code de Hammourabi, écrit en langue akkadienne, a été découvert en 1901 dans l'ancienne Babylone par un groupe d'archéologues français⁴. L'historien du droit Édouard Cuq écrit :

⁴ H.S. ABBOUDI, *Mu'jam al-hadarat al-Samiyah* [= *Dictionnaire de la civilisation sémitique*], Tripoli (Liban), Jarrus Briss, 1988, p. 363.

La traduction des lois de Hammourabi a donné lieu à des difficultés de deux sortes, les unes d'ordre linguistique, les autres d'ordre juridique; les unes relatives aux sens des signes qui expriment les mots ou les idées, les autres à l'interprétation des règles édictées par le législateur⁵.

Le Code de Hammourabi contient 282 articles distribués sur 44 colonnes, touchant les différentes catégories humaines de la société mésopotamienne : la catégorie les hommes libres, les pauvres et les esclaves. La découverte de ce Code a permis de connaître les catégories juridiques qui structuraient la société mésopotamienne et qui étaient la base des lois applicables⁶. Le Code de Hammourabi se divise comme suit :

1. Lois sur le jugement et les témoignages, 1-5.
2. Lois sur le banditisme, 6-25.
3. Lois sur les causes militaires, 26-41.
4. Lois sur les causes d'agriculture et d'habitat, 42-Z.
5. Lois sur les causes économiques, H-107.
6. Lois sur le service du vin, 108-111.
7. Lois sur les dépôts et les prêts, 112-126.
8. Lois sur le droit de la famille, 127-194.
9. Lois pénales, 195- 214.
10. Lois sur la médecine humaine et vétérinaire, 215-227.
11. Lois sur les prix, les frais, la construction des maisons, des bateaux, l'industrie et les bergers, 228-240.
12. Lois sur la location des animaux, 241-277.
13. Lois sur l'esclavage, 278-282.⁷

⁵ É. CUQ, *Étude sur le droit babylonien*, p. 21.

⁶ J.L. MCKENZIE (ed.), *Dictionary of the Bible*, Milwaukee : Bruce, [c1965], p. 334.

⁷ F. RASHID, *Ash-Sharai' fi al-'Iraq al-qadim* [= *Les législations dans l'ancien Irak*], Bagdad, [s.n.], 1973, p. 108.

Ces treize divisions indiquent que la société mésopotamienne était bien encadrée et organisée par la loi. Celle-ci, à son tour, introduit le lecteur dans les habitudes, les coutumes et la tradition du temps. Un aspect unique de cette législation mésopotamienne est la régulation de la relation entre le roi et le sénat, qui devait aider le législateur à administrer la justice et à assurer l'égalité entre les diverses catégories humaines. Cette structure a permis d'appliquer la loi au-delà des frontières mésopotamiennes. L'historien Louis Shaykho a soutenu que le Code de Hammourabi était supérieur à l'ancien droit romain, du fait que le premier était fondé sur la justice et sur l'égalité entre tous les citoyens, tous soumis à la loi⁸.

3.1.1.1. Le droit de la famille chez Hammourabi

Hammourabi traite du droit de la famille dans 67 articles de son Code. Les sujets abordés sont les suivants :

1. Le soupçon à l'égard de la femme et l'adultère, articles 127-132 (sauf l'article 128 qui touche le consentement au mariage.
2. La situation de la femme durant l'absence de son mari, articles 133-136.
3. Le divorce, articles 137-143.
4. Le second mariage, articles 144-149.
5. Les obligations et devoirs des époux, articles 151-153.
6. La dot et le don nuptial, articles 150, 159-164.
7. L'inceste, articles 154-158.
8. Les successions, articles 165-174 et 178-184.
9. Le mariage des esclaves, articles 175-176.
10. Le mariage des veuves, article 177.
11. L'éducation et l'adoption des enfants, articles 185-194.

⁸ L. SHAYKHO, « Shari'at Hammurabi » [= Le Code de Hammurabi], dans *Majallat al-Mashriq*, 24/2, 1926, p. 126.

Plusieurs de ces articles touchent donc spécialement au mariage, établissant sa très haute importance dans la société mésopotamienne.

L'article 128 définit le lien matrimonial, par lequel l'homme s'unit à sa femme et les deux constituent une seule communauté pour la vie. Sans la garantie de ce lien matrimonial, tout genre de relations touchant la vie conjugale entre un homme et une femme est considéré illicite. Le mariage de la jeune fille est un acte juridique accompli entre son père et le fiancé; les deux époux sont obligés par la législation d'être fidèles l'un à l'autre. La jeune fille n'est pas libre de choisir son mari dans sa situation de vierge mariée pour la première fois. Mais une fois devenue veuve elle est tout à fait libre de choisir son époux et de se remarier à sa guise. Une autre catégorie de femmes dans la société mésopotamienne n'est pas tenue par un contrat à établir entre son père et son fiancé : c'est la prêtresse. Dans tous les cas, le contrat matrimonial est nécessaire pour la validité du mariage, fondé sur le but de la procréation des enfants et la prospérité de la descendance⁹.

L'article 130 traite les fiançailles, en indiquant que la femme peut être unie à l'homme tout en étant vierge et en demeurant chez son père. Cette union est parfaitement légale et réelle. Si quelqu'un violait une telle femme il serait puni de mort (article 130), et la femme considérée innocente.

Le mariage des esclaves est une exception au principe que seules les personnes libres ont le droit de se marier : un homme libre peut épouser une esclave du palais ou une *mushkino* (articles 175-176). La loi donne en outre aux hommes esclaves le droit de contracter mariage avec les femmes libres sans

⁹ G.R. DRIVER et J.C. MILES (ed.), *The Babylonian Law*, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 246.

la permission de leur maître. Si une jeune fille libre se marie avec un esclave, les enfants qui naissent du mariage sont libres (articles 175-176).

L'article 151 traite des obligations et des devoirs entre époux, en particulier de la relation intime et du respect mutuel. Si la femme mariée est endettée envers un homme étranger, celui-ci ne peut prendre sa maison en gage. Si la femme s'est endettée avant le mariage envers un homme étranger, celui-ci ne peut prendre le mari en otage. L'article 152 énonce que les deux époux sont solidairement responsables des dettes contractées pendant le mariage, tandis que leur responsabilité envers les dettes contractées avant le mariage reste individuelle.

En ce qui regarde la dot, la fiancée reçoit de son père un trousseau et parfois d'autres biens, et le fiancé offre une dot au père de la jeune fille. L'article 159 touche la dot : si le jeune homme, après avoir versé la dot, ne veut plus épouser la jeune fille, la dot reste acquise au père de la jeune fille; mais si le père de la jeune fille ne veut plus accorder sa fille au jeune homme comme épouse, il doit repayer le double de ce qu'il a reçu (articles 160-161). L'article 162 traite de la restitution de la dot après la mort de la femme qui n'a pas eu d'enfants. La dot offerte par le père de la mariée lui revient après la mort de sa fille. Le mari n'a pas le droit de garder ou de capturer la dot de sa femme.

La loi mésopotamienne considère l'inceste comme un péché très grave. L'article 154 traite des relations sexuelles entre une jeune fille et son père : ce dernier est puni de l'exil de la ville. L'article 155 condamne l'homme qui est trouvé uni à la femme de son fils à la peine de mort par noyade.

Le Code de Hammourabi permet le second mariage à des conditions très restrictives. Le mariage mésopotamien est en effet un mariage monogamique fondé sur les propriétés essentielles de l'indissolubilité et de l'unité. Si donc le

second mariage est contracté sans la permission de l'épouse, il est invalide. Généralement, le second mariage est contracté en vue de la procréation des enfants, à condition que la seconde femme garde la première au cas où elle est malade, et que l'homme ne puisse pas répudier sa femme malade (article 148). À ces conditions la loi permet le second mariage si la première épouse est stérile (article 145). La loi interdit en outre à l'homme marié de reprendre une concubine si sa femme lui avait permis une première fois cette concupiscence, dans le seul but d'obtenir des enfants (article 144). Si la seconde femme est une esclave qui a donné des enfants à son mari, il n'est pas permis à sa maîtresse (la première épouse) de la vendre, parce qu'elle est en maternité (article 146).

Tels sont les articles généraux qui traitent du mariage dans le Code de Hammourabi. D'autres touchent au divorce.

3.1.1.2. Le divorce selon le Code de Hammourabi

La perpétuité du mariage est un bien de si grande valeur que les plus anciennes législations ont légiféré pour encadrer légalement le divorce. Elles n'ont donc pas abandonné la dissolution du mariage au gré de chacun des époux, mais autant que possible elles l'ont réglementé et elles ont clairement marqué ses cas précis¹⁰. Le Code de Hammourabi est la législation la plus ancienne connue; elle exprime que le divorce est universellement interdit, sauf pour certains motifs déterminés. Les articles du Code qui traitent du divorce indiquent bien que les deux époux sont égaux devant la loi. Chacun a le droit d'accuser son conjoint s'il commet contre lui une mauvaise action. Quant aux motifs du divorce, ce sont les suivants :

¹⁰ A. VILLIEN, art. « Divorce », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1911, p. 1456.

A. Sur demande du mari : en cas de stérilité de la femme (articles 138-140); si la femme a provoqué la division en négligeant son mari et en dilapidant les biens du ménage (article 141); la maladie de la femme n'est pas à elle seule un motif suffisant pour sa répudiation.

B. Sur demande de la femme : si l'homme a abandonné sa ville (article 136); si le mari a négligé sa femme (article 142).

Aucune autre indication n'existe sur l'adultère de l'homme comme motif de divorce ou sur le soupçon envers la femme.

L'article 127 touche le soupçon de l'homme envers une relation que sa femme pourrait avoir avec un autre homme. Sans preuves ni témoins l'innocence de la femme est présumée jusqu'à preuve du contraire. Si un homme soupçonne sa femme sans qu'il puisse prouver sa culpabilité, il est puni de flagellation devant les juges, et on lui coupera la moitié de ses cheveux. L'article 132 stipule que la femme soupçonnée doit être jetée à l'eau (dans la rivière) pour confirmer à son mari qu'elle est innocente.

L'article 129 considère l'adultère de la femme, non pas comme un motif de divorce mais plutôt comme une faute très grave punie par la mort. La loi impose que les deux personnes adultères soient jetées à l'eau. L'article 129 établit toutefois des exceptions : le mari qui veut préserver la vie de sa femme malgré son adultère, ou le roi qui veut préserver la vie de son serviteur¹¹. En général, l'adultère est considéré comme une violation de la foi conjugale, parce que le mariage est défini comme l'union d'un seul homme avec une seule femme dans le but essentiel de procréer des enfants pour la société. L'article 130 établit une exception à cette violation de la foi conjugale : quand l'homme

¹¹ G.R. DRIVER et J.C. MILES (ed.), *The Babylonian Law*, p. 281.

étranger s'est uni par force à la femme d'autrui, c'est lui qui est frappé de la peine de mort, tandis que la femme trouvée non coupable est libérée sans aucune condamnation, puisqu'elle a été violée. Par contre, la femme qui s'est unie volontairement à un étranger est également punissable aux termes de l'article 129.

L'article 131 présente une autre procédure en cas de soupçon d'adultère chez la femme : en l'absence de preuves, la femme doit jurer par le nom de son dieu qu'elle est innocente, et peut ainsi rentrer à la maison. L'article 133 traite de la femme qui vit dans la maison de son mari tombé en captivité, et s'unit à un autre : elle doit être jetée à l'eau car elle a commis un véritable adultère¹². Mais si la femme d'un homme tombé en captivité n'a pas de quoi vivre chez elle, elle peut aller vers un autre (article 134). De même, si le premier mari a déserté sa ville par mépris, la femme n'est pas obligée de retourner à lui (article 136). Dans ces divers cas il existe donc un véritable divorce imposé par les circonstances.

D'autres conditions ont amené à organiser le divorce dans la société mésopotamienne, notamment la stérilité et l'impuissance. La stérilité est une condition considérée comme la contradiction par excellence du but essentiel du mariage mésopotamien. La femme stérile n'était pas bien considérée dans la société, au contraire de la femme féconde qui donne vie à de nombreux enfants. La loi a donc voulu et même imposé le divorce, en faveur des hommes qui le voulaient, à cause de la stérilité de l'épouse. La loi permet à l'homme de demander le divorce à condition qu'il rende à sa femme répudiée l'argent et la dot qu'elle a apportés avec elle de la maison de son père (article 138). Si la

¹² H. LESÈTRE, art. « Mariage », dans *Dictionnaire de la Bible*, vol. IV, Paris, Letouzey et Ané, 1908, p. 765.

femme n'avait pas de dot, elle a droit à une mine ou à une demi-mine d'argent (articles 139-140).

Si la femme a mal géré sa maison, le mari a également le droit de la renvoyer, mais sans qu'elle reçoive quoi que ce soit. Si le mari ne veut pas la répudier, il a le droit de se remarier, et la première épouse doit prendre soin de la seconde (article 141).

Les conditions requises pour que la femme puisse demander le divorce se trouvent à l'article 142. Cet article traite du mari qui beaucoup négligé sa femme : il doit être examiné par le jury de son quartier. Si elle prouve son innocence et les injustices de son mari, elle n'est pas considérée coupable et peut retourner chez son père en emmenant avec elle tout ce qui lui appartient. Mais si sa plainte n'est pas fondée sur des réalités établies, elle est jugée coupable et devient passible de condamnation à la peine d'être jetée à l'eau (article 143).

Par contre, la maladie n'était jamais considérée comme un motif de divorce. Le mari devait supporter sa femme malade et l'aider à guérir. Si elle ne guérissait pas, le mari ne pouvait pas la répudier, mais il pouvait se remarier et la deuxième femme devait prendre soin de l'épouse malade. Si la femme malade voulait quitter le domicile conjugal après le remariage du mari, ce dernier devait lui restituer sa dot et la laisser retourner chez son père librement.

3.1.1.3. Bar Hebraeus et la législation de Hammourabi

Bar Hebraeus a-t-il subi l'influence du Code de Hammourabi? On notera d'abord que Bar Hebraeus connaissait la loi ancienne par le biais de l'Ancien Testament, qui a lui-même subi l'influence du l'ancien droit mésopotamien

Plus largement, Bar Hebraeus a été influencé par la culture et la pensée araméo-syrienne. L'Église syriaque, la tradition syriaque, semble être l'héritière privilégiée de la civilisation mésopotamienne. Selon de nombreux auteurs modernes, la législation du Pentateuque sur le mariage et sur la constitution de la famille doit être rapportée à une époque bien antérieure à Moïse. La découverte du Code de Hammourabi, qui était en vigueur à Babylone, tend à montrer que Moïse n'a souvent fait que codifier des usages que les ancêtres de son propre peuple avaient apportés de Chaldée, et auxquels les Hébreux avaient dû rester à peu près fidèles durant la période de leur développement en Égypte¹³.

Il y a plusieurs points de ressemblance entre le Code de Hammourabi et le Code du Pentateuque dans l'Ancien Testament, par exemple : la femme qui donne sa servante à son mari pour qu'il en ait des enfants (Gen 16, 3; 30, 4; 16, 6; 21, 10-12; Code de Hammourabi, articles 144, 145, 146). De même, le droit pénal comprend des canons qui stipulent la même peine (Ex 21, 12-27, notamment Ex 21, 12 et 22-23, Dt 19,21; cf. Code de Hammourabi, articles 196 – 202, 210 – 212. Il ne s'agit toutefois pas ici d'étudier comparativement ces deux législateurs, mais plutôt d'établir l'influence plus ou moins directe du droit mésopotamien ancien sur Bar Hebraeus.

Entre Hammourabi et Bar Hebraeus on trouve des questions et des solutions juridiques communes. Ainsi, le soupçon à l'encontre de la femme adultère ou la jalousie de l'homme (Code de Hammourabi, 127). La peine chez Bar Hebraeus est semblable à celle de Hammourabi, à la seule différence du détail de son application. Les deux textes demandent l'examen de la femme pour s'assurer du bien-fondé du soupçon. De même, les deux textes traitent de

¹³ H. LESETRE, art. «Mariage», p. 763.

l'homme qui a soupçonné sa femme sans preuves, et ne peut produire de témoins pour confirmer sa situation adultère. Chez Hammourabi, la femme soupçonnée coupable est jugée par le jury à une punition rituelle : elle est jetée dans le fleuve pour s'assurer de son innocence; si la femme peut sauver sa vie elle est considérée innocente. À son tour, Bar Hebraeus prévoit un rituel où l'eau sainte est versée sur la femme soupçonnée d'adultère. Et le mari soupçonneux à tort est puni selon la loi¹⁴.

Bar Hebraeus traite de l'adultère volontaire de la femme¹⁵ sous deux aspects : l'adultère comme motif de divorce, et l'adultère comme péché très grave punissable par la mort de la femme et de l'homme qui s'est uni à elle. À propos de l'adultère considéré comme motif de divorce, Bar Hebraeus note : «L'adultère de la femme est un motif pour en divorcer¹⁶»; tandis que pour l'adultère comme péché très grave il dispose : «Si un homme adulte libre et marié commet l'adultère, il sera puni de la lapidation et les témoins qui ont témoigné contre lui doivent être les premiers à le lapider¹⁷.»

Le Code de Hammourabi touche à l'adultère involontaire à l'article 130. De même, Bar Hebraeus le mentionne à deux endroits. En parlant de l'adultère involontaire, il écrit que l'adultère involontaire n'est pas un motif de divorce :

Si la femme est inconsciente, ce qui veut dire si elle se trouve dans son lit avec un homme étranger, et si elle pense que c'est son mari et s'unit à

¹⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 48.

¹⁵ Cf. L. SHAYKHO, « Shari'at Hammourabi », p. 129.

¹⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

¹⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 267-268.

lui, ou si la femme est dans un profond sommeil dans son lit et qu'elle trébuche comme Lot a trébuché avec ses deux filles¹⁸...

Ensuite, Bar Hebraeus continue à traiter de l'adultère de l'homme et de la femme et de leur punition :

Si un homme a été forcé de commettre l'adultère, il sera condamné à s'expatrier, mais pas à être lapidé. Si une femme a été forcée de commettre l'adultère, elle pourra rentrer chez elle sans punition ni lapidation, et ne sera pas expatriée, car elle a été forcée et violée¹⁹.

Bar Hebraeus établit aussi dans son traité la période d'attente de la femme dans sa maison durant l'absence de son mari, comme Hammourabi l'avait fait dans le Code (article 134). À ce propos Bar Hebraeus écrit :

Si la femme possède tout ce qui est nécessaire pour mener sa vie, elle doit attendre le retour de son mari. Selon quelques canonistes, la femme dont le mari est absent doit attendre une période de sept ans, vingt ans ou quatre ans. Après cette période la femme a le droit de contracter un autre mariage pour une cause juste : à savoir, que son mari est considéré comme mort après une telle période d'attente²⁰.

Le Code de Hammourabi prévoit le divorce surtout pour cause de stérilité. La stérilité n'est pas acceptée comme motif légitime de divorce par

¹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 48.

¹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 268.

²⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 94.

Bar Hebraeus, sauf si les époux ont volontairement exclu la procréation des enfants, qui est un des buts essentiels du mariage²¹.

Les deux textes juridiques donnent à la femme le droit d'accuser son mari s'il a commis des mauvaises actions contre elle²². Bar Hebraeus prévoit toutefois la séparation si la femme est touchée par une maladie inguérissable²³, alors que Hammourabi dans son Code laissait le choix de la séparation à la volonté de la femme. De même, la loi de Hammourabi permettait à l'homme un second mariage s'il le voulait (articles 148-149).

Bar Hebraeus traite par ailleurs de la femme trouvée coupable de comploter avec un étranger pour assassiner son mari : cela constitue chez lui un empêchement au mariage, de même que la consanguinité. Si les futurs passent outre pour n'importe quelle raison et contractent mariage, la femme doit être punie et le mariage est considéré invalide²⁴.

En somme, l'influence de la législation traditionnelle et la coutume culturelle de la très ancienne civilisation mésopotamienne se perpétue dans la civilisation moderne et contemporaine en général, et dans les textes juridiques de Bar Hebraeus et de ses successeurs en particulier.

3.1.2. Les législations assyriennes

²¹ Dans le cas d'un mariage d'où sont déjà nés un ou plusieurs enfants, si l'un des époux refuse positivement toute nouvelle naissance, le conjoint peut demander à l'Église l'application du divorce-remède, qui aboutira éventuellement à un nouveau mariage.

²² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

²³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; Supra, p. 53.

²⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 79.

Un ensemble de lois assyriennes a été découvert en 1903 par un groupe d'archéologues allemands dans la ville ancienne d'Ashour. Ces découvertes appartiennent à la période du Moyen Âge assyrien. Ce Code de droit contient 59 articles divisés en une variété de sujets, comme le droit pénal, le statut personnel etc. Son originalité se manifeste dans le durcissement des peines; ainsi la condamnation à couper les membres du corps humain, tels que le sein, l'oreille, le nez...

3.1.2.1. Le statut personnel

Le droit de la famille occupe une grande partie du Code assyrien. La famille assyrienne présente avec les autres familles mésopotamiennes une identité législative commune organisée autour des devoirs et des obligations mutuels, en particulier entre les époux et plus largement dans la famille élargie. Le statut personnel comprend les points suivants :

1. Droit pénal, articles 1-11 et article 58.
2. Lois sur la violence, articles 12 et 56.
3. Lois sur l'homosexualité, articles 19-20.
4. Droit de l'hérédité, articles 25-29.
5. Droit des femmes veuves, articles 32-35.
6. Lois sur le voile et le mariage concubin, articles 40-41.
7. Lois sur l'adultère, articles 13-18 et 22-23.
8. Lois sur l'avortement, articles 21, 50 et 53.
9. Lois sur le don nuptial, articles 30-31 et 42-43.
10. Lois sur le divorce, articles 36-38, 45 et 55.

Ces têtes de chapitre montrent que le Code assyrien comprend des lois entièrement nouvelles, notamment celles sur l'avortement et l'homosexualité. Quant à l'application des peines légales, le Code assyrien est le plus dur de tous

les systèmes législatifs de la région mésopotamienne, surtout vis-à-vis du Code de Hammourabi.

Selon l'enseignement juridique assyrien, le mariage se divise en deux types : un mariage dans lequel la femme rejoint son époux dans leur maison familiale, et où le mari sera responsable d'elle; et un mariage où la femme reste chez son père, qui est responsable d'elle. Le droit romain connaît de même le mariage *cum manu* et le mariage *sine manu*²⁵.

L'article 41 traite du mariage avec voile. Selon le Code de Hammourabi, le mariage se complète par le contrat entre l'homme et le père de la femme, par lequel les deux époux deviennent un seul corps (article 128). Mais, le Code assyrien impose le voile dans la cérémonie du mariage, comme signe du consentement matrimonial. Le voile est tenu par le ministre compétent, qui l'impose à la femme en récitant les paroles sacrées requises; celles-ci incluent la bénédiction et attestent de la légitimité du contrat matrimonial. Cette cérémonie doit être célébrée devant cinq ou six témoins. Quand la femme est voilée, le mari récite la formule : «Tu es ma femme», et elle devient à l'instant de la déclaration sa femme légitime²⁶. Dans ce type de mariage, le voile désigne la validité et la légitimité du mariage. Au contraire, le mariage avec une concubine est administré sans voile. Ainsi le voile sert-il à distinguer entre la femme libre, apte à le porter, et la femme esclave, indigne de le porter (article 40).

L'article 34 traite du mariage de la concubine. Il distingue entre la femme vierge et la veuve. La femme vierge ne peut pas cohabiter avec un homme

²⁵ G. CARDASCIA, *Les Lois assyriennes*, Paris, Cerf, 1969, p. 64.

²⁶ G.R. DRIVER et J.C. MILES, (ed.), *The Assyrian Laws*, Oxford, Clarendon Press, 1935, p. 187.

comme son époux sans un contrat matrimonial établissant les devoirs et les obligations des conjoints. La veuve, au contraire, peut cohabiter sans contrat pour une période qui peut aller jusqu'à deux ans; après ce temps elle devient licitement épouse sans qu'il soit nécessaire de libeller aucun contrat écrit.

Dans les articles 33-35 et 46 le législateur traite du second mariage et de ses conditions. Il est permis à la femme de contracter un second mariage après une attente de cinq ans en cas d'absence du mari. Mais si la femme contracte mariage avant l'écoulement des cinq ans, le mariage est considéré invalide, et elle doit revenir à son premier mari.

3.1.2.2. Le divorce dans la législation assyrienne

L'article 36 traite du divorce et des conditions requises. Initialement, l'article touche aux devoirs et aux obligations mutuels entre époux. La répudiation revient presque exclusivement au mari; les droits de la femme ne sont pas niés mais notablement limités. Le mari ne peut être répudié que pour des fautes très graves, tandis qu'il peut aisément répudier sa femme, à condition qu'il lui rende sa dot ou une indemnité pécuniaire en plus d'une lettre de divorce.

Cet article distingue entre le mariage légal et le mariage putatif. Le mariage légal ne peut être dissous que dans les conditions requises par la loi. Le mari doit restituer à peu près l'équivalent de la dot en disant : «Tu n'es pas ma femme, toi !» Ensuite il la renvoie à son père avec un écrit constatant la rupture du lien matrimonial. Dans le mariage putatif la rupture du lien matrimonial devient complète après cinq ans absence du mari, et la femme se

retrouve libre. Mais si la femme s'est remariée avant l'écoulement des cinq ans, le second mariage est invalide et la femme doit revenir à son premier mari²⁷.

Quant à la femme, elle ne possède pas les mêmes droits que son mari. Elle ne peut réciter à son mari la phrase constitutive du divorce : «Tu n'es pas mon mari, toi». Si elle exprimait son désir de divorce elle serait passible d'être punie.

L'article 45 traite précisément de l'homme prisonnier pour une période inconnue. La loi accorde à la femme deux ans d'attente. Après cette période, elle est libre du lien matrimonial et peut contracter valablement un deuxième mariage. On note que l'article 36 exige une période générale de cinq ans d'attente, mais l'article 45 considère uniquement la situation d'absence de l'homme prisonnier.

Les articles 13-18 et 22-23 ont trait à l'adultère volontaire de la femme avec un homme étranger. L'article 13 en particulier traite de l'adultère volontaire : la peine de mort touche à la fois l'homme et la femme. L'article 14 touche aux maisons de prostitution et à l'homme qui interdit à sa femme de fréquenter ces lieux, et dont la femme s'est malgré tout liée à un tel endroit. Dans ce cas, l'homme a le droit d'accuser ensemble sa femme et l'homme qui s'est uni à elle. La punition s'applique selon la situation de la femme, vierge ou mariée. L'article 16 traite de la femme qui trompe un homme étranger pour qu'il s'unisse à elle : les deux sont punissables de mort. Les articles 17 et 18 ont trait à la femme soupçonnée d'avoir commis l'adultère avec un homme étranger. Ces articles sont semblables à l'article 127 du Code de Hammourabi, qui traite des mêmes cas et établit les mêmes punitions.

²⁷ G. CARDASCIA, *Les lois assyriennes*, p. 68.

L'article 23 a trait à la femme entremetteuse, qui conduit par force une femme à commettre l'adultère avec un homme étranger. Si l'homme savait que la femme à laquelle il s'est lié était déjà mariée, il est puni de mort par la loi avec l'entremetteuse. Mais la femme qui a commis l'adultère doit prouver qu'elle a commis l'adultère par force et qu'elle a été violée : à cette condition elle sera déclarée innocente.

3.1.2.3. L'influence des lois assyriennes chez Bar Hebraeus

L'influence de droit assyrien sur Bar Hebraeus n'a pu être qu'indirecte. Ceci dit, trois éléments essentiels dénotent cette influence :

1. Les coutumes et la tradition populaire venant de l'entourage assyrien, dans lequel la famille, la société et la relation entre elles sont organisées pas des règles reconnues des citoyens. De même, de nos jours il est possible de retrouver les coutumes et traditions populaires dans la structure de la famille mésopotamienne.
2. La civilisation hellénique a toujours inspiré la littérature et les coutumes de l'Orient ancien, qui a évolué vers une civilisation moderne à travers l'influence des empires romain et byzantin. Bar Hebraeus était comme philosophe exposé à connaître la philosophie hellénique.
3. La Bible présente un tableau juridique des époques anciennes. Elle possède plusieurs textes juridiques ou jurisprudentiels de l'Orient ancien ainsi que de la tradition talmudique. Tous cela collaborera plus tard à la structuration du droit canonique oriental. Par ses recherches et ses études exégétiques, Bar Hebraeus a assimilé le tableau juridique de la Bible et en a accepté plusieurs canons, comme il en a aussi refusé plusieurs autres.

3.2. Les sources islamiques

«Islam» signifie «soumission». C'est la soumission à Dieu (Allah), qui a créé les hommes pour qu'ils l'adorent. L'islam ne se présente pas comme une religion nouvelle mais comme le prolongement du judaïsme et du christianisme, ou plutôt comme la restauration du véritable monothéisme d'Abraham²⁸. L'islam emprunte aux religions antérieures beaucoup de pratiques et de rituels, par exemple le jeûne au judaïsme, la prière au christianisme, et le pèlerinage à la religion de l'Arabie préislamique. Il fait sans cesse allusion à la Torah et à l'Évangile.

Fondement de la vie juridique de l'ummà islamique, le droit musulman s'est élaboré lentement, surtout dans le premier siècle de l'hégire. Ce droit est d'abord fondé sur les coutumes préislamiques, mais aussi sur les institutions juridiques des pays conquis. Mais peu à peu sont apparus les premiers foyers d'élaboration proprement islamiques du droit. Les sources juridiques islamiques classiques sont les suivantes :

1. *Le Coran* القرآن (récitation), message de Dieu au prophète, est la plus importante source juridique de l'islam. Ce livre est divisé en deux parties : une partie juridique dite sourates (chapitres) de Médine, et une partie religieuse dite sourates de La Mecque. Le Coran contient non seulement un message religieux mais également des instructions politiques, juridiques et morales. Il est divisé en 114 sourates et 6211 versets. Ces versets sont rassemblés en chapitres, et les sourates sont

²⁸ J. BURLOT, *La civilisation islamique*, Paris, Hachette, 1995, p. 18.

classées par ordre de longueur. Il débute par la *Fatiha* الفاتحة (Prologue) et se termine par la sourate an-Nas الناس (les Hommes)²⁹.

Le corpus juridique du Coran est fondé sur les principes suivants :

A. La facilité des décisions. Il est écrit : «Allah veut pour vous la facilité, il ne veut pas la difficulté pour vous» (sourate al-Baqarah, البقرة , la Vache, 185).

B. La liberté humaine.

C. L'application de la loi par étapes, comme cela apparaît dans les sourates an-Nisa', النساء (les Femmes, 43) et al-Maïdah المائدة , (la Table servie) 90-91.

2. *La Sunna* سنة الرسول (Tradition du Prophète) est une source fondamentale qui se joint au Coran pour offrir les règles doctrinales et juridiques indispensables et nécessaires pour tous les croyants. Selon les termes du Coran : «Prenez ce que le messager vous donne, et ce qu'il vous interdit, abstenez-vous-en, et craignez Allah, car Allah est dur en punition» (sourate al-Hasr الحشر , l'Exode, 7). La Sunna comprend deux parties : d'abord la tradition du prophète, à savoir les textes juridiques, et la *hadith* الحديث narration, qui ont été recueillis par les compagnons du prophète en l'an 111 de l'hégire pour résoudre les problèmes de la nation musulmane³⁰. Vient ensuite la *idjtihad* الإحتهاد (jurisprudence), qui a conservé les coutumes contemporaines recueillies par le prophète pour servir les croyants. En général, le Coran et la Sunna constituent les sources légales couvrant l'ensemble de la vie juridique et morale des croyants musulmans.

²⁹ M. AL-KHUDARI, *Tarikh at-tashri' al-Islami* [= *Histoire de la législation islamique*], Beyrouth, Dar al-Kutub al-'Ilmiya, 1988, p. 9.

³⁰ C.A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, ed. M. NALLINO, vol. II, *L'Islam: dogmatica-sufismo-confraternite*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1940, p. 13.

3. *Idjma' al-Ummà* إجماع الأمة (opinion concordante de la Communauté). Ce terme indique l'incapacité de la Communauté en elle-même de s'accorder sur les différences et les controverses vitales. Les juristes représentent la Communauté en tant que responsables de résoudre les causes juridiques. De leur côté, les théologiens ont responsables de résoudre les discussions dogmatiques et morales en référence au Coran et à la Sunna. L'importance capitale du principe de l'idjma' vise à la conservation de l'Ummà par les maîtres et les savants musulmans : ceux-ci doivent assurer l'unanimité de la Communauté et garantir l'authenticité des textes juridiques du Coran et de la Sunna³¹.
4. *al-Qiyas* القياس (raisonnement par analogie). Ce terme souligne la déduction d'une loi douteuse à partir d'une loi parfaite; elle s'applique à condition d'être approuvée par la Communauté³². On distingue deux cas : *le qiyas* raisonné, qui résout le problème à partir de ses raisons; et *le qiyas* indicatif, qui utilise une condition connue (*al-dihar* الظهار) pour indiquer une autre condition tacite (*al-talaq* الطلاق). Cette condition devient applicable, par exemple, lorsque l'homme jure de ne plus s'unir à sa femme et qu'il la veut semblable à sa mère³³. *Le qiyas* définit ce qui est identique ou semblable entre deux personnes.
5. *al-Ra'y* الرأي (opinion personnelle). Ce terme indique une source juridique, et doit se référer nécessairement à un verset coranique. Les législateurs ont utilisé *le ra'y* pour chercher une meilleure solution à un problème. Ce type d'action est nommé *istihsan* الإستحسان. On ajoutera aussi le '*urf*' العرف (la coutume), qui n'est pas reconnue comme une source mais plutôt comme un fait.

³¹ C.A. NALLINO, *L'Islam: dogmatica-sufismo-confraternite*, p. 14.

³² C. A. NALLINO, *Raccolta di scritti editi e inediti*, M. NALLINO (ed.), vol. IV, *Diritto musulmano, diritti orientali cristiani*, Rome, Istituto per l'Oriente, 1942, p.15.

³³ Abu Ishaq Firuzabadi AL-SHIRAZI, *Al-Luma' fi usul al-fiqh* [= *La lumière dans l'institution juridique*], [Le Caire], Matba'at Mustafá al-Babi al-Halabi, 1957, p. 55.

3.2.1. Les écoles juridiques islamiques

Il existe de grandes écoles juridiques fondées sur l'obédience à un maître.

1. *Le Hanafisme* : Abu Hanifa est le fondateur de l'École hanafite. Né en l'an 80 de l'hégire à Kufa (Irak), Abu Hanifa fut le juriste de Kufa; il a formé des disciples avec lesquels il discutait les causes et les cas juridiques. Il accepte les principes du *qiyas* et du *ra'y*, et fonde sa doctrine juridique sur le Coran et la Sunna³⁴. Son école est considérée la plus libérale. Sa pensée lui a valu beaucoup de critiques; il fut accusé d'être responsable de plusieurs doctrines hérétiques. La pensée d'Abu Hanifa est toujours vivante dans la jurisprudence de l'Islam contemporain, beaucoup de légistes se référant à ses enseignements. Abu Hanifa est mort en 150 de l'Hégire sans laisser de témoignages écrits de sa propre pensée et de ses efforts en matière juridique au sein de l'islam.

2. *Le Malikisme* : Malik Ibn Anas est le fondateur de l'École malikite. Né à Médine en l'an 93 de l'hégire, il fut un des juges de Médine. Il a laissé une œuvre, *al-Mawta'*, الموطأ, fruit de quarante ans de travail juridique, où il donne un tableau de la loi et du droit. Sa doctrine juridique est fondée, outre le Coran et la Sunna, sur la coutume médinoise. Il introduit l'idée du bien public, de l'utilité et de l'intérêt général المصلحة

³⁴ M.A. AL-SAYIS, *Tarikh al-fiqh al-Islami* [= Histoire de la législation islamique], Le Caire, al-Maktabah al-Azhariyah lil-Turath, 2002, p. 94.

(*maslaha*)³⁵. Malik Ibn Anas accepte en principe l'opinion personnelle comme source juridique. Il est mort à Médine en l'an 179 de l'hégire.

3. *Le Shafi'isme* : Cette école a été fondée par Muhammad Ash-Shafi'i, né à Ghazza en l'an 150 de l'hégire. Disciple de Malik ibn Anas à Médine, il adopta de son maître l'opinion traditionaliste, qui considère la Sunna comme la seule tradition attribuée formellement au Prophète. Sa doctrine juridique est donc fondée exclusivement sur le Coran et la Sunna comme sources juridiques fondamentales. Toutefois, Muhammad Ash-Shafi'i accepte également l'*idjma' al-Umma*. Il ne considère le *qiyas* comme source juridique que lorsque aucune indication n'est fournie par le Coran ou la Sunna. Quant à l'opinion personnelle, Muhammad Ash-Shafi'i la rejette totalement du fait qu'elle ne réfère pas au Coran et à la Sunna³⁶.
4. *Le Hanbalisme* : Ahmad Ibn Hanbal, né à Bagdad en l'an 164 de l'hégire, est le fondateur de cette école de pensée ultra conservatrice. Il était professeur de droit et juriste à Bagdad. Retenu en captivité par Al-Mamun, il fut libéré par Al-Muttawakkil et retrouva sa tâche de professeur sous son gouvernement. Sa doctrine juridique est fondée exclusivement sur le Coran et la Sunna³⁷. Il est mort à Bagdad en l'an 241 de l'Hégire.

Outre ces écoles juridiques, on trouve aussi plus tard des traditions fondées sur les opinions et la jurisprudence des grands légistes par leurs disciples. Ceux-

³⁵ M. BERGÉ, *Les Arabes : histoire et civilisation des Arabes et du monde musulman, des origines à la chute du royaume de Grenade, racontées par les témoins : IX^e siècle av. J.-C. - XV^e siècle*, Paris, Lidis, 1978, p. 104.

³⁶ M. AL-KHUDARI, *Tarikh at-tashri' al-Islami*, p. 171.

³⁷ J. BURLOT, *La civilisation islamique*, p. 68.

ci se réfèrent au jugement de leurs maîtres pour appliquer des solutions juridiques aux différents problèmes de la vie.

3.2.2. Le mariage et le divorce dans l'islam.

L'expression arabe *nikah* نكاح veut dire littéralement l'union corporelle licite entre l'homme et la femme. À ce propos, le Coran déclare : «Mariez les célibataires d'entre vous et les gens de bien parmi vos esclaves, hommes et femmes» (sourate an-Nur النور , la Lumière, 32). Une autre définition du *nikah* lui donne le sens d'un contrat dans lequel est donné aux contractants le droit de jouissance légale et licite³⁸. Divers types de mariage et d'union étaient pratiqués chez les Arabes préislamiques :

1. Al-zawaj ash-shar'i الزواج الشرعي (le mariage légal). C'est un contrat entre l'homme et le tuteur de la femme, qui autorise le mariage, précise le don nuptial, et fixe la date de la célébration pour que le mariage devienne complet.
2. Nikah al-istibdha' الإستبضاع (union par négociation). Dans ce type d'union, le mari exige de sa femme qui veut s'unir à un autre homme qu'elle se purifie de la menstruation, après quoi elle sera libre de choisir l'homme qu'elle veut.
3. Nikah al-mukhadanah المخادنة (union des camarades). Le terme arabe *khadan* veut dire camarade. Dans ce type d'union, la femme pratique l'acte sexuel avec plusieurs hommes (polyandrie).
4. Nikah al-bagha' البغاء (union de prostitution). Dans ce type d'union, la femme met un signe devant sa tente pour indiquer sa disponibilité d'entrer en relation intime avec ceux qui veulent.

³⁸ Imam M. ABU-ZAHRA, *Al-Ahwal ash-shakhsiya* [= *Le statut personnel*], Le Caire, Dar al-Fikr al 'Arabi, 1950, p. 17.

5. Nikah al-shighar نکاح الشغار (union par compensation). Dans ce type d'union, l'homme donne sa fille ou sa sœur en mariage à un autre. Celui-ci à son tour doit donner sa fille ou sa sœur à l'autre en mariage; ces actes se font sans aucun échange de don nuptial entre les deux hommes.
6. Nikah al-badal نکاح البدل (union par échange). Ce genre d'union se passe lorsqu'un homme demande à un autre de lui laisser sa femme en échange de la sienne.
7. Nikah al-masbiyat نکاح المسبیا (union des femmes captives). Dans ce genre d'union l'homme a le droit de se marier à la femme qu'il prend en captivité pendant la guerre.
8. Nikah al-zina نکاح الزنى (union par adultère). Cette union est considérée comme une union illicite entre l'homme et la femme dans le seul but de la jouissance sexuelle.
9. Nikah al-mut'at نکاح المتعة (union de jouissance). Ce genre d'union est une union limitée dans le temps entre les deux parties contractantes. Elle tire ses origines et sa légitimité du verset coranique : «Puis, de même que vous jouissez d'elles, donnez-leur, comme une chose due ...» (sourate an-Nisa' نساء, les Femmes, 24)³⁹.

Le mariage islamique tire son nom de l'arabe al-'aqd عقد qui veut dire contrat. Par ce contrat l'homme s'engage à verser une dot à la femme pour qu'elle soit licitement son épouse, dans le but de mener la vie commune et pour la procréation des enfants. En effet, le Coran décrète :

³⁹ A. AL-TÉRMANINI, *Al-Zawaj 'inda al-Arab fi al-Jahiliya wa al-Islam, dirasat muqarana fi majaal al-tarikh wa al-adab wa ash-Shari'at* [= *Le mariage chez les Arabes dans la période préislamique et dans l'Islam; étude comparative dans l'histoire, la littérature et la législation*], Alep (Syrie), Dar al-Qalam al-'Arabi, 1989, p. 19.

Il a créé de vous, pour vous, des épouses, pour que vous viviez en tranquillité avec elles et il a mis entre vous de l'affection et de la bonté (sourate ar-Rum الروم, les Romains, 22).

Et plus loin :

Vos femmes sont pour vous un champ de labour, allez à votre champ comme vous le voudrez et oeuvrez pour vous-même à l'avance (sourate al-Baqarah قرقيبل, la Vache, 223). Le mariage musulman est considéré comme un *hisn* الحصن (forteresse) de chasteté.

Selon le Coran les buts du mariage se classent comme ceci :

- A. Assurer une ambiance harmonieuse entre l'homme et la femme.
- B. Trouver une bonne relation spirituelle entre les époux, avec la compatibilité et la similarité des idées.
- C. Assurer la procréation des enfants pour assurer une nouvelle génération saine et croyante : «Allah vous a fait à partir de vous-mêmes des épouses, et de vos épouses il vous a donné des enfants et des petits-enfants. Et il vous a attribué de bonnes choses» (sourate an-Nahl النحل, les Abeilles).

L'islam permet la polygamie, à condition que le mari traite chacune de ses épouses dans une parfaite égalité, et qu'il soit en mesure de subvenir aux besoins matériels de chacune d'entre elles :

Épousez, comme il vous plaira, deux, trois ou quatre femmes. Mais si vous craignez de ne pas être équitable, prenez une seule femme ou vos captives de guerre. Cela vaut mieux pour vous que de ne pas pouvoir subvenir à une famille nombreuse (sourate an-Nisa' نساء, les Femmes, 3).

Ainsi l'égalité entre les femmes a mis l'homme en face de ses responsabilités : la protection de l'épouse et la justice à son égard. Selon l'enseignement musulman la polygamie a mis fin à l'oppression des femmes isolées mises en tutelle, et a diminué la tentation des unions temporaires. Aujourd'hui la polygamie est devenue de plus en plus rare dans l'islam et se limite à des communautés et à des lieux très précis.

L'enseignement musulman considère donc le mariage comme une des étapes principales de la plénitude religieuse personnelle, et chaque musulman doit passer par cette étape pour répondre aux conditions de cette plénitude. Il est connu que l'islam n'a jamais accepté le statut de célibataire chez ses croyants. La Sunna déclare que l'islam ne reconnaît pas le style monastique. En outre, l'enseignement de l'islam considère que le mariage protège la personne de l'adultère, de la fornication et de l'homosexualité... Cette règle puritaine est vue comme une action très respectueuse devant Dieu parce qu'elle célèbre son commandement selon le Coran.

Le Coran définit le mariage comme un contrat tant religieux que civil. Ce contrat peut être dissous si les deux parties se trouvent dans l'infamie ou l'imperfection. La dissolution du mariage dans l'enseignement musulman est appelée *talaq* الطلاق, ce qui veut dire divorce. *Talaq* est un terme légal qui décrit la dissolution du lien matrimonial et la restitution de la liberté de l'homme et de la femme. La cessation de la légitimité du lien matrimonial est définie dans la législation musulmane par le terme *raf* الرفع, un autre terme désignant le divorce; ce terme désigne la rupture matrimoniale ou la plaie psychologique due à un état inconvenant, à un mariage mal géré ou mal engagé⁴⁰.

⁴⁰ A. AL-KURDI, *Faskh al-zawaj* [= *La dissolution du mariage*], Beyrouth, Al-Yamamah, [1980-1989?], p. 69

La dominance masculine est fondamentale dans l'islam. Le Coran déclare :

Les hommes ont autorité sur les femmes [...] à cause des dépenses qu'ils font pour assurer leur entretien. Les femmes vertueuses sont obéissantes, et protègent ce qui doit être protégé pendant l'absence de leur époux; quant à celles dont vous craignez la désobéissance, exhortez-les, éloignez-vous d'elles dans leur lit et frappez-les (sourate an-Nisa' ءاسنلا, les Femmes, 34).

Ainsi, l'autorité et le droit de répudier sont exclusivement l'apanage des hommes, tandis que les femmes n'ont aucun droit équivalent. Quant au divorce, il est de deux sortes : le divorce absolu (al-talaq al-ba'in قال طلا نىابل) et le divorce relatif (al talaq al-raj'i يعجرلا قال طلا). Le divorce absolu se subdivise en deux catégories selon la nature de la déclaration de divorce par l'homme et selon l'attitude de la femme : le divorce absolu incomplet (al talaq al-ba'n baynouna soughra الطلاق البائن بينونة صغرى) et le divorce absolu complet (al talaq al-ba'n baynouna koubra الطلاق البائن بينونة كبرى).

Si le divorce a été déclaré par le mari avant toute la relation sexuelle avec sa femme, il pourra se réunir à elle de nouveau. Dans la législation musulmane ce cas est nommé le délai d'attente ('idda العدة) :

Ô vous qui croyez quand vous vous mariez avec des croyantes, et qu'ensuite vous divorcez d'avec elles avant de les avoir touchées, vous ne pouvez leur imposer un délai d'attente. Donnez-leur jouissance (d'un bien) et libérez-les (par un divorce) sans préjudice (sourate al-Ahzab سورة الأحزاب, les Coalisés, 49).

La législation musulmane contient une unique possibilité pour la femme de demander le divorce à son mari, et que ce dernier accepte la requête à condition que la femme lui paye sa liberté, soit en argent, soit en lui abandonnant sa dot. Ce type de divorce est nommé *al-khal'* عـلـخـلـا. À ce propos, le Coran déclare :

Le divorce est permis seulement en deux cas : soit la reprise conformément à la bienséance, ou la libération avec gentillesse [...]. Dans ces cas ils ne commettent aucun péché si la femme se rachète avec quelque bien (sourate al-Baqara قرقيبلـا, la Vache, 229).

Par contre, si l'homme veut retourner à sa femme et s'unit à elle durant son délai d'attente, le divorce sera invalide⁴¹.

Le divorce absolu et définitif prendra effet si l'homme a déclaré trois fois son désir de divorcer en présence de sa femme. Le divorce absolu et définitif pourra aussi prendre effet si l'homme a déjà divorcé de sa femme deux fois, puis s'est réuni à elle. Si l'homme a divorcé de sa femme trois fois, cette dernière est répudiée et l'homme ne peut plus se réunir à elle, sauf si elle s'est remariée à un autre homme qui à son tour s'est séparé d'elle. Le Coran déclare :

S'il divorce d'avec elle (la troisième fois), alors elle ne lui sera plus licite tant qu'elle n'aura pas épousé un autre. Et si celui-ci la répudie alors les deux ne commettent aucun péché en reprenant la vie commune, pourvu qu'ils pensent pouvoir tous deux se conformer aux ordres d'Allah (sourate al-Baqara قرقيبلـا, la Vache, 230).

⁴¹ Imam M. ABU-ZAHRA, *Al-Ahwal ash-shakhsiya*, p. 330.

Dans le divorce relatif l'homme peut se réunir à sa femme durant le délai d'attente. Le divorce relatif ne rompt donc pas le lien matrimonial comme il ne peut interdire l'héritage revenant aux enfants, si une partie meurt durant la *'idda*, c'est-à-dire durant le délai d'attente. Dans le divorce relatif, le don nuptial est conservé jusqu'à la fin du délai d'attente ; il est restitué si le mari ne s'est pas uni à sa femme durant le délai d'attente.

La femme a une possibilité de divorcer de sa propre volonté, à condition de restituer sa dot, après un accord à l'amiable avec son mari. En outre, pour une raison précise et grave, l'épouse peut demander le divorce au tribunal compétent; la décision revient alors au juge, qui se prononcera ou non en faveur de la femme.

Généralement, le mari a l'autorité absolue sur sa femme, et à lui seul revient la possibilité de déclarer le divorce. En outre, le divorce causé par les maladies est décrit et reconnu dans les écoles juridiques islamiques sous trois aspects :

A. Si une des deux parties est touchée par la folie, la lèpre, l'éléphantiasis, une purge incurable ou l'hermaphrodisme.

B. Si l'homme est touché par la castration, la mutilation ou l'impuissance.

C. Si la femme est affectée par l'occlusion vaginale ou l'absence de règles menstruelles⁴².

Quelques autres types de divorce sont appliqués par décision d'un tribunal compétent :

1. Le *ila'* إلاءة qui veut dire que l'homme a juré de ne pas s'approcher de sa femme pour quatre mois, ou qu'il ne s'en approche plus en fait. À ce propos, le Coran déclare :

⁴² A. AL-KURDI, *Faskh al-zawaj*, p. 289.

Pour ceux qui font le serment à leur femme, il y a un délai d'attente de quatre mois. Et s'ils reviennent (de leur serment), celui-ci sera annulé, car Allah est certes prompt au pardon et miséricordieux ! Mais s'ils se décident pour le divorce (celui-ci devient exécutoire) car Allah est certes attentif et omniscient (sourate al-Baqarah ءرقبالا, la Vache, 226-227).

2. Le li'an اللعان , qui veut dire le soupçon de l'homme vis-à-vis de sa femme qui a peut-être commis l'adultère. Le Coran ne se prononce pas sur la peine de mort contre cette faute, mais exige une flagellation de 80 coups de fouet sans distinction entre l'homme et la femme :

Et ceux qui lancent des accusations contre des femmes chastes sans produire par la suite quatre témoins, fouettez-les de quatre-vingt coups de fouet, et n'acceptez plus jamais leur témoignage. Quant à ceux qui lancent des accusations contre leur propre épouse sans avoir d'autres témoins qu'eux-mêmes, le témoignage de l'un d'eux doit être une quadruple attestation par Allah qu'il est du nombre des véridiques (an-Nur رونلا, la Lumière, 4-6).

3. Le dhihar الظهار , qui veut dire que le mari compare sa femme à sa mère en prononçant devant elle le divorce, et en ne s'approchant jamais d'elle. Un tel divorce sera valide. Mais si le mari a comparé sa femme à sa mère pour l'honorer, et continue à l'approcher, dans ce cas le divorce sera clairement invalide. Pour ce divorce, l'homme doit offrir quelques biens en sacrifice :

Ceux d'entre vous qui répudient leurs femmes en déclarant qu'elles sont pour eux comme le dos de leur mères... alors

qu'elles ne sont nullement leurs mères [...] ; ceux qui comparent leurs femme au dos de leurs mères puis reviennent sur ce qu'ils ont dit doivent affranchir un esclave avant d'avoir aucun contact conjugal avec leur femme (sourate al-Mujadalah المجادلة , la Discussion, 2-4).

3.2.3. L'influence de la législation musulmane chez Bar Hebraeus

L'influence de l'ambiance islamique sur la législation et la jurisprudence de Bar Hebraeus est très claire dans les plusieurs normes de son ouvrage *Houdoyo*, sauf dans les sept premiers chapitres qui touchent directement à l'enseignement ecclésiastique et au droit canonique en matière de mariage et de divorce. Bar Hebraeus est influencé par l'enseignement juridique de l'École malikite et plus encore par celui de l'École shafi'ite, surtout en ce qui concerne les causes de divorce. Bar Hebraeus est le premier législateur de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche qui ait mentionné parmi les causes-clé qui motivent le divorce celles qui touchent à la santé physique. C. Nallino a commenté ce grand changement dans les ressources législatives chez Bar Hebraeus :

Chez les populations chrétiennes soumises au joug de l'Islam, dans les législations particulières qui, depuis les conquêtes, ont remplacé pour elles le droit romain qui les régissait d'abord, il en est une au moins qui a conservé la règle musulmane de la revivification des terres mortes : c'est celle qui a été rédigée par Grégoire Abulfaradj Bar Hebraeus⁴³.

⁴³ C. NALLINO, « Ancora il Libro siro-romano di diritto e Bar Hebraeus », dans *Rivista degli studi orientali*, 10, 1925, p. 85.

L'importance du témoignage chez Bar Hebraeus s'inspire de l'influence islamique; elle est au cœur de tous les domaines nécessaires pour la vie quotidienne des membres de son Église. Ainsi la présence de témoin qualifiés, tels que les prêtres et les tuteurs (arabe wali الولي, syr. qouratour ܩܘܪܬܘܪ) de la femme, nécessaire pour rendre licite le lien des fiançailles. Sur ce point, Bar Hebraeus insiste :

Pour confirmer la légitimité des fiançailles, les fiançailles doivent être célébrées devant le prêtre en présence de deux hommes témoins et en présence du tuteur de la fiancée. En revanche, si les fiançailles sont célébrées devant des femmes témoins, la licéité de la célébration des fiançailles ne sera jamais reconnue⁴⁴.

Cette jurisprudence touchant à l'importance des témoins, et tout spécialement à ceux de sexe masculin, s'accorde avec la jurisprudence de l'Islam : le nikah النكاح (union, mariage) doit être célébré devant le tuteur de la femme (*wali al-nikah* ولي النكاح) et devant deux témoins, mais s'il manque une des deux conditions le contrat sera annulé. Bar Hebraeus s'est rallié à cet enseignement de l'islam :

Le mariage ne sera jamais célébré en présence de femmes témoins, ou en présence d'un homme et de deux femmes témoins, car les femmes n'ont pas le droit de témoigner sur les sujets touchant au mariage ou au divorce⁴⁵.

⁴⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

⁴⁵ M. AL-KHIN et al., *Al-Fiqh al-minhaji 'ala madhab al-Imam ash-Shafi'i* [= *Législation systématique selon la doctrine de l'Imam ash-Shafi'i*], Damas, Matba'at as-Sabah, 1987, p. 71.

Bar Hebraeus est sans doute le premier canoniste chrétien à utiliser un tel concept emprunté à la législation musulmane : un homme est égal à deux femmes dans le domaine du témoignage. Cet emprunt juridique à l'islam doit être jugé inacceptable dans la vie sociale chrétienne : il contredit en effet un aspect central de la foi au Christ, qui enseigne l'égalité fondamentale entre l'homme et la femme, et entre tous les êtres humains en général, car tous ont été créés à l'image et à ressemblance de Dieu.

Quant à l'adultère, Bar Hebraeus demande six témoins de sexe masculin pour attester l'adultère de la femme. En cas d'urgence, s'il est impossible de trouver six témoins hommes, on pourra admettre le témoignage de femmes à condition qu'elles soient au nombre de douze. Bar Hebraeus commente :

Pour établir l'adultère de la femme nous demandons six témoins oculaires attestant que la femme a commis l'adultère. Les six témoins doivent être tous des hommes et non pas des femmes [...]. Nous acceptons le témoignage des femmes quand la femme accusée est vierge... que les témoins soient six hommes de bonne réputation ou douze femmes⁴⁶.

Sauf pour ce qui est du besoin d'avoir des témoins masculins, ce texte ne présente que de vagues ressemblance avec les paroles coraniques :

Celles de vos femmes qui fornicquent, faites témoigner contre elles quatre d'entre vous. S'ils témoignent, confinez ces femmes dans vos maisons jusqu'à ce que la mort les rappelle (sourate an-Nisa' *النساء*, les Femmes, 15).

⁴⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 48.

Au sujet du divorce pour cause de maladie, Bar Hebraeus traite de défauts physiques totalement ignorés par ses prédécesseurs, les anciens canonistes syriaques. À ce sujet Bar Hebraeus commente :

Les autres canonistes ont recommandé le divorce si un des époux souffre d'une mauvaise haleine (syr. *saryouth foumo* ܫܪܝܘܬ ܦܘܡܐ, arabe *al-bakhr* رخبل), d'une odeur fétide chez les incontinents urinaires (syr. *shhawotho* ܫܗܘܘܬܐ, arabe. *al-synan* الصنان), ou d'une purge incurable (syr. *'adyotoutho* ܐܕܝܘܬܘܬܐ, arabe. *'adyout* العظيوط)⁴⁷.

Une autre figure juridique de l'islam a trouvé son chemin chez Bar Hebraeus : le tuteur de la femme. Le consentement de la femme est donné par un tuteur matrimonial, (*wali al-nikah* ولي النكاح) qui, par priorité, doit être le père ou le grand-père⁴⁸. Le tuteur a une position très considérable dans le rite des fiançailles. Le prêtre prend la main droite du tuteur du fiancé et lui rappelle qu'il s'est présenté pour fiancer le jeune homme à telle jeune femme, la fille de tel père, pour qu'elle lui soit une épouse selon les canons chrétiens et les normes apostoliques; le prêtre lui demande alors s'il est d'accord ou non. Puis, le prêtre prend la main droite du tuteur de la fiancée en disant :

Vous avez accordé le mariage entre telle jeune femme, dont vous êtes le tuteur, et tel jeune homme, selon les canons chrétiens et les normes apostoliques, en certifiant qu'elle possède la pleine maturité mentale, et qu'elle a franchi l'âge requis par la loi⁴⁹.

⁴⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 53.

⁴⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 73-74.

⁴⁹ 18 ans pour l'homme et 14 ans pour la femme.

Le prêtre poursuit à l'adresse du tuteur de la jeune femme, demandant si elle est pure de tout défaut contraire à la législation. Sur sa réponse affirmative, le prêtre prend la main droite des deux tuteurs et dit : «Que Dieu vous soit témoin sur cet accord (des fiançailles), avec les anges qui sont en sa présence et toutes les personnes ici présentes⁵⁰.»

Bar Hebraeus va à notre avis trop loin dans sa législation touchant les tuteurs, surtout celui de la jeune femme, en les considérant comme une condition nécessaire pour la célébration licite des fiançailles. En effet, si un prêtre célèbre les fiançailles d'une jeune femme vierge sans la présence de son tuteur, le prêtre est condamné et puni (syr. *néthqatras* ܢܬܩܬܪܐ)⁵¹. Bar Hebraeus précise aussi les personnes qualifiées pour être tuteurs et celles qui ne le sont pas⁵².

Selon Nallino, la place accordée par Bar Hebraeus à l'autorité paternelle est due à l'influence musulmane, notamment le principe qu'il revient au père de la jeune femme de contracter pour sa fille le lien matrimonial, de sa propre volonté à lui. Il ne possède toutefois aucune autorité envers sa fille veuve ou divorcée⁵³. Cette jurisprudence touchant l'auteur du consentement pour le mariage de la jeune femme est une des caractéristiques propres à l'école shafi'ite.

Nallino considère également que le banquet nuptial (syr. *méshtoutho* ܡܝܫܬܘܬܐ) reflète une influence musulmane, parce qu'il le considère comme le

⁵⁰ *Tékso d-bourokh 'ézaqtho wa-klilé* [= *La bénédiction des anneaux et des corons selon le rite de l'Église syriaque orthodoxe*], Homs (Syrie), [s.n.], 1948, p. 16.

⁵¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

⁵² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

⁵³ C. NALLINO, « Il diritto musulmano nel Nomocanon siriano cristiano di Bar Hebraeus », dans *Rivista degli studi orientali*, 9, 1923, p. 530.

signe final de la célébration matrimoniale⁵⁴. Mais le banquet nuptial est en fait très ancien dans la tradition ecclésiastique : on le trouve avant l'islam, dès les premiers siècles de l'Église. Le banquet nuptial n'est toutefois pas alors considéré comme une condition vraiment nécessaire, car il est célébré avant le mariage⁵⁵.

Nallino identifie encore une autre influence musulmane chez Bar Hebraeus :

Le don nuptial (arabe mahr مهر), considéré comme une condition nécessaire pour la légitimité du mariage⁵⁶. Bar Hebraeus explique cependant le don nuptial comme un cadeau présenté par le jeune homme à la jeune femme selon ses possibilités financières, et non comme un acte juridique nécessaire pour la légitimité du mariage⁵⁷.

La mention du don nuptial précède largement l'époque arabo-musulmane : Elle se trouve chez les anciens Babyloniens, Romains et Grecs. On ne peut donc pas dire que l'introduction du don nuptial soit due à l'influence musulmane. Le don nuptial a été organisé par le Synode de Beit Battin en 784, présidé par le patriarche Mor Cyriaque, qui établit une liste pour les dons nuptiaux selon la situation économique et sociale de chaque personne⁵⁸.

⁵⁴ C. NALLINO, « Il diritto musulmano nel Nomocanon », p. 529.

⁵⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

⁵⁶ C. NALLINO, « Il diritto musulmano nel Nomocanon », p. 530.

⁵⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 82-83.

⁵⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 82.

Conclusion

La société où Bar Hebraeus a vécu et son entourage ont largement influencé sa pensée et sa jurisprudence canonique. Yahya Ébn Jarir le confirme : «La théorie du divorce est une réalité dans des autres législations, et c'est d'après elles que cette théorie a été admise dans l'Église, conformément au temps actuel et pour s'adapter à l'époque dans laquelle l'Église vit». Sans ces influences, le divorce n'aurait jamais été admis pour d'autres motifs que l'adultère, selon la parole du Seigneur. Abou Nasr poursuit :

Comme il a été mentionné, chaque circonstance produit ses cas et ses règles, et chaque contexte politique et social exerce son influence sur l'organisation de la planification de la famille. C'est l'origine du développement des codes de statut personnel, qui doivent s'accorder à l'époque et au temps présent où nous vivons.

En parcourant le livre Houdoyo, on découvre de nombreux cas, problèmes et controverses, pour la résolution desquels on comptait sur la législation musulmane; en effet, aucun de ces cas n'était étudié chez les auteurs syriaques ou les autres auteurs chrétiens. On peut donc clairement retracer l'influence de la législation musulmane dans les quarante parties du Houdoyo, à l'exception des neuf premières, qui traitent directement de l'Église et de ses règles propre. L'influence de la législation musulmane débute ainsi à la huitième partie de l'ouvrage, où Bar Hebraeus développe le droit du mariage.

L'influence musulmane n'est pas entièrement positive; elle a entraîné des conséquences négatives, entre autres, dans le cas du divorce clinique. C'est là notamment qu'apparaissent certains cas inconnus auparavant, qui prennent

appui sur la vie physique des époux, négligeant ce qui relève de leur vie spirituelle où se réalise le mystère du mariage. Ainsi en est-il de l'antipathie ou de la séparation continue : celles-ci exigeaient une raison suffisante pour le divorce, comme l'impossibilité de réunir les deux époux après une période de sept ans; de même pour les cas médicaux, comme la folie, l'aveuglement et le vaginisme (الرتق).

Ces nouveaux motifs de divorce furent mis en œuvre à la suite de circonstances politiques et de l'organisation du pouvoir judiciaire dans le pays à ces époques. Ils sont justifiés par le pouvoir reconnu aux Pères de lier ou de délier les péchés, et d'organiser les affaires de l'Église en fonction de la vie moderne. Ainsi en est-il dans l'affaire du témoignage et du nombre des témoins, où Bar Hebraeus s'est appuyé directement sur le Coran.

En légiférant de la sorte et en admettant de nouveaux motifs de divorce, Bar Hebraeus considérait que le mariage demeure un et indissoluble. Les raisons qui ont amené l'inclusion de ces motifs de divorce dans sa législation viennent de l'entourage social et géographique de l'Église; celle-ci a admis ces définitions nouvelles comme remèdes aux mariages troublés. Malgré tout, le mariage chrétien se dissout seulement par la mort d'un époux, ou des deux époux et perdure tant qu'ils sont vivants et restent unis l'un à l'autre.

CHAPITRE IV

L'ENSEIGNEMENT ET LA JURISPRUDENCE DE BAR HEBRAEUS
SUR LA SÉPARATION ET LE DIVORCE

INTRODUCTION

Dans la tradition syriaque, le Statut personnel peut se définir comme une collection juridique qui s'adresse à tous les sujets et problèmes touchant à l'état de la personne, du point de vue des droits et des devoirs familiaux et des obligations mutuelles entre époux.

En accord avec cette définition, le Statut personnel touche à tous les aspects de la vie, et tout particulièrement au mariage chrétien. Celui-ci est défini comme une institution divine naturelle, établie par Dieu créateur, puis sanctifiée dans son alliance avec son peuple choisi, depuis la période de l'esclavage en Égypte jusqu'à l'Incarnation du Fils. L'Incarnation exprime de façon définitive l'amour infini du Père envers les ancêtres dans son nouveau peuple choisi, l'Église. De même, les époux sont convoqués pour accomplir le message d'amour de Dieu envers les générations futures, à travers leur promesse mutuelle de fidélité et leur union indissoluble dans le mariage.

Le mariage humain est vu comme la poursuite du bien spirituel et physique des deux époux, où l'homme et la femme se concentrent sur la mortification de leur égoïsme. Le mariage est formalisé par un contrat légal conclu à travers leur consentement matrimonial. Quant à la position sociale du

mariage, elle découle de l'union entre l'aspect divin et l'aspect humain : l'acte humain s'intègre à l'action divine à travers le fruit des rapports intimes, la procréation des enfants et la constitution d'une communauté pour toute la vie. Ainsi, la relation entre l'aspect divin et l'aspect humain dans le mariage invite les deux époux à partager avec Dieu l'action créatrice, à travers laquelle l'homme participe à l'action créatrice de Dieu dans l'amour.

Les pages suivantes traitent de la doctrine et de la jurisprudence de Bar Hebraeus, telle qu'exposées dans son œuvre *Houdoyo*, au sujet de la séparation et du divorce. Le mariage occupe six chapitres de cette œuvre, dont chacun est divisé en plusieurs sections :

- 1- Les conditions des fiançailles.
- 2- Les fiançailles et le procureur.
- 3- Les empêchements aux fiançailles.
- 4- La dot et le don nuptial.
- 5- Le divorce.
- 6- La période d'attente¹.

¹ BAR IBROYO, *Houdoyo* [= *La direction*], Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1986, pp. 70-98.

4.1. TABLEAU HISTORIQUE SUR LA SÉPARATION ET LE DIVORCE SELON BAR HEBRAEUS

4.1.1. L'époque apostolique

Après l'Ascension de Jésus Notre Seigneur, les Apôtres sont allés prêcher la parole de Dieu à toutes les nations. Dans leurs discours ils ont abordé aussi la question du divorce, surtout dans les épîtres pauliniennes. Bon connaisseur du développement de la loi juive, l'Apôtre Paul expose la loi qui gouverne les diverses relations entre les humains, et qui régit notamment la relation entre l'époux et l'épouse : la femme est soumise au mari tant qu'il vit. Mais le Christ a supprimé l'emprise de la loi pour ainsi libérer le chrétien².

La mention de la *porneia* (πορνεία) dans l'incise de Matthieu (5, 32 et 19, 9) fonde l'adultère comme unique motif de divorce. Le terme grec «porneia» est l'équivalent du terme syriaque «zonyoutho» ܙܘܢܝܘܬܗ. Quand le mariage est incestueux, il est annulé et les conjoints doivent se séparer.

Le décret du Concile de Jérusalem représente la première législation ecclésiale en matière d'empêchement du mariage, face aux chrétiens venant du paganisme³.

² H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 23.

³ S.Y. TOUMA, *Tarikh al-Kanisat as-surianiya al-Antakiya* [= *Histoire de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche*], vol. I, 2^e éd., Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1989, p. 51.

Les Pères apostoliques traitent également du mariage et du divorce dans leurs écrits. Saint Ignace d'Antioche en parle dans sa lettre adressée à Polycarpe :

Dis à mes sœurs d'aimer le Seigneur et de se contenter de leur mari en chair et en esprit. De même, recommande à mes frères d'aimer leurs femmes comme le Seigneur a aimé l'Église. Il convient aussi aux hommes et aux femmes qui se marient de contracter leurs unions avec l'avis de l'évêque, afin que leur mariage se fasse selon l'enseignement du Seigneur et non pas selon la passion charnelle. Que tout se fasse pour l'honneur de Dieu⁴.

Ignace exprime le caractère religieux du mariage mais sans en indiquer clairement l'indissolubilité et l'unité. Il mentionne indirectement les propriétés essentielles du mariage, comme aussi le fait qu'il doit être célébré en accord avec l'enseignement du Christ et en toute piété.

Le *Pasteur d'Hermas* mentionne le divorce, particulièrement dans le précepte IV où sont exposés certains problèmes matrimoniaux. Il considère que l'adultère est le seul et unique motif pour la séparation et le divorce. Le *Pasteur d'Hermas* déclare fortement que l'homme ne doit jamais cohabiter avec sa partenaire en adultère, mais doit plutôt se séparer d'elle. Cette règle vise à la fois l'homme et la femme, en s'appuyant sur l'égalité naturelle des deux êtres créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cet ouvrage veut être le défenseur de la foi et le gardien du bien en matière de morale matrimoniale en liant l'adultère à l'idolâtrie, et en considérant la condamnation de l'idolâtrie comme

⁴ H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 43.

applicable à l'adultère : «L'idolâtrie est assimilée à l'adultère et entraîne les mêmes conséquences dans le mariage⁵».

Ainsi, la séparation du conjoint adultère ne fait pas l'objet d'une autorisation mais plutôt d'une obligation, le mari était dans l'obligation de répudier sa femme adultère :

Si on interprète comme une exception l'incise matthéenne, elle permet au conjoint innocent de renvoyer la femme adultère sans commettre la faute d'adultère et sans être responsable de l'adultère de l'épouse⁶.

Le *Pasteur d'Hermas* impose donc le divorce, et son affirmation est reprise par les Pères de l'Église postérieurs. La règle morale du *Pasteur d'Hermas* correspond sans doute à la discipline primitive, celle des premières communautés chrétiennes. Elle a une très grande importance parmi les nombreux textes qui fondent l'adultère comme un motif de rupture de l'union conjugale sans aucune chance de se remarier. Selon le *Pasteur d'Hermas*, le divorce est une obligation imposée à l'homme en cas d'adultère de sa femme. Ainsi, il prévoit que si le mari continue à cohabiter avec sa femme adultère, il sera également tenu pour coupable d'avoir partagé son péché.

La mention de l'adultère se retrouve dans les textes de la *Didaché* qui le traitent comme l'unique motif de divorce.

Article 2 du canon 2 : «Tu ne commettras point l'adultère.»

Article 3 du canon 3 : «Mon fils, abandonne la concupiscence, parce qu'elle te conduira à la fornication⁷.»

⁵ H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 46.

⁶ H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, p. 47.

D'un point de vue social, la *Didaché* mentionne l'adultère comme une action très grave dans la vie conjugale, qui détruit la vie commune des époux. Comme d'autres sources juridiques, la *Didaché* précise que l'adultère de la femme doit être considéré comme l'unique cause de divorce, tandis que l'adultère de l'homme ne l'est pas.

Article 1 du canon 5 : «Voilà, l'adultère, la concupiscence et la fornication conduisent à un chemin plein de malédiction, elles conduisent au chemin de la mort.» La *Didaché* se propose de mener l'humanité vers le chemin de la vie en détaillant les enseignements du Christ rapportés dans la Sainte Bible et ceux des Apôtres qui ont organisé l'Église.

La *Didascalie* ou *Enseignement des Apôtres* touche au mariage au deuxième chapitre, détaillant les obligations matrimoniales entre l'homme et la femme⁸. Quant au problème du divorce, l'adultère est mentionné comme son unique cause à travers un rappel des paroles du Christ en Mt 19, 9 :

Le Christ en réponse à une question touchant au divorce enseigne, également pour l'homme et pour la femme, qu'il ne leur est pas permis de quitter la vie conjugale en dehors du motif d'adultère⁹.

Ensuite, la *Didascalie* énumère plusieurs autres genres de personnes considérés comme adultères :

⁷ *Didaché : dottrina dei dodici Apostoli*, introd., trad. et notes d'U. MATTIOLI, Rome, Paoline, 1980, p. 17.

⁸ *Ad-Dusquliya* [= *La Didascalie*], texte arabe et commentaire de S.W. QILADAH, Le Caire, [s.n], 1979, p. 422.

⁹ H.I. KASSAB, *Majmu'at ash-shar' al-kanasi, aw, Qawanin al-kanisah al-Masihiyah al-jami'ah* [= *Code de législation ecclésiastique, ou, Les canons de l'Église chrétienne universelle*], Beyrouth, Manshurat An-Nour, 1975, p. 860.

... Les impudiques, les dépravés et les gens de mœurs infâmes, ceux qui échangent des rapports naturels pour des rapports contre nature avec la femme, les hommes qui délaissent l'usage naturel avec la femme, etc.¹⁰.

La *Didascalie* présente clairement l'inégalité entre l'homme et la femme en ce qui concerne la décision du divorce, à cause des coutumes locales invétérées. La théorie de l'infériorité de la femme face à l'homme tire son origine du fait que, selon le récit biblique, la femme a été créée de la côte de l'homme pour son bien à lui. Une cause secondaire de cette infériorité de la femme est que la Bible la considère comme la première coupable et responsable de la chute (Gen 2, 20-23). Mais la foi chrétienne professe, au contraire, que ni la femme n'est rien sans l'homme, ni l'homme sans la femme, dans le Seigneur (1Cor 7, 2).

3.1.1. L'époque des Pères de l'Église

L'empereur Constantin est auteur vers 313 d'un décret impérial dit «édit de Milan». Il y offre la liberté religieuse à tout le peuple de son empire, chrétien ou non. Cet édit mettait fin aux persécutions contre les chrétiens. Constantin a participé avec les évêques de son temps au gouvernement de l'Église. Après lui, ses successeurs à la tête de l'Empire ont promulgué leurs propres lois, qui ont de plus en plus fait passer leurs volontés dans les décisions ecclésiales. Cette influence politique impériale a pénétré les textes juridiques de l'Église, amenant la perte de beaucoup de ses coutumes, de ses attitudes et de ses traditions primitives. Cet étrange régime impérial, prodrome du Césaropapisme, qui occupe une très grande place dans le gouvernement de l'Église à cette époque, a

¹⁰ H.I. KASSAB, *Majmu'at ash-shar' al-kanasi*, p. 422.

influencé à un certain niveau les lois, et notamment le droit de la famille ou le statut personnel¹¹.

En 873 le Patriarche Mor Youhanna III promulguait plusieurs canons sur le mariage et le divorce. Il donne son enseignement sur les causes du divorce dans les canons 2 et 8. C'est à cette période qu'apparaît le développement canonique, avec l'introduction de nouvelles causes de divorce. L'influence non chrétienne, y compris musulmane, commence à se faire sentir clairement dans la législation ecclésiastique. La raison du recours à la législation musulmane est peut-être que l'islam reconnaît le divorce à diverses conditions : l'adultère, les maladies inguérissables chez l'un ou l'autre des contractants, et surtout les maladies entraînant l'incapacité féminine, comme l'occlusion et le vaginisme. Le Patriarche Youhanna III considère le mariage comme une réalité divinement instituée reposant sur l'union mutuelle des deux principes moral et humain.

Quant au canoniste Yahya Ibn Jarir al-Takriti, il développe un raisonnement juridique très avancé, surtout dans son ouvrage *al-Mourshid* المرشد (= *la Direction*), daté de 1083. Au chapitre 47 de ce livre, il traite du mariage et du divorce; il y expose les nouvelles causes de divorce et une jurisprudence influencée par la vie sociale contemporaine.

Selon l'enseignement évangélique, le divorce n'est pas permis sauf pour adultère : celui qui renvoie sa femme, sauf pour adultère, la rend adultère, et celui qui se remarie avec une femme répudiée commet l'adultère. [...] Notre Seigneur a interdit le divorce pour n'importe quelle cause autre que l'adultère. Les Empereurs chrétiens ont promulgué les canons pour l'Église, et dans ces canons ils ont appliqué de nouvelles

¹¹ H. MALIK, *Al-Ahwal ash-shakhsiya wa-mahakimiha* [= *Le Statut personnel et la procédure juridique*], Beyrouth, Dar an-Nahar, 1978, p. 35.

causes de divorce, par exemple l'occlusion chez la femme. Si la femme cache frauduleusement à son mari sa maladie (comme la folie, la cécité ou une maladie féminine qui interdit la relation conjugale), si le mari n'était pas au courant de la maladie, alors le mari a le droit de la renvoyer; tandis que si la maladie se déclare durant la vie matrimoniale le mari ne pourra pas la répudier. [...] Moïse a recommandé le libelle de divorce pour exprimer que la femme est libre du lien matrimonial, et il a rendu impossible à l'homme de se réunir à elle. [...] Nous connaissons des communautés qui appliquent le divorce pour des causes inconnues pour nous. Quant à nous, nous appliquons le divorce après sept ans de séparation entre l'homme et la femme, condamnés pour la contradiction permanente entre eux. Nous croyons que Notre Seigneur, quand il a donné les clefs des Royaume des Cieux aux disciples, n'a jamais voulu leur donner autorité sur les sujets dogmatiques ou doctrinaux. Il leur a plutôt donné autorité sur les questions administratives pour le bien des croyants¹².

4.1.2. La jurisprudence de Bar Hebraeus

L'ouvrage *Houdoyo* *La direction* de Bar Hebraeus n'est pas seulement une collection canonique contenant les normes ecclésiastiques anciennes et contemporaines. Il est plutôt considéré comme la plus importante source juridique de l'Église syriaque orthodoxe. Dans ce livre, Bar Hebraeus traite du droit canonique dans les huit premiers chapitres. Il a voulu que son œuvre soit une présentation pédagogique des juristes anciens et contemporains, sans oublier ses propres activités dans le domaine juridique. Le *Houdoyo* est

¹² YAHYA IBN JARIR, *Al-Mourshid* [=La direction], texte arabe, Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Borg. arabo* 227 BAR IBROYO, *Houdoyo*.

réellement devenu une œuvre canonique classique, servie par une forme bien claire et un exposé acceptable de ses prédécesseurs canonistes.

Dans son chef-d'œuvre, Bar Hebraeus expose divers sujets dans un esprit chrétien et pastoral. Il les traite d'une manière critique, attentive aux causes, et propose des solutions fondées sur les données fondamentales de chaque problème.

Quant à l'apostasie, Bar Hebraeus la traite comme un empêchement au mariage et comme une cause de séparation :

Nous considérons invalide le mariage contracté entre une personne chrétienne et une autre non chrétienne. Le mariage contracté entre deux fidèles sera invalide quand un d'eux nie sa doctrine¹³.

Bar Hebraeus concède donc la séparation des époux si l'un des deux renie sa foi et en embrasse une autre; il mentionne explicitement le paganisme, la magie, le judaïsme, l'islam et l'arianisme¹⁴.

Bar Hebraeus traite généralement les empêchements de mariage d'une façon très rigoureuse et très détaillée. Parmi ceux qui présentent un intérêt spécial il faut mentionner la consanguinité, la parenté de lait et la parenté spirituelle.

Quant à la consanguinité, Bar Hebraeus déclare l'inconvenance du mariage entre proches parents :

¹³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

¹⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 46.

Dans un mariage contracté entre deux proches parents nous remarquons cinq genres de dommages :

- 1- Ce mariage peut éteindre la sensualité entre les époux, et ainsi peut empêcher la procréation des enfants qui est le but essentiel.
- 2- Il peut rendre la personne semblable aux animaux.
- 3- Il renforce la tentation du péché car, si une personne peut légalement s'unir à un de ses proches parents, rien ne l'empêchera un jour de s'unir illégalement à une autre personne proche.
- 4- Il expose la femme à un très grand risque d'attenter à la vie de son mari au gré de son frère, puisque la loi favorise ce genre de remariage.
- 5- Il interdit l'ouverture aux autres familles et menace le rapport social entre les clans (les communautés)¹⁵.

Bar Hebraeus interdit aussi le mariage en ligne directe de consanguinité :

Le mariage est invalide entre tous les ascendants et descendants en ligne directe, comme il est invalide jusqu'au septième degré inclusivement en ligne collatérale¹⁶.

En général, le mariage est invalide jusqu'au septième degré de parenté inclusivement. Pour établir cet empêchement, la loi suggère la présence de deux témoins masculins de bonne réputation, ou bien de deux témoins féminins en présence d'un autre témoin masculin¹⁷.

Quant à la parenté de lait, Bar Hebraeus est le premier canoniste qui ait exposé cet empêchement. Il est en effet impossible de trouver une telle

¹⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 79.

¹⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 77.

¹⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

indication d'empêchement de mariage dans les normes de ses prédécesseurs. L'empêchement décrit par Bar Hebraeus est fondé sur la relation constituée entre la nourrice et le nourrisson d'un côté, et leurs descendants de l'autre. Bar Hebraeus va même plus loin quand il note que la relation entre la nourrice et le nourrisson est une relation de maternité; il considère donc la relation entre les enfants de la nourrice et le nourrisson comme une relation fraternelle, sans oublier la relation entre le nourrisson et le mari de la nourrice, qu'il qualifie de relation paternelle. Il réglemente cette relation pour qu'elle ne soit pas désordonnée, mais plutôt organisée selon les conditions requises par la loi. Il classifie ces conditions de la façon suivante :

- 1- La nourrice doit avoir donné le sein à l'enfant nourrisson pour une période de deux ans complets.
- 2- Durant cette période, le nourrisson doit seulement avoir tété le lait du sein de la nourrice.
- 3- Si le nourrisson est nourri d'un lait autre que celui du sein de sa nourrice, alors on considère cela comme un empêchement. Mais le mariage serait néanmoins canoniquement valide¹⁸.

La parenté spirituelle chez Bar Hebraeus comprend deux espèces : la parenté de baptême (syr. shawshbino dMa'moditho ܫܠܫܬܐ ܕܡܐܡܕܝܬܐ) et la parenté du mariage (syr. shawshbino dKlilo ܫܠܫܬܐ ܕܟܠܝܠܐ). Bar Hebraeus considère que la relation entre les parrains et l'enfant baptisé est similaire au rapport paternel et maternel, et donc le mariage contracté entre l'enfant baptisé et un de leurs descendants est effectivement invalide jusqu'au septième degré inclus. Précédemment le patriarche Dionysios de Tel Mahri (+845) et l'évêque Mor Jacques d'Édesse (+708) avaient absolument interdit le mariage entre les enfants

¹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

baptisés et les descendants biologiques des parrains et marraines, parce qu'ils voulaient éviter toute possibilité de doute dans ce type de relations¹⁹.

Au sujet du procureur de la fiancée, Bar Hebraeus le qualifie de *qouratour dMkhirto* ܩܘܪܬܘܪ ܕܡܚܝܪܬܐ, procureur de la fiancée. Selon lui, le procureur de la fiancée, le fiancé, le prêtre, le diacre et des témoins masculins de bonne réputation doivent se présenter à l'église :

Le procureur de la fiancée doit présenter une déclaration certifiant le consentement de la fiancée qu'il représente dans le rituel du mariage²⁰.

Les personnes capables de remplir la position de procureur sont le père de la fiancée, son grand-père, son frère, le fils de son frère, son oncle, le fils de l'oncle, sa grand-mère, etc²¹.

Dans le domaine des maladies, Bar Hebraeus énumère de nouvelles affections inconnues avant lui dans la législation ecclésiastique. La législation musulmane était alors la seule à préciser ce genre de maladies qui motivent la séparation des époux. À son tour, Bar Hebraeus reconnaît ces maladies et les considère comme un motif suffisant pour la séparation :

D'autres juristes (des autres communautés; i.e. les canonistes musulmans) ont recommandé la séparation si un des deux époux souffre d'une mauvaise haleine (syr. saryouth foumo ܣܪܝܘܬ ܦܘܡܐ), d'une odeur

¹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

²⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

²¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

fétide des aisselles (syr. shhawotho ሸከላወዝ) ou d'une purge incurable (syr. 'adyotoutho ሸከላወዝ)²².

En général, la jurisprudence de Bar Hebraeus se fonde sur les changements sociopolitiques du milieu, y compris la législation musulmane avec ses différentes écoles juridiques.

²² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; Supra, p. 54.

4.2. LA CONCEPTION DU MARIAGE CHEZ BAR HEBRAEUS ET SELON LA TRADITION SYRIAQUE CONTEMPORAINE

4.2.1. Le consentement matrimonial

Bar Hebraeus a traité du mariage du point de vue canonique dans son ouvrage *Houdoyo*, et du point de vue moral dans un autre ouvrage intitulé *Ethicon*. Il définit le mariage comme une institution naturelle fondée sur la dualité sexuelle : l'homme et la femme sont attirés l'un vers l'autre et sont invités à s'unir dans une communauté de vie. Cette institution naturelle est bénie par Dieu : «Ayez des enfants, devenez nombreux, peuplez toute la terre et dominez-la²³.»

Chaque communauté conjugale est basée sur le consentement mutuel, un acte de volonté caractérisé par la nature du mariage, dans lequel les deux contractants se vouent une promesse d'amour et de fidélité perpétuelle et réciproque.

Les vices du consentement matrimonial ont trait aux situations humaines; ils interviennent soit avant, soit durant ou après la célébration du mariage. Ils peuvent éventuellement constituer des causes suffisantes pour établir la nullité du mariage, ou encore pour dissoudre le lien matrimonial²⁴.

²³ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Ethicon*, trad. arabe de P. BAHNAM, Qamishli (Syrie), Matba'at al-Shabab, 1967, p. 190.

²⁴ Dans la conception de l'Église catholique romaine, la nullité du mariage ne peut être établie sur des vices du consentement que si la preuve est faite que ces vices existaient antérieurement à la célébration. L'Église syriaque orthodoxe, tout en acceptant en principe ce raisonnement logique impeccable fondé sur le droit des contrats, préfère porter un regard plus global sur les situations humaines. Dans la réalité, les preuves ne

1- Le conjoint n'a pas la maturité physique ou psychique suffisante. Le consentement matrimonial exige par nature la capacité physique de remplir toutes les obligations essentielles du mariage, notamment celle d'accomplir l'objet du consentement, qui demande aux contractants des dispositions suffisantes de donation et d'acceptation mutuelles²⁵. Il y a donc deux composantes vitales pour la validité du consentement. La première est de se donner et de s'accepter réciproquement, y compris les droits et les devoirs du mariage; ainsi un grave défaut génital ou moral chez l'homme ou de la femme rend le mariage nul parce que sera exclu son but essentiel, qui est la procréation et l'éducation des enfants²⁶. La seconde composante est la communauté de vie, qui porte dans sa nature le principe corporel et le principe spirituel, par lesquels les deux personnes forment un seul corps.

2- Quant à la maturité psychique, le mariage est considéré nul si les contractants n'ont pas l'usage suffisant de la raison humaine. Dans cette ligne, il est assez aisé de citer plusieurs cas qui indiquent l'absence de tout usage de la raison humaine chez les contractants. Si l'un des contractants est touché par des désordres psycho-sexuels, il sera dans l'impossibilité d'assumer les obligations essentielles du mariage. Ces désordres ont un effet négatif sur le lien matrimonial, qui est avant tout un devoir juridique essentiel comprenant spécifiquement l'acte d'amour entre l'homme et la femme, et dont l'aboutissement intentionnel est la procréation d'une nouvelle génération.

pourront souvent porter que sur des faits postérieurs au mariage; si elles démontrent l'échec irrémédiable du mariage, le tribunal ecclésiastique n'urgera pas la distinction théorique entre nullité et dissolution, mais recherchera, pour le bien des personnes, une solution humainement viable.

²⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

²⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; *Supra*, p. 52.

3- Vient ensuite l'erreur sur la personne et la qualité de la personne. L'erreur sur la personne rend le mariage nul. Bar Hebraeus traite de ce sujet à propos du mariage des esclaves et des conditions requises pour contracter un mariage valide. Dans le même contexte il traite de l'erreur sur la qualité de la personne²⁷. Si au moment de la célébration il y a erreur sur la personne et ou sur la qualité de la personne, il en résultera des effets involontaires touchant la relation entre époux : l'un des deux se trouvera devant quelqu'un qui n'a pas été choisi, ou encore en présence de qualités étrangères à ce qui était convenu avant le mariage. Dans ces cas le mariage sera jugé nul à cause de l'abus dans l'obligation substantielle du consentement matrimonial entre les deux contractants.

La manifestation du consentement matrimonial est une condition pour la validité du mariage. En effet, la publication du lien matrimonial démontre la liberté et la volonté des contractants. Bar Hebraeus énonce clairement ce principe quand il explique les rites liturgiques de la célébration des fiançailles et du mariage, ainsi que les conditions requises pour rendre licites ces célébrations, et spécifiquement la présence du prêtre célébrant du mariage²⁸.

Un décret du vicaire patriarcal du Damas (1896) déclare :

Selon la procédure juridique de notre tribunal ecclésiastique concernant la validité du lien matrimonial, le mariage doit être célébré publiquement et devant un prêtre compétent, car l'Église syriaque orthodoxe ne reconnaît point le mariage en secret²⁹.

²⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 49.

²⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73

²⁹ A. QANDALFT, *Al-Ra'i al-amin* [= *L'opinion fidèle*], Beyrouth, [s.n.], 1896, p. 90.

En conclusion, le consentement matrimonial est l'unique élément intrinsèque constitutif du mariage; les autres éléments sont des conditions extrinsèques nécessaires pour la validité de la célébration matrimoniale, dans laquelle le consentement mutuel obtient son efficacité juridique.

4.2.2. Les conditions du mariage

Le droit canonique promulgue certaines règles et exigences pour que le mariage soit établi en toute vigueur et sacramentalité. Bar Hebraeus énumère les conditions requises pour qu'un mariage soit porteur de succès et de paix :

- 1- Les contractants se définissent comme homme et femme.
- 2- L'objet du mariage se définit par le don corporel mutuel des deux contractants.
- 3- L'acceptation mutuelle entre les contractants se traduit dans les obligations et les droits mutuels.
- 4- Les fins essentielles du mariage sont la procréation et l'éducation des enfants; les fins secondaires sont la solidarité entre les conjoints, ainsi que l'apaisement de la sensualité maligne, qui pourrait trouver un exutoire en dehors du couple légitimement marié.
- 5- Le mariage comporte un engagement réciproque avec promesse de fidélité matrimoniale³⁰.
- 6- La constitution du lien matrimonial doit avoir un caractère public.
- 7- La présence du procureur légal de la fiancée est nécessaire³¹.

La valeur fondamentale du mariage ne se démontre pas par la nature sociale de l'acte, mais plutôt par la consécration de lien matrimonial où les

³⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 71.

³¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

contractants s'engagent mutuellement dans un amour fécond. Bar Hebraeus indique les conditions nécessaires pour que les fiançailles soient sacrées et porteuses de succès. La fiancée doit être :

- 1- Une femme fidèle et croyante.
- 2- Une femme moralement et physiquement pure.
- 3- Une femme énergique et travailleuse.
- 4- Une femme serviable et prête à aider son mari.
- 5- Une femme féconde.
- 6- Une femme vierge et fidèle.
- 7- Une femme d'une famille de bonne réputation.
- 8- Une femme étrangère et non une proche parente.
- 9- Une femme chrétienne³².

Le mariage est donc une mission sociale dans laquelle l'amour conjugal est une invitation à la paternité et à la maternité. Le mariage est aussi considéré comme une mission spirituelle, où la fécondité, par la providence de Dieu Tout-Puissant, participe à la procréation des enfants et à l'engagement clair des parents face à l'éducation de leurs enfants.

4.2.3. Les propriétés essentielles du mariage

Plusieurs lois consacrent la dignité du mariage et lui assurent la plus haute importance dans la constitution de la famille humaine. La spiritualité du mariage chrétien inclut deux propriétés essentielles, l'unité et l'indissolubilité.

4.2.3.1. L'unité du mariage

³² BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 192.

Pendant son séjour sur terre, le Christ a élevé l'union conjugale des croyants chrétiens à la dignité d'un sacrement. Celui-ci assume le contrat civil et spirituel chrétien entre les deux contractants, qui exige que l'homme soit pour sa femme et que la femme soit à son tour pour l'homme. L'union conjugale spirituelle suscite l'union corporelle entre les deux époux, qui constituent ainsi une réalité bien humaine, une communauté de vie. Cette union corporelle vient achever, par la donation et l'acceptation mutuelles des contractants, un seul corps qui unit les deux âmes en ressemblance à l'icône de l'union du Christ à son Église. Les époux, par leur volonté et par leur fidélité, peuvent et doivent expulser la tentation corporelle maligne, qui conduira certainement le mariage au chemin des ténèbres. De leur part, les époux doivent toujours s'engager à protéger leur unité conjugale pour qu'elle soit illuminée et fondée sur la grâce de l'Esprit Saint.

Le droit naturel, qui a accompagné l'histoire à ses débuts, s'est uni aux enseignements du Christ sur la monogamie et sur la réfutation de la polygamie et de la polyandrie. Le droit naturel et le droit divin veulent que l'unité du mariage soit une action monogame permanente, à travers le rapport essentiel des deux conjoints unis par le lien matrimonial. Celui-ci est apte à engendrer l'existence vraie et réelle de la communion de vie protégée par la grâce de l'Esprit Saint. Ainsi l'unité conjugale comporte la monogamie : une seule femme unie à un seul homme et vice-versa; tandis que l'indissolubilité comporte la perpétuité du lien matrimonial jusqu'à la mort, qui seule séparera les deux conjoints.

La polygamie

Le terme polygamie indique qu'un homme est simultanément marié à plusieurs femmes³³. La polygamie n'a jamais été permise dans la législation chrétienne car elle est vue comme une déviation qui contredit l'institution naturelle du mariage et l'enseignement divin. Les législations qui ont adopté la polygamie ont donc contredit la loi naturelle qui régnait dès les origines lointaines, ainsi que la loi du Christ, qui affirme clairement que l'homme s'unit à sa femme et que les deux seront un seul corps.

La polyandrie

Le terme polyandrie indique qu'une femme est simultanément unie à plusieurs maris. Elle est peut-être évoquée dans la discussion du Christ avec la femme de Samarie. Jésus lui disait : «Va chercher ton mari et reviens ici». La femme lui répondit : «Je n'ai pas de mari». Et Jésus lui déclara : «Tu as raison d'affirmer que tu n'as pas de mari; car tu as eu cinq maris, et l'homme avec lequel tu vis maintenant n'est pas ton mari. Tu as dit la vérité » (Jn 4, 16-20).

Les juristes chrétiens n'ont jamais traité de la polygamie ni de la polyandrie, car elles sont restées étrangères à la spiritualité chrétienne, quoique certains empereurs chrétiens aient légalisé la polygamie; ainsi, Valentinien II (375-392) a permis à ses sujets de marier plus d'une femme; Léon VI (886-912), qui a lui-même été marié quatre fois, etc³⁴.

4.2.3.2. L'indissolubilité du mariage

L'indissolubilité du mariage est basée sur la perpétuité du lien matrimonial après qu'il ait été contracté valablement et licitement. Ce lien ne

³³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 71, 81 et 86 (supra, p. 55).

³⁴ BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 192.

peut jamais être dissous par la volonté des contractants ni par aucune autre puissance humaine, sauf pour les motifs prévus par le droit. L'indissolubilité peut donc être intrinsèque, lorsque les conjoints ne veulent pas dissoudre leur lien matrimonial par leur propre volonté; elle est extrinsèque lorsque l'autorité civile se réserve le droit de dissoudre le lien matrimonial, alors même qu'elle n'a pas le pouvoir de le faire. Le pouvoir de dissoudre le lien matrimonial appartient en effet exclusivement à l'autorité ecclésiastique; mais les raisons qui suscitent une telle action doivent répondre aux exigences canoniques. Bar Hebraeus distingue entre deux genres d'indissolubilité, toutes deux fondées sur le droit canonique :

A- L'indissolubilité absolue, dans laquelle le mariage ne peut être dissous ni par les contractants, ni par l'autorité civile. Bar Hebraeus déclare :

Dieu, dès l'origine, a établi la règle que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme ... Notre Seigneur a commandé; eh bien, ce que Dieu a uni, l'homme ne doit point le séparer³⁵.

B- L'indissolubilité relative, dans laquelle le mariage peut être dissous par le décret d'un tribunal ecclésiastique fondé sur des causes fixées et limitées par la loi. Bar Hebraeus déclare :

Le divorce est donc la dissolution de la relation licite entre l'homme et la femme. Le divorce ne doit pas être désordonné, mais plutôt organisé selon les motifs et les causes qui répondent aux canons³⁶.

³⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; Supra, p. 55.

³⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; Supra, p. 55.

En effet, la relation intime entre l'unité et l'indissolubilité montre que ces propriétés essentielles sont comme les ailes du mariage, puisque le lien matrimonial est perpétuel. Mais si le mariage a été souillé par l'adultère (Mt. 19, 9), il sera dissous.

4.2.4. Les fins du mariage

Bar Hebraeus a classé les fins du mariage en deux catégories : fins essentielles et fins secondaires.

Les fins essentielles sont la procréation et l'éducation des enfants³⁷. La législation de Bar Hebraeus est fondée sur l'idée centrale que l'amour conjugal doit être authentique et digne, et que l'être humain doit être fécond. Cette fécondité, de par la providence de Dieu, est une participation à sa toute-puissance créatrice. D'autre part, les époux doivent être des parents, tenus à aider leurs enfants à grandir dans la vie et dans la foi. Dans la vision de Bar Hebraeus, à travers l'assistance des parents envers leurs enfants, le foyer familial devient l'école par excellence pour les générations successives. Il prépare pour les enfants le chemin de l'école suprême, qui est l'Église, mère de tous les croyants. La famille chrétienne atteint ainsi sa perfection, à la fois par l'aide mutuelle des époux, et par leur préoccupation d'accroître la famille et de la conduire sur le chemin de la vie éternelle. La bonne relation entre les époux est donc nécessaire pour une éducation harmonieuse des enfants dans tous les domaines de la vie, y compris le développement affectif, moral, psychique et spirituel.

³⁷ BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 190; BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 71.

Parmi les fins secondaires du mariage, Bar Hebraeus compte le remède de la concupiscence : la fidélité de l'amour conjugal, porté par la grâce sacramentelle du mariage, est un véritable remède. L'union charnelle, qui s'exprime en toute sincérité et fécondité par les sacrifices mutuels du couple, rappelle le sacrifice du Christ qui s'est uni mystérieusement sur la croix, en signe d'amour, d'union et de fidélité, à son épouse l'Église³⁸. L'aide mutuelle entre les époux les aide à porter conjointement les difficultés de la vie. Ils échangent entre eux les éléments nécessaires pour bien administrer leur foyer et bien élever leur famille, en accord avec les enseignements et l'exemple du Christ. Celui-ci s'est montré un membre loyal et fidèle de la sainte famille céleste, la Très Sainte Trinité, de même qu'il s'est voulu un membre humble et obéissant au sein de la Sainte Famille terrestre³⁹.

Le mariage est une rédemption du péché charnel comme il est une libération de la tentation maligne; ensemble ce péché et cette tentation, pourraient faire dévier le croyant de son bien-être spirituel et social. La fidélité et le sacrifice chez les époux mènent certainement le lien conjugal au chemin de vertu et de justice qui influencera les générations futures⁴⁰.

4.2.5. Les empêchements au mariage

L'empêchement est un terme juridique qui désigne les obstacles à la validité et à la licéité du mariage de la part d'un des conjoints⁴¹, notamment l'incapacité d'assumer les obligations essentielles du mariage. Du point de vue physique il y a ainsi l'incapacité à accomplir l'acte conjugal, ou impuissance;

³⁸ BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 194.

³⁹ BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 194.

⁴⁰ BAR HEBRAEUS, *Ethicon*, p. 194.

⁴¹ B. AL-FAGHALI, *Fi al-zawaj* [= *Le mariage*], Beyrouth, Al-Rabita al-Kahnutiya, 1959, p. 52.

du point de vue mental, il y a l'insuffisance de l'usage de la raison; du point de vue moral, il y a l'apostasie. Aux empêchements proprement dits s'ajoutent d'autres causes d'échec de l'union, notamment les vices du consentement matrimonial, ainsi que d'autres obstacles juridiques, notamment l'adultère⁴².

L'empêchement peut être permanent, ce qui veut dire qu'aucune autorité n'a le pouvoir d'en dispenser, comme dans le cas de la consanguinité en ligne directe⁴³. Il peut être aussi temporaire, quand l'obstacle qui empêche le mariage peut être levé au moyen d'une dispense.

L'empêchement avec ses propriétés est considéré comme faisant partie de l'enseignement divin, dont toutes les Églises apostoliques tiennent compte et qu'elles appliquent dans leurs juridictions. Toutefois, les modalités de l'empêchement doivent être considérées comme des lois purement ecclésiastiques, ce qui veut dire qu'elles varient d'une législation ecclésiastique à l'autre. On distingue aussi entre un empêchement sûr, celui dont on peut démontrer les causes de façon claire et évidente, et un empêchement douteux, dont il est impossible de démontrer les causes par la loi ou par l'objet même du mariage.

Bar Hebraeus n'a pas traité de la convalidation du mariage, qui permet de réparer certaines causes de nullité matrimoniale afin de transformer le mariage nul en un mariage valide.

4.2.5.1. Les empêchements dirimants en général.

⁴² BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 72, 76, 81. Il semble paradoxal de classer l'adultère à côté des empêchements et les vices du consentement. Il s'agit plutôt, en rigueur de termes, d'une cause d'échec du mariage déjà conclu et d'un motif de divorce; mais le point de vue de Bar Hebraeus est ici éminemment pragmatique : il embrasse d'un même regard les éléments qui mènent directement à l'échec irrémédiable du mariage et demandent une intervention de l'Église pour le bien des fidèles.

⁴³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 76.

1- Les vœux publics (syr. dayroyoutho ܕܝܪܝܘܬܗ)

Bar Hebraeus touche aux vœux publics dans la section VII du chapitre X de son livre *Houdoyo* :

L'homme et la femme célibataires qui choisissent volontairement la vie monastique, et sont admis à prononcer des vœux publics perpétuels dans une institution religieuse, peuvent aussi choisir de consacrer totalement leur vie à Notre Seigneur⁴⁴.

Cet empêchement est fondé sur l'enseignement évangélique :

Il y a différentes raisons qui empêchent les hommes de se marier; pour certains, c'est une impossibilité dès leur naissance; d'autres, les eunuques, en ont été rendus incapables par les hommes; d'autres enfin renoncent à se marier à cause du Royaume des Cieux (Mt 19, 12).

Bar Hebraeus décrète donc qu'avant d'embrasser la vie monastique le candidat doit obtenir un décret d'un tribunal compétent, confirmant sa liberté par rapport au lien matrimonial.

Bar Hebraeus mentionne aussi le religieux qui abandonne la vie monastique pour se marier. Son jugement sur ce sujet est clair et définitif : un tel mariage est invalide⁴⁵, car le religieux qui a prononcé ses vœux monastiques perpétuels n'est plus libre de contracter valablement un mariage, étant toujours lié par ses vœux.

⁴⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 65.

⁴⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 68.

2- L'empêchement de disparité du culte

Selon l'enseignement de Bar Hebraeus le mariage célébré entre un chrétien et un non-chrétien, que la personne soit musulmane, juive, païenne, magicienne ou arienne, est invalide, car la validité du mariage demande que les deux personnes soient baptisées⁴⁶. Il affirme que le mariage doit être célébré devant une autorité sacerdotale compétente⁴⁷. À propos du mariage inter-chrétien Bar Hebraeus ne signale aucun empêchement touchant à la validité. La personne chrétienne non orthodoxe doit apprendre la tradition orthodoxe :

Les fidèles qui ont rejoint la communauté qui soutient les deux natures du Seigneur, ou ceux qui font partie de la communauté de Julien l'Imaginaire, contractent un mariage valide⁴⁸.

La sacramentalité du mariage, confirmée par le Saint Baptême, est sans doute une condition nécessaire pour la validité du mariage. L'institution de ce sacrement remonte bien au Fondateur de l'Église, et l'Esprit Saint a permis de mettre en pleine lumière la doctrine de la grâce divine transmise par ce sacrement.

4.3.5.2. Les empêchements dirimants en particulier

1- La consanguinité (syr. ahyonoutho ܐܚܝܢܘܬܗ).

⁴⁶ Bar Hebraeus considère donc le baptême conféré par les ariens comme invalide.

⁴⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 80.

⁴⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

Bar Hebraeus traite de la consanguinité dans le mariage sous quatre aspects : la parenté de sang, de lait, de baptême et de mariage⁴⁹. La consanguinité en ligne directe rend le mariage absolument invalide entre tous les ascendants et les descendants tant légitimes que naturels. La consanguinité en ligne directe est un empêchement de droit divin, destiné à protéger la dignité de la famille du point de vue social et sacramentel. Le mariage contracté entre les descendants des mêmes parents (frère et sœur, frère et fille d'un frère) est un mariage invalide aussi bien du côté de l'homme que de la femme. À propos du mariage entre oncle ou tante et nièce ou neveu, ou leurs descendants, Bar Hebraeus déclare que ces mariages sont strictement invalides jusqu'au septième degré inclusivement⁵⁰.

Le législateur soutient que le mariage entre consanguins n'est ni moralement ni socialement souhaitable; les effets négatifs toucheront en effet les consanguins mais aussi la société, car le mariage est une institution sociale, qui requiert des relations en dehors de la famille⁵¹.

2- La parenté de lait (syr. *ahyonoutho inoqthonoyto* ܐܚܝܢܘܬܗ ܐܢܘܩܬܗܝܬܐ).

Bar Hebraeus considère que la parenté de lait est un empêchement au mariage, fondé sur la relation instaurée entre la nourrice et ses descendants et le nourrisson. Cette situation crée un rapport fraternel entre le nourrisson et les descendants de sa nourrice, jusqu'au septième degré inclusivement. Bar Hebraeus précise les conditions nécessaires pour que la parenté de lait puisse être considérée comme un empêchement matrimonial :

⁴⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 76.

⁵⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 77.

⁵¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 79.

1- La nourrice doit donner le sein au nourrisson durant deux années complètes.

2- Le nourrisson ne doit téter que le lait du sein de sa nourrice.

3- Le nourrisson ne doit ni manger ni boire d'autre lait que celui du sein de sa nourrice⁵².

3- La parenté de baptême (syr. ahyonouth 'modo ܐܝܢܘܬܐ ܡܕܐܢܐ).

Bar Hebraeus traite de la parenté spirituelle sous deux aspects : la parenté de baptême et la parenté de mariage⁵³. La parenté de baptême est fondée sur une relation spirituelle entre le petit enfant et sa famille d'une part, et ses parrains et leurs descendants d'autre part. Le mariage contracté entre les descendants des parrains et l'enfant baptisé est définitivement invalide jusqu'au septième degré inclusivement⁵⁴.

4- La parenté de mariage (syr. ahyonouth klilo ܐܝܢܘܬܐ ܟܠܝܠܐ).

Bar Hebraeus divise la parenté de mariage en deux aspects : du côté de l'homme et de celui de la femme. Cet empêchement est fondé sur la relation spirituelle entre les époux et leurs parrains de mariage, avec lesquels une relation fraternelle est constituée. Le mariage entre un homme ou une femme et ses parrains et ou leurs descendants est donc invalide jusqu'à cinq degrés pour l'homme et jusqu'à de trois degrés pour la femme⁵⁵.

5- L'affinité (syr. ahyonouth ahyoné ܐܝܢܘܬܐ ܐܝܢܐ).

⁵² BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 77-78.

⁵³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

⁵⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

⁵⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

L'affinité est une parenté établie par le mariage entre les consanguins du mari et de la femme. Bar Hebraeus distingue deux aspects : l'affinité de la fiancée décédée ou licitement séparée, et l'affinité de la fiancée effective⁵⁶. Sous le premier aspect, il constate que la parenté corporelle qui réunit l'homme et la femme en un seul corps interdit aux contractants de recontracter un mariage valide avec la mère ou la grand-mère de la femme, car ces personnes sont devenues pour lui des parentes par l'affinité en ligne directe causée par son union à sa femme. Un tel mariage est donc invalide⁵⁷. De même, le mariage contracté dans une ligne collatérale est strictement invalide jusqu'au septième degré inclusivement.

Sous le deuxième aspect, Bar Hebraeus déclare qu'il y a un empêchement définitif au mariage. Il lie en effet l'affinité naturelle à l'Incarnation du Christ :

Selon la Loi divine, l'affinité naturelle par l'union corporelle rend la femme du père la mère des enfants, la femme du fils fille du père, et la femme du frère devient sœur.

À l'appui de cette législation, Bar Hebraeus invoque les paroles de Saint Paul (1Cor 5, 1)⁵⁸.

6- L'empêchement d'âge

Cet empêchement a trait à la capacité physique et mentale des époux pour accomplir légitimement et licitement les devoirs et les obligations matrimoniaux. La maturité psychologique et biologique leur est nécessaire, et

⁵⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 78-79.

⁵⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 78.

⁵⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 79.

son absence est un empêchement. L'empêchement d'âge est un droit humain qui peut être dispensé. Pour les fiançailles, Bar Hebraeus fixe l'âge à douze ans pour la fiancée, mais n'indique aucune limite d'âge pour le fiancé⁵⁹. Aujourd'hui, l'article 4 du Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe fixe l'âge à 18 ans pour l'homme et à 14 ans pour la femme. Le même article stipule que l'homme ne peut pas valablement contracter le mariage avant l'âge de 18 ans accomplis, et la femme avant l'âge de 16 ans accomplis⁶⁰. L'ordinaire local a toutefois autorité pour dispenser des empêchements d'âge pour le bien des contractants et de leurs familles.

7- L'empêchement d'honnêteté publique

Bar Hebraeus traite ce sujet en référence aux paroles du Christ : «Celui qui épouse une femme répudiée commet l'adultère⁶¹». L'empêchement d'honnêteté publique naît d'un mariage invalidement contracté, du fait de l'instauration de la vie commune entre les contractants. Bar Hebraeus ajoute : «La femme ne doit pas être divorcée, parce qu'il est écrit : celui qui se marie à une femme répudiée commet l'adultère.»

La femme doit donc, en principe, être vierge et d'âge nubile⁶². Se référant aux paroles de Saint Basile le Grand, Bar Hebraeus touche à l'empêchement né d'un concubinage notoire ou publique. Il reprend la question posée à Saint Basile : «Une femme qui a cohabité avec un homme divorcé, comment la considères-tu ? Est-elle une femme qui a commis l'adultère ou non ?⁶³»

⁵⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 72.

⁶⁰ *Qānūn al-ahwāl ash-shakhsiyyah li-Kanīsat al-Suryān al-Urthudhuks* [= *Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe*], Damas, Matba'at Alef Ba' al-Adeeb, 1980.

⁶¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 72.

⁶² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 72.

⁶³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

8- L'empêchement d'un lien matrimonial antérieur

Cet empêchement est une disposition de droit divin qui touche les propriétés essentielles du mariage, unité et indissolubilité. En effet, le droit naturel et le droit divin sont pleinement d'accord qu'un seul homme doit appartenir à une seule femme et que les deux, par la grâce de l'Esprit Saint, sont un seul corps. Bar Hebraeus commente ainsi cet empêchement : avant les fiançailles, les contractants doivent se soumettre à une enquête sur leur état personnel afin de prouver qu'ils sont libres de tout lien matrimonial antérieur. Il ajoute : «Selon l'enseignement naturel et biblique sur les propriétés essentielles du mariage, l'homme doit laisser son père et sa mère pour s'attacher à sa femme⁶⁴.»

Cela ne permet pas aux époux, même séparés, de contracter valablement un second mariage, puisqu'ils sont toujours liés par un lien matrimonial antérieur. Bar Hebraeus traite de cet empêchement à propos du mariage célébré valablement entre deux personnes non croyantes. Il étudie le cas de l'homme qui est marié à plus d'une femme et qui, plus tard, se convertit à la foi au Christ. En réponse à cette situation, il recommande que l'homme choisisse la femme avec qui il voudra rester dans la foi chrétienne, après avoir divorcé des autres épouses⁶⁵.

Un empêchement de cette nature ne peut d'aucune façon être dispensé par aucune autorité, et si un second mariage prend place, il ne sera valide que par la mort d'un des deux conjoints, ou par la dissolution du lien matrimonial, ou par l'annullement matrimonial scellé par un tribunal compétent de l'Église syriaque orthodoxe.

⁶⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 72.

⁶⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

4.3. LA CONCEPTION DU MARIAGE SELON L'ENSEIGNEMENT CONTEMPORAIN DE L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE D'ANTIOCHE

4.3.1. Le Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe, 1980

Le Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe est basé sur le livre *Houdoyo* de Bar Hebraeus. L'édition typique est divisée en 113 articles, ordonnés en 21 chapitres; quelques articles sont subdivisés en plusieurs paragraphes. La dernière modification du Statut personnel a été promulguée par le Saint Synode, en même temps que la modification de la Constitution de l'Église syriaque, le 30 mars 2000. L'article 147 du chapitre 12 déclare :

Le mariage est un sacrement, un contrat légal entre un homme et une femme syriaques orthodoxes, qui sont liés ensemble par la présence du prêtre et la bénédiction sacerdotale légitime, et par la présence de deux témoins chrétiens.

Le paragraphe 2 précise que l'autorité du Statut personnel s'applique seulement aux fidèles de l'Église syriaque. Les paragraphes G, D, H, O et Z de l'article 147 traitent des tribunaux ecclésiastiques et de leur autorité. L'article 148 établit la légitimité du mariage mixte contracté entre une personne syriaque orthodoxe et une autre personne chrétienne non syriaque orthodoxe⁶⁶.

Le Statut personnel couvre les domaines suivants :

1- Normes générales, articles 1-2.

⁶⁶ *Dustur al-Kanisat as-surianiya al-antachiya al-urthudhoksiya* [= Constitution de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche], Damas, Alef Ba'al-Adeeb, 2000.

- 2- Les fiançailles, articles 3-10.
- 3- Les empêchements des fiançailles et du mariage, article 11.
- 4- La dissolution des fiançailles, articles 12-13.
- 5- Procédures juridiques de dissolution des fiançailles, articles 14-17.
- 6- Le mariage, articles 18-27.
- 7- La nullité du mariage, articles 28-32.
- 8- Les obligations et les devoirs des époux, articles 33-41.
- 9- La dot et le don nuptial, articles 42-49.
- 10-La séparation et l'abandon du mariage, articles 50.
- 11-Procédures juridiques d'abandon du mariage, articles 51-53.
- 12-Le divorce ou la dissolution du lien matrimonial, articles 54-56.
- 13-Procédures juridiques du divorce, articles 57-60.
- 14-L'éducation des enfants, articles 61-67.
- 15-Le lignage (parenté), articles 68-71.
- 16-L'adoption, articles 72-74.
- 17-La succession des enfants, articles 75-79.
- 18-Le procureur, articles 80-93.
- 19-Les biens de l'Église, articles 94-101.
- 20-Le testament, articles 102-107.
- 21-Le testament des membres du clergé et leur héritage, articles 108-111.

4.3.2 Les fiançailles (art. 3)

Selon l'article 3 du Statut personnel, les fiançailles sont une promesse, ou acte de volonté, par laquelle un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement dans une alliance irrévocable pour constituer ultérieurement un mariage. Cette alliance s'accomplit par la présence d'un prêtre compétent et de deux témoins chrétiens de bonne réputation.

Historiquement, aucune indication des fiançailles n'existe dans l'ancienne loi mésopotamienne. Le Code de Hammourabi ne traite le mariage que comme un contrat entre l'homme et la famille de la femme (art. 128), sans faire aucune allusion aux fiançailles. Par contre, les fiançailles sont mentionnées dans le droit romain et dans la loi juive, comme aussi dans la coutume populaire syriaque dont l'Église a subi l'influence. La loi mosaïque respecte le statut de la jeune fille vierge mais n'indique ni la forme, ni la procédure juridique des fiançailles qui étaient alors en vigueur. Le législateur les considère comme un contrat de futur mariage.

Les fiançailles sont donc une promesse extérieure portant sur un futur mariage entre un homme et une femme. Cette promesse doit être délibérée et volontairement échangée entre les deux contractants; elle entraîne l'acceptation réciproque. Cette promesse a force d'obligation entre les deux contractants pour librement accomplir leur contrat, et leur acceptation est une condition nécessaire pour la bonne constitution de leur futur mariage. L'Église exige la capacité des contractants pour la licéité des fiançailles : les contractants doivent être psychologiquement et biologiquement capables et libres de tout empêchement matrimonial.

Les fiançailles retiennent longuement l'attention de Bar Hebraeus. Dans ses écrits, il en détaille le rite ecclésiastique :

[Les deux fiancés] doivent se présenter à l'Église. L'homme doit se présenter avec une croix et les anneaux, tandis que la femme doit se présenter en compagnie de son procureur, et un prêtre et un diacre et deux témoins chrétiens seront à la base de la célébration. [...] Quand tout le monde est présent devant l'autel, le procureur de la femme s'adresse au fiancé : Je te donne cette jeune fille [prénom ... nom] à toi [prénom

... nom] comme fiancée; l'homme répond : J'accepte devant Dieu et son autel et devant ce prêtre et devant ces deux témoins. Le prêtre continue le rite des fiançailles en bénissant les anneaux et en récitant les prières requises pour l'occasion⁶⁷.

À la fin de la cérémonie, le prêtre enregistre les noms des fiancés et des deux témoins, et publie le contrat en l'annonçant devant la communauté présente. Autrefois, le prêtre devait annoncer trois fois devant la communauté réunie pour la Sainte Eucharistie les fiançailles et les mariages prévus. Aujourd'hui, pour les diverses raisons cette tradition n'est plus pratiquée, malgré toute son utilité. Mais les registres paroissiaux contenant les informations sur les fiancés sont toujours tenus par le prêtre, qui les garde comme preuve de la licéité et de la validité des fiançailles (art. 14, § 4).

Les contractants sont tenus d'accomplir les promesses des fiançailles face à leur futur mariage. Si une des deux parties refuse de tenir sa promesse de fidélité, une procédure judiciaire est ouverte devant un tribunal compétent contre la partie infidèle, pour le motif que les fiançailles comportent par leur nature même une obligation morale et une promesse mutuelle entre l'homme et la femme (art. 10). Quant aux obligations économiques, la partie coupable sera tenue de compenser en quelque sorte le préjudice subi par la partie victime.

En ce qui concerne la dissolution des fiançailles, le législateur en traite dans les articles 12 et 13. Les conditions principales sont données à l'article 12 :

- 1 - Un consentement mutuel et libre entre les deux contractants.

⁶⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

- 2 - Une grave circonstance dont l'une des deux parties était totalement ignorante.
- 3 - Une grave contradiction de comportement, qui touche la personnalité des deux contractants.
- 4 - La vocation religieuse de l'un des deux contractants.
- 5 - Le désaccord venant de l'incapacité d'achever le contrat mutuel à la date désignée ou fixée de la célébration du mariage.
- 6 - L'accusation et la condamnation d'un des deux contractants par un tribunal pénal pour une cause grave.
- 7 - Une difformité physique permanente d'un des deux contractants.
- 8 - L'absence de l'un des deux sans aucune information pour une période de deux ans.

L'article 13 vise une situation différente : le droit de dissoudre des fiançailles non officielles (non ecclésiales) appartient aux deux contractants.

4.3.3 Le consentement matrimonial (art. 18-20)

L'article 18 sur le consentement matrimonial porte sur deux points : le consentement proprement dit et la célébration du mariage. Le consentement est un acte volontaire manifesté entre les deux contractants dans un contrat libre, qui les fait passer, par une action légitime, de l'état de fiancés à celui d'époux.

Le consentement matrimonial est caractérisé par les éléments suivants :

- 1- Les contractants sont un homme et une femme.
- 2- L'objet du consentement, qui est aussi la matière du contrat, est l'accord réciproque des deux personnes qui se donnent et se reçoivent l'un l'autre, selon la parole de Saint Paul : La femme ne peut pas faire ce qu'elle veut de son propre corps, son corps est à son mari; de même le mari ne peut

pas faire ce qu'il veut de son propre corps, son corps est à sa femme (1Cor 7, 4).

- 3- Pour constituer un contrat, un acte à la fois publique, personnel (dans la conscience de chacun des deux contractants), et mutuel entre les contractants, est nécessaire et doit être exigé.
- 4- Les fins essentielles du mariage sont la procréation et l'éducation des enfants; la fine secondaire est la constitution d'une communauté de vie⁶⁸.
- 5- Les obligations mutuelles entre les deux époux comportent la protection, la fidélité et le respect conjugal.

L'article 18 exige des contractants la capacité d'accomplir le contrat matrimonial. De ce point de vue, le consentement matrimonial naturel ne désigne pas n'importe quel acte de volonté personnelle; il doit être avant tout un acte humain. Si le contractant ne possède pas l'usage suffisant de la raison ou du libre arbitre, ou bien s'il ne possède pas une maturité de jugement proportionnée pour discerner et comprendre les droits et les devoirs essentiels du don et de l'acceptation mutuels, il sera dans l'impossibilité d'assumer les obligations conjugales essentielles; il lui manquera donc la capacité nécessaire pour poser l'acte de volonté qui constitue le consentement matrimonial⁶⁹.

- 1- Le manque de l'usage suffisant de la raison, quand une maladie mentale congénitale ou acquise affecte les facultés intellectuelles des contractants au moment d'échanger leurs consentements. De même, les contractants qui souffrent d'une perturbation psychique, d'un état

⁶⁸ Les fins ainsi définies incluent indubitablement l'amour intime entre les époux, condition de la procréation dans sa forme pleinement humaine et partie intégrante de la communauté de vie.

⁶⁹ Cf. aussi le canon 1095 du Code de droit canonique de 1983 (*Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983; trad. franç. dans : *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999).

toxique ou d'une dépendance aux drogues ou à l'alcool, peuvent souffrir du même manque de jugement intellectuel lors de l'échange des consentements, ce qui les rend incapables de contracter un mariage valide.

- 2- Le grave défaut de discernement, cause de l'incapacité consensuelle, concerne et touche directement les devoirs et les obligations réciproques des deux contractants du mariage. Ce grave défaut de discernement est établi lorsqu'on peut prouver que l'un ou moins des contractants manquent de la maturité nécessaire de l'intelligence et de la volonté pour discerner les droits et les devoirs essentiels du mariage, qui sont l'objet principal du don et de l'acceptation mutuels.
- 3- Au paragraphe 4 de l'article 28, le législateur analyse l'impossibilité d'assumer les obligations essentielles du mariage d'un point de vue biologique, susceptible de causer le dysfonctionnement naturel de l'institution du mariage. Le législateur traite également des maladies susceptibles d'interdire ou d'empêcher toute relation conjugale, comme l'impuissance et certaines maladies féminines; et des conditions biologiques et ou psychologiques qui rendent impossible l'exécution des obligations essentielles du mariage. Les incapacités génitales et psychologiques contredisent la responsabilité des deux contractants pour accomplir leur contrat matrimonial.

L'article 18 rappelle par ailleurs la procédure juridique de la célébration. Au ministre sacré seul revient le droit d'assister au mariage en tant que porteur du Saint Sacerdoce ; il doit en outre être muni d'une lettre épiscopale qui lui donne la faculté d'assister au mariage. Ce mandat, également nommé décret épiscopal, est attribué au propre prêtre des contractants et lui donne compétence pour assister aux mariages selon un critère de délimitation territoriale. Le curé, en vertu de son office, a ainsi une compétence exclusive pour assister aux

mariages célébrés dans ces limites (art. 19). Le droit canonique de l'Église syriaque orthodoxe exige donc la présence d'un prêtre compétent et la bénédiction sacerdotale comme deux conditions nécessaires pour la validité du mariage (art. 20).

C'est aussi au prêtre du lieu que sont confiées les procédures juridiques préalables à la célébration du mariage. Il doit s'assurer de l'identité des deux contractants qui se présentent devant lui, et noter toutes les coordonnées nécessaires : noms, âge, état libre de chacun des deux par rapport à tout engagement matrimonial précédant. Le prêtre doit aussi s'assurer que les deux futurs époux commenceront leur nouvelle vie matrimoniale dans un esprit chrétien, en passant par la Sainte Confession puis par la Sainte Communion. Il doit vérifier les documents officiels de chacun d'eux établissant leur état. Si un des deux était déjà divorcé, il doit demander l'attestation de divorce confirmée par un tribunal ecclésiastique compétent. Il est aussi chargé d'obtenir un rapport médical établissant que les deux personnes ont les capacités physiques et psychologiques voulues pour se présenter au mariage. Enfin, il envoie tous les documents à l'évêque pour demander la permission d'assister au mariage (art. 19).

L'article 20 traite de la manifestation du lien matrimonial. Le mariage doit être célébré dans l'Église en présence d'un prêtre, d'un diacre et de deux témoins, outre les parrains de l'homme et de la femme. Ainsi, la célébration doit être publique pour compléter la forme canonique du mariage comme acte juridique formel. Le lien doit être manifesté devant les croyants, qui prennent part à la célébration en tant que témoins indirects. Le rite du mariage convoque les fidèles pour remplir ce rôle :

À vous aussi, mes frères et sœurs croyants qui vous êtes présentés à cette cérémonie pour être témoins des époux, nous demandons que Dieu vous

donne sa grâce et sa pitié; soyez protégés par la croix de Notre Seigneur Jésus le Christ⁷⁰.

Bar Hebraeus assure que la publication du lien matrimonial est considérée comme une condition de licéité pour la légitimité totale du mariage :

Lorsque la date de la célébration du mariage est fixée, en plus des contractants, le prêtre, le diacre et les invités doivent se présenter dans l'Église pour cette occasion⁷¹.

Cet enseignement de Bar Hebraeus sur la publicité du mariage montre qu'un mariage célébré en secret n'est pas reconnu dans l'Église syriaque orthodoxe. Le chorévêque Dawoud, vicaire patriarcal de l'Église syriaque orthodoxe à Damas, commente en 1896 :

Selon le droit canonique de notre Église syriaque orthodoxe, si un mariage a été célébré sans la bénédiction sacerdotale, nous le considérons invalide, comme nous considérons invalide un mariage célébré en secret⁷².

⁷⁰ *Tékso d-bourokh 'ézaqtho wa-klilé* [= *La bénédiction des anneaux et des corons selon le rite de l'Église syriaque orthodoxe*], Homs (Syrie), [s.n.], 1948, p. 93.

⁷¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

⁷² A. QANDALFT, *Al-Ra'i al-amin*, p. 90.

4.4. LA CONCEPTION DE LA SÉPARATION ET DU DIVORCE SELON LA LÉGISLATION DE BAR HEBRAEUS

4.4.1. La distinction entre nullité, séparation et divorce

Bar Hebraeus ne mentionne pas comme telle la nullité du mariage, tandis que le nouveau statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe en traite aux articles 28-32, en définissant ses causes. La «nullité» est une expression technique qui indique la situation d'un mariage qui a été célébré mais auquel manque une ou plusieurs conditions essentielles nécessaires pour sa validité; par exemple en cas d'empêchement au mariage ou de défaut du consentement, ou s'il manque la forme ecclésiastique canonique du mariage. Le mariage n'est pas nul s'il lui manque une des conditions secondaires, comme la permission épiscopale pour assister au mariage⁷³. La déclaration de nullité ne peut en aucune façon infirmer la légitimité des enfants qui ont été les fruits légitimes du mariage nul : ils auront tous les droits des enfants légitimes⁷⁴.

Les conditions requises pour un mariage sain et valide sont les suivantes :

1- Le mariage doit être célébré selon le droit ecclésiastique. Le mariage putatif est considéré nul, car il n'a pas en lui le lien matrimonial qui joint les deux personnes; celles-ci ont préféré s'unir entre elles par un accord purement moral.

⁷³ T. Hasan FARAJ, *Ahkam al-ahwal ash-shakhsyah li-ghayr al-Muslimin* [= *Procès touchant au statut personnel des non musulmans*], Beyrouth, al-Dar al-Jami'ya, 1990, p. 246.

⁷⁴ I. TARABOULSI, *Al-Zawaj wa-mafa' ilahou* [= *Le mariage et ses effets*], Beyrouth, Al-Matba'at al-Boulousiya, 1994, p. 77.

2- Le mariage doit être conclu dans une célébration publique selon la forme canonique ecclésiastique, et par la bénédiction sacerdotale. Celle-ci est considérée la condition principale pour la validité du mariage après le consentement des deux fiancés.

3- Le mariage doit être consommé par la relation conjugale où les deux personnes formeront un seul corps.

Quand à la nullité partielle, l'Église syriaque orthodoxe ne la reconnaît pas dans sa législation, tandis qu'elle est à l'oeuvre dans d'autres Églises apostoliques en communion avec elle, comme l'Église copte orthodoxe. Cette dernière a légiféré sur les causes nécessaires pour une telle nullité partielle, par exemple l'âge insuffisant des contractants.

Le statut personnel de l'Église syriaque traite de la nullité absolue du mariage à l'article 28. Les causes de nullité y sont énumérées : un défaut dans le consentement matrimonial, puisque les contractants doivent se donner directement et exactement leur consentement au moment du contrat établissant le lien matrimonial, et toute autre forme de mariage est considérée nulle. De même, le mariage sera nul s'il existe un des empêchements qui prohibent la célébration d'un mariage valide et licite. Le mariage est également nul s'il n'est pas célébré conformément aux formes ecclésiastiques et par la bénédiction sacerdotale. En revanche, l'Église catholique latine n'exige pas la bénédiction sacerdotale comme une nécessité pour valider le mariage; le canon 1112 du CIC prévoit en effet la délégation aux laïcs pour assister au mariage.

Quant à la séparation, la tradition chrétienne depuis son tout début l'a toujours considérée dans le contexte de la relation d'amour infini et gratuit du Christ envers l'Église son épouse. Par rapport à ce lien intime et irrévocable établi entre le Christ et son épouse bien-aimée, la saine tradition considère la

séparation et la rupture conjugale comme une situation achristique, anormale, étrangère aux enseignements divins qui nous sont parvenus du Père par le Fils, et dans la communion de l'Esprit Saint.

La séparation reste toutefois un fait et une nécessité. Elle touche directement aux propriétés essentielles du mariage, et particulièrement à l'unité du lien matrimonial, qu'elle soit permanente ou temporaire. La séparation cause en effet l'abandon entre les deux époux, malgré la permanence efficace du lien matrimonial entre l'homme et la femme dans leur foyer, dans leur intimité conjugale, dans l'approvisionnement en nourriture; elle sanctionne un mariage en situation de mauvais fonctionnement. La séparation des époux porte toutefois en elle beaucoup plus que l'abandon et le mauvais fonctionnement de la vie commune : elle a pour effet immédiat la suspension de la communauté matrimoniale et de la grâce qui en découle pour ses membres.

Bar Hebraeus traite clairement et en détails de la séparation temporaire entre les époux, mais il n'a jamais envisagé, ni de près ni de loin, la séparation permanente. Selon lui, la séparation temporaire a pour cause certaines maladies particulières connues de son temps, et tout spécialement l'impuissance masculine :

Nous recommandons une attente de sept ans pour la guérison du mari pour que plus tard, si l'homme n'est pas encore guéri, la femme ait le droit de demander la séparation⁷⁵.

Quant au divorce, Bar Hebraeus présente sa pensée sur ce sujet en déclarant l'importance de l'institution matrimoniale, ainsi que la légitimité et la

⁷⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 52.

sainteté de l'union conjugale entre l'homme et la femme, en rappelant l'institution divine du mariage (Gen 2, 24) :

Dieu, dès l'origine, a donné la règle que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à femme, pour pouvoir accomplir légalement et licitement l'acte conjugal⁷⁶.

Bar Hebraeus développe sa pensée sur le divorce à partir de sa conception du mariage : selon lui le mariage est une institution indissoluble mais parfois cette indissolubilité peut se dissoudre à cause de la loi sur l'infidélité de l'un ou des deux époux. Il écrit :

Le divorce est bien la séparation d'une relation licite entre deux époux, et puisque le divorce n'est jamais appliqué d'une façon imprudente, il sera sujet aux règles d'organisation de la famille, selon ses différents motifs et causes, conformément aux canons⁷⁷.

En légiférant sur les divers cas de divorce, Bar Hebraeus n'a pas considéré la situation résultant d'un mariage conclu mais non consommé. De même, il ne considère pas comme telles les situations de divorce par rapport à un mariage conclu et consommé. Son idée du divorce se fonde plutôt sur les causes et les motifs nécessaires :

Quelques motifs sont naturels et quelques autres sont légaux. Les causes naturelles de la dissolution du lien matrimonial se résument à la mort

⁷⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; *Supra*, p. 55.

⁷⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; *Supra*, p. 55.

d'un des époux; quant aux causes légales, elles comprennent sept points⁷⁸.

Le divorce est appliqué de deux manières différentes : comme condamnation pénale, et comme solution de remède.

Quant à la première hypothèse, Bar Hebraeus considère l'adultère et l'apostasie et leurs effets négatifs comme des motifs suffisants pour déclarer la mort morale du mariage, entraînant l'exclusion de la partie coupable des sacrements et du bénéfice des lois requises pour la validité de son mariage⁷⁹. Quant à la seconde hypothèse, Bar Hebraeus l'applique aux maladies spécifiques, à l'esclavage et à la contradiction entre les époux, qui sont des exemples clairs du divorce comme remède. La dissolution du lien matrimonial n'est toutefois pas le but essentiel du tribunal ecclésiastique⁸⁰. Celui-ci pourra décréter l'action en remède judiciaire pour protéger les époux divorcés de toute

⁷⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86; *Supra*, p. 55.

⁷⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

⁸⁰ La notion de « remède », c'est-à-dire de progrès possible de la part des justiciables, est bien connue dans le droit pénal de l'Église catholique. Cf. *CIC*, can. 1312 : peines médicinales, remèdes pénaux... Cf. aussi *CCEO*, can. 1401 : « Comme Dieu fait tout pour ramener la brebis égarée, ceux qui ont reçu de Lui le pouvoir de délier et de lier apporteront le remède approprié au mal de ceux qui ont péché, les reprendront, les adjureront, les réprimanderont avec toute patience et instruction et même imposeront des peines pour guérir les plaies causées par le délit, de telle sorte que ni les délinquants soient poussés vers la désespérance, ni les freins soient desserrés jusqu'à la dissolution de la vie et le mépris de la loi. » Il ne semble toutefois pas en aller de même dans la pratique des tribunaux matrimoniaux catholiques : dans ce cas, les sentences font appel au droit, non à la miséricorde. Peut-être y a-t-il un vestige de pratiques différentes dans l'application du *monitum* et du *vetitum* (cf. *CIC*, can. 1684-1685 ; *CCEO*, can. 1370-1371) : l'évêque pourra lever la prohibition s'il estime que la personne en cause a évolué positivement... Pour le dialogue œcuménique, il faut souhaiter que l'Église catholique se penche davantage sur cet aspect paradoxal de sa pratique en matière de causes matrimoniales.

tentation peccamineuse, en leur donnant la possibilité de contracter un nouveau mariage et d'établir ainsi ce qui leur a manqué dans leur premier mariage.

4.4.2. Les causes de séparation et de divorce chez Bar Hebraeus

4.4.2.1. L'adultère

Dans sa législation sur le divorce, Bar Hebraeus considère l'adultère comme l'unique cause fondamentale capable de motiver et de produire le divorce. Il précise :

L'adultère de la femme est considéré comme un motif de divorce, tandis que ce n'est pas le cas de l'adultère chez l'homme⁸¹.

L'adultère est pour lui une relation illicite qui entraîne les effets négatifs de l'infidélité sur l'indissolubilité sacrée du lien matrimonial et sur les devoirs et obligations tant sociaux que spirituels. Au contraire, la chasteté dans le mariage s'établit par le biais de rapports clairs et fidèles entre les époux, fondés sur une relation légitime en vue des fins essentielles de tout lien matrimonial. Bar Hebraeus conclut que la procréation, avec les fins secondaires, permet de constituer une communauté durable pour toute la vie. En conséquence :

Les enfants de l'homme adultère n'héritent pas avec les fils de son épouse légitime, tandis que les enfants qui sont légalement incertains de la femme adultère seront admis parmi leurs frères et héritent légalement. Les enfants de l'homme adultère sont des enfants suspects, tandis que les

⁸¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; *Supra*, p. 46.

enfants de la femme adultère sont confirmés légitimes du fait qu'elle est leur mère⁸².

En conséquence, le défaut substantiel constitué par l'infidélité matrimoniale ou la fornication, du fait qu'il donne naissance à un rapport librement et volontairement illicite entre l'homme et la femme, est sanctionné par le divorce. Pour appliquer cette sanction, Bar Hebraeus demande le témoignage de six hommes de bonne réputation.

Par ailleurs, Bar Hebraeus examine également la notion d'adultère qui n'est pas considérée comme un motif de divorce, mais plutôt comme une action involontaire commise par contrainte par l'homme ou la femme. Il mentionne les cas suivants :

- 1- Si la femme est une mineure de quatorze ans et a commis l'adultère, elle ne sera pas répudiée.
- 2- Si la femme a une maladie mentale, ou si elle a été prise par force et violée...
- 3- Si la femme est sourde et violée ...etc⁸³.

Bar Hebraeus traite aussi de situations psychologiques de la femme adultère dans lesquelles son acte adultère n'est pas considéré comme un motif de divorce : «Si la femme était inconsciente et qu'elle a commis l'adultère, elle ne sera pas répudiée⁸⁴.»

⁸² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

⁸³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

⁸⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

Bar Hebraeus décrit ensuite un acte de la femme qui ne doit pas être considéré comme un adultère, mais comme une action douteuse et inacceptable par le mari, à savoir si elle fréquente les lieux indésirables. Il commente ce cas douteux :

Nous avons décidé de répudier la femme si elle est allée dormir dans la maison des autres (chez des étrangers). De plus, la femme sera répudiée et perdra le don nuptial si elle est allée au théâtre pour voir des spectacles immoraux⁸⁵.

L'acte conjugal licite entre l'homme et la femme est un acte typiquement naturel qui exprime l'union des deux époux en une seule chair; tandis que l'adultère n'est qu'un attentat direct contre la licéité et la sacramentalité du mariage, et aussi contre le conjoint innocent, qui se trouve rejeté par l'acte irresponsable de la personne coupable.

4.4.2.2. Les actes magiques

Bar Hebraeus classe l'acte magique comme motif de divorce. Dans la vision actuelle, il s'agit plutôt d'une pratique fondée sur la croyance aux forces naturelles immanentes de la nature. L'acte magique vise à forcer la nature, à ramener ses énergies latentes à un niveau utilitaire et sous-humain. Le magicien est une personne qui donne adroitement le sentiment de disposer d'un pouvoir magique sur les êtres et la nature. En les critiquant et en les condamnant, Bar Hebraeus dresse un tableau de la magie de son temps, avec tous ses artifices de manipulation des forces naturelles et les arts professionnels illusoires et trompeurs auxquels les magiciens avaient recours. Il note : «Les magiciens sont

⁸⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; Supra, p. 55.

ceux qui font sortir les esprits des morts de la terre, et ceux qui mettent en érection leur membre viril en public ..., etc.⁸⁶»

Bar Hebraeus énumère beaucoup d'autres genres d'actes magiques; ceux notés ci-dessus touchent directement à la question du mariage et du divorce. Le mariage est une société humaine réelle consacrée par la grâce de l'Esprit Saint, et donc étrangère à toute forme de magie. La société humaine du mariage est fondée sur la fidélité des contractants et sur leur amour conjugal, qui constituent entre eux une communauté pour toute la vie, sans oublier leurs obligations envers leurs enfants. En matière de magie, Bar Hebraeus ne distingue pas entre l'homme et la femme :

Les actes de magie sont des causes de divorce, que ce soit pour l'homme ou pour la femme⁸⁷.

La magie prend chez Bar Hebraeus une acception très large. Il considère que l'exposition de la nudité en public est probablement un acte magique, et réprouve ces actes comme un très grand défaut moral pour la personne et pour cette petite société qu'est le couple marié, fondement indubitable de la grande société humaine. Il rapproche conceptuellement cette petite société de la grande : toutes deux peuvent être infectées par un manque d'éthique et de morale, notamment par l'infidélité et les actes contre nature entre époux. Toutes ces faiblesses menacent la petite société nommée foyer familial, et aussi la grande société nommée communauté; toutes deux ensemble souffrent de toute désorientation tant morale que légale. Pour le bien de la partie innocente opprimée par l'acte de la partie coupable, Bar Hebraeus prévoit le divorce pour dissoudre un tel mariage agonisant.

⁸⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 49.

⁸⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 90; Supra, p. 49.

4.4.2.3. L'apostasie

L'apostasie se définit par l'abandon public et volontaire de sa religion et par le fait d'en embrasser une autre. Elle ne s'applique pas, par contre, à celui qui abandonne sa propre communauté chrétienne (ou son rite) pour adhérer à une autre. Bar Hebraeus considère l'apostasie comme un empêchement majeur pour le mariage et un motif suffisant pour justifier le divorce. Il enseigne que le mariage doit être célébré seulement entre deux baptisés, et qu'un mariage contracté entre une personne baptisée et une autre qui ne l'est pas est absolument nul. Ainsi l'Église syriaque orthodoxe ne reconnaît pas le mariage dispar⁸⁸.

Bar Hebraeus énumère les appartenances religieuses qui constituent un obstacle à la continuité du mariage :

Si un des deux époux a renié sa doctrine, et est allé en embrasser une autre comme le paganisme, la magie, le judaïsme, l'islam ou l'arianisme, il y a en conséquence séparation entre les deux époux⁸⁹.

Au Moyen-Orient, dans le cas d'une apostasie au profit de l'islam, une tout autre procédure juridique est appliquée à cause du droit islamique particulier en vigueur. Le mari apostat converti à l'islam devient juridiquement musulman et donc sujet de toute la législation islamique. Sa femme chrétienne devra par obligation religieuse se tourner vers les tribunaux musulmans pour demander le divorce. En effet, le tribunal ecclésiastique est devenu incompétent à cause des nouvelles obligations matrimoniales entraînées par l'apostasie et la

⁸⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 80.

⁸⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 49.

conversion du mari. Dès l'instant de la conversion, l'homme et la femme sont sujets de la législation islamique. Si la femme ne désire en aucune façon rester avec son mari apostat converti à l'islam, elle doit donc demander en tant que femme chrétienne le divorce au tribunal islamique, seul compétent pour le lui accorder⁹⁰.

Selon l'enseignement coranique, l'homme musulman peut se marier à une femme chrétienne :

Vous sont permises les femmes vertueuses d'entre les croyantes, et les femmes vertueuses d'entre les gens qui ont reçu le Livre avant vous, si vous leur donnez leur *mahr* (dot), avec contrat de mariage, non en débauchés ni en preneurs d'amantes (sourate al-Maïdah قدى املا, la Table servie, 5).

Cette tolérance spéciale ne vaut pas pour l'homme chrétien qui, en aucune façon, ne peut se marier à une musulmane; celle-ci, de même, est condamnée et punie si elle embrasse une autre foi que celle dont elle a hérité.

Bar Hebraeus décrète la nécessité du divorce causé par l'apostasie. Mais si un des époux adhère à une autre communauté chrétienne, il n'est pas considéré comme apostat et il n'est pas nécessaire de prononcer le divorce :

Si un des deux époux rejoint la communauté qui soutient les deux Natures (du Christ), ou s'il a rejoint la communauté de Julien

⁹⁰ H. MALIK, *Al-Ahwal ash-shakhsiya wa-mahakimiha*, p. 151.

l'Imaginaire, il ne tombe pas sous le divorce mais devra exprimer son juste repentir et suivre une éducation doctrinale⁹¹.

4.4.2.4. Le vœu public de chasteté

Le vœu public est un empêchement de mariage. Le mariage est absolument invalide si le candidat n'a pas obtenu une permission de retour à l'état laïc après avoir été dispensé de ses vœux religieux par l'autorité ecclésiastique compétente.

Bar Hebraeus traite également le vœu public comme un motif de divorce :

Nous permettons le divorce pour le motif de la profession religieuse monastique, si un des deux époux ou les deux ensemble ont la volonté de l'embrasser. Ensuite, si un des deux contractants n'a pas le désir de professer le vœu religieux monastique, il pourra sans aucune contradiction se remarier s'il le veut⁹².

Le vœu public de chasteté est une promesse personnelle, individuelle et volontaire du candidat ou de la candidate à Dieu. Par ce vœu, la personne renonce volontairement à tout genre de plaisir sexuel, qu'il soit intérieur, par désir de l'âme ou du cœur, ou qu'il soit extérieur, par toute acte sensuel venant du désir de l'âme. Le plaisir sexuel a un objet analogue aux obligations matrimoniales, si bien que la vertu de chasteté n'est imposée qu'en dehors de l'état matrimonial, et précisément à ceux et celles qui se destinent à la vie monastique. Il y a toutefois une distinction claire entre le vœu de virginité et le

⁹¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

⁹² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 51.

vœu public de chasteté, bien que les deux termes soient souvent pris comme synonymes. La différence entre les termes est plus claire pour le vœu de célibat, qui est la promesse de s'abstenir du mariage, tandis que le vœu de virginité embrasse tout ce qui se rattache aux obligations matrimoniales.

Toute violation d'un vœu public de chasteté est considérée comme un péché contre la foi, et aussi comme un sacrilège si la personne a reçu la Sainte Ordination. Un péché commis contre la foi est une transgression consciente et volontaire de la loi divine, autrement dit, une transgression personnelle et directe des candidats à la vie monastique contre Dieu.

Le canon condamne le candidat qui a déjà prononcé ses vœux perpétuels de chasteté, et qui tente de contracter mariage, à une punition majeure : l'excommunication, qui est réservée à l'évêque de son territoire⁹³. Bar Hebraeus déclare clairement que si un candidat contracte mariage avant d'avoir prononcé les vœux de chasteté perpétuelle, son mariage est valide et constitue un obstacle majeur pour prononcer ce vœu⁹⁴. Si donc, après le mariage, le candidat voulait s'engager par un vœu perpétuel de chasteté, il devrait répudier sa femme et faire une période de pénitence avant d'être réaccepté comme candidat.

4.4.2.5. L'esclavage

Le point central pour tout motif de divorce est le rapport entre deux principes majeurs : la liberté et la volonté de chaque contractant. Comme l'esclavage touche à la liberté de la personne, il peut être considéré à certaines conditions comme un empêchement de mariage et aussi comme un motif de

⁹³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 65.

⁹⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 68.

divorce⁹⁵. Quant au motif de divorce, Bar Hebraeus déclare toutefois le mariage légitime des esclaves égal d'un point de vue canonique à celui des croyants libres.

Dans le domaine de l'esclavage, le droit canonique a subi une très grande influence de la législation des empereurs chrétiens : celle-ci a clairement et fortement pénétré la législation ecclésiastique. Cette influence est particulièrement ressentie pour les motifs de condamnation des personnes coupables. Bar Hebraeus commente ce cas : «Nous séparons les époux esclaves qui ont contracté mariage sans le consentement de leur maître⁹⁶.»

Liberté et volonté sont des conditions essentielles pour le mariage chrétien. Ces conditions sont affectées par divers états psychologiques et sociologiques. À l'origine, Dieu a créé l'humanité à son image et à sa ressemblance, il l'a créée libre, et consciente de toute obligation surnaturelle et naturelle. La simplicité de la loi naturelle, puis la révélation par les paroles prophétiques, ont ouvert le chemin de l'amour sacrifié, qui est devenu loi par le Fils incarné. À travers cette histoire du Salut la Providence divine a placé dans les cœurs et les consciences humaines la distinction entre le bien et le mal, et tout ce qui peut entraîner récompense ou condamnation. L'homme a toute liberté de distinguer entre le bien et le mal, et cela le porte à assumer la responsabilité de ses actes personnels. Par contre, le consentement chez les esclaves est considéré vicié et illicite, de sorte qu'il peut sans doute en résulter la nullité du mariage. Bar Hebraeus n'a toutefois jamais traité de la nullité du mariage comme telle, mais il a proposé le divorce comme solution d'un mariage illicite.

⁹⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, pp. 79-80.

⁹⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 51.

4.4.2.6. Les maladies inguérissables

Parmi les empêchements au mariage, Bar Hebraeus mentionne les maladies. Il les considère comme un défaut naturel dans la personne qui en est atteinte. Les maladies inguérissables motifs de divorce peuvent se classer en trois groupes : celles qui touchent l'homme, celles qui touchent la femme, et celles qui sont communes aux deux sexes.

A. Les maladies de l'homme

Bar Hebraeus traite de deux genres de maladies dont il considère les effets propres à l'homme : l'hermaphrodisme et la mutilation. Il explique l'hermaphrodisme (gbar néshoyoutho גבר נשיוּתוֹ) :

L'hermaphrodisme est constitué de deux genres : le premier se vérifie dans l'impossibilité pour l'homme d'achever l'acte conjugal avec sa femme (lo msé d-néshtawtaf לֹא מָסַע דְּנִשְׁתַּוְּתַף לְאִשְׁתּוֹ); il s'agit de l'impuissance. Cette maladie peut être naturelle ou pathologique. Le deuxième genre se vérifie dans la personne qui possède les deux organes génitaux masculin et féminin (hano gabronoyo wa hano néshoyo הָאִנוּ גַבְרוֹנוֹי וְהָאִנוּ נִשְׁיוֹי)⁹⁷.

L'impuissance masculine se définit par l'incapacité physique d'accomplir l'acte conjugal complet entre les deux parties liées dans le mariage de façon à permettre la procréation. L'impuissance masculine peut également être psychique, lorsque la consommation de l'acte conjugal est impossible avec une certaine femme, alors qu'elle est possible avec une autre. Pour accepter

⁹⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 52.

l'impuissance comme motif de divorce il est nécessaire de vérifier l'existence de certaines conditions importantes que la loi a établies :

- 1- L'impuissance doit être déclarée après le mariage par un certificat médical.
- 2- Elle doit être un défaut de nature perpétuelle et inguérissable.
- 3- Elle doit constituer une situation dangereuse par rapport à l'avenir du couple, et tout spécialement par rapport à l'autre partie⁹⁸.

Pour que l'acte conjugal entre les deux époux soit un acte canonique il doit être consommé sous ces conditions :

- 1- L'éjaculation doit se faire à l'intérieur du vagin de la femme.
- 2- Le sperme doit être produit par les testicules de l'homme.
- 3- L'éjaculation doit se produire naturellement lors de l'acte conjugal; ce qui veut dire qu'elle doit être produite par le membre viril de l'homme⁹⁹.

Ces conditions sont établies pour clarifier la licéité de l'union charnelle des conjoints. Bar Hebraeus a élaboré les démarches de divorce à partir de ces conditions :

Nous recommandons une attente de sept ans pour la guérison du mari. Plus tard, si l'homme n'est pas encore guéri, la femme aura le droit de demander la séparation (fourshno فورشنو). Après la séparation, la femme devra attendre une période additionnelle d'un an, et si le mari ne peut toujours pas s'unir à elle, elle pourra demander le divorce (shoré شورé)¹⁰⁰.

⁹⁸ T. Hasan FARAJ, *Ahkam al-ahwal al-shakhsyah li-ghayr al-Muslimin*, p. 326.

⁹⁹ B. AL-FAGHALI, *Fi al-zawaj*, p. 136.

¹⁰⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 52.

Quand à l'hermaphrodisme, c'est un phénomène de malformation physique, qui peut affecter également l'homme et la femme dans leurs organes génitaux; ceux-ci ont la forme des deux organes masculin et féminin. L'hermaphrodisme est classé en trois genres. L'hermaphrodisme est dit bilatéral quand la personne possède complètement les deux organes génitaux masculin et féminin. L'hermaphrodisme unilatéral se vérifie dans la personne qui possède un organe sexuel complet (féminin ou masculin) et en plus une partie d'un autre organe sexuel (féminin ou masculin); par exemple, si une personne (homme ou femme) possède testicules et ovaires. Enfin, l'hermaphrodisme est dit incertain ou ambigu quand une personne possède incomplètement les deux organes génitaux¹⁰¹.

Bar Hebraeus considère l'hermaphrodisme incertain comme une impuissance congénitale, puisque la personne hermaphrodite est incapable d'accomplir ses obligations conjugales. Cet hermaphrodisme incertain doit être clairement considéré comme un empêchement de mariage et une cause de divorce, puisque le handicap ou la déformation physique existe depuis l'enfance et donc bien avant le mariage. Bar Hebraeus n'affirme jamais de façon directe que l'un des genres de l'hermaphrodisme est un empêchement du mariage¹⁰², mais cela est impliqué par ses déclarations sur les conditions requises des fiancés et la licéité des fiançailles¹⁰³. Il mentionne seulement de façon générique le défaut corporel (moumo fagronoyo *مؤموم فغرونويو*) comme un empêchement au mariage.

¹⁰¹ V.M. PALMIERI, *Ginecologia forense*, Città di Castello (Bari), L. Macrì, 1945, p. 122. Voir aussi V.M. PALMIERI, *Medicina legale canonistica*, Città di Castello (Bari), L. Macrì, 1946, p. 143.

¹⁰² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 76.

¹⁰³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 72.

Quant à la mutilation, elle se rattache également à l'impuissance de l'homme. Bar Hebraeus la classifie en deux genres : le premier est la castration ou ablation des testicules; le deuxième est l'excision radicale du membre viril¹⁰⁴. La castration entraîne la destruction d'un organe nécessaire à la procréation. L'élément central est la production nécessaire du sperme humain dans le but de la procréation. Si la castration est pratiquée volontairement, elle interdira la production du sperme qui est la matière première pour accomplir un des buts essentiels du mariage. Puisque la castration volontaire exclut un but essentiel du mariage, celui-ci sera jugé nul. À ce sujet, Bar Hebraeus distingue le cas de la femme qui est au courant du handicap de son mari et celui de la femme qui l'ignore. Selon lui, les deux femmes ont le droit de demander le divorce, en suivant les procédures judiciaires différentes pour ce qui a trait au don nuptial et à la dot¹⁰⁵.

On distingue aujourd'hui la stérilité naturelle chez la femme et l'infécondité chez l'homme. Bar Hebraeus ne traite pas le cas de la stérilité. Le point de vue moderne est que la stérilité en elle-même ne rend pas le mariage illicite ni ne l'empêche. Dans ce cas, l'exclusion de la procréation est involontaire, et elle ne peut pas être considérée une cause de divorce ou un cas d'annulation du mariage.

Quand à l'excision radicale du membre viril, Bar Hebraeus l'assimile à l'impuissance absolue. En effet, ce handicap rend l'union conjugale impossible ou incomplète de la part de l'homme. Le mariage restera toujours non consommé, et laissera les deux contractants dans la position de deux personnes dans deux corps différents, au lieu d'être unies dans un seul corps. Cette cause est donc contraire à l'unité et aux fins essentielles et secondaires du mariage.

¹⁰⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 52.

¹⁰⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 92; Supra, p. 53.

B- Les maladies de la femme

Bar Hebraeus mentionne deux maladies qui peuvent toucher la femme : le vaginisme et l'occlusion. Le vaginisme affecte les règles menstruelles féminines¹⁰⁶. Le terme technique syriaque *mlahmoutho* ܡܠܚܡܘܬܐ est utilisé pour indiquer un défaut vaginal, et en particulier un défaut affectant la menstruation. L'absence de règles est un signe d'impuissance féminine anormale, causée par une maladie qui a infecté les ovaires producteurs des ovules féconds porteurs de la vie¹⁰⁷. De point de vue biologique, Bar Hebraeus considère ce défaut vaginal comme très dangereux à la fois pour l'homme et pour la femme. Ce vaginisme interdit en effet l'acte conjugal entre eux et, du point de vue psychologique, cause des perturbations psychiques chez la femme. Pour ces raisons, Bar Hebraeus admet le divorce comme une solution remède, à la demande du mari :

Si les règles menstruelles féminines sont arrêtées, le mari attendra un an pour la guérison de sa femme. Après un an, si la femme n'est pas guérie, le mari a le droit de demander le divorce¹⁰⁸.

Quant au vaginisme proprement dit, c'est une contraction douloureuse et spasmodique des muscles constrictors du vagin. Ce défaut peut être d'origine psychique ou organique. Il empêche les deux époux d'accomplir leur union charnelle¹⁰⁹.

¹⁰⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; Supra, p. 53.

¹⁰⁷ M.F. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Vol. V, *De matrimonio*, 6^e éd., Turin, Marietti, 1950, p. 362.

¹⁰⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93.

¹⁰⁹ A. YASIN, *Mashakel al-jens wa-al-zawaj* [= *Problèmes sexuels et matrimoniaux*], Damas, Dar al Ba'ath, [s.d.], p. 170.

L'occlusion se définit comme un corps étranger qui se trouve à l'entrée du vagin¹¹⁰. Elle est traitée comme un motif de séparation et de divorce, puisqu'elle entraîne l'impuissance féminine. L'effet négatif de l'occlusion se manifeste par la difficulté du mari de s'unir à sa femme. Bar Hebraeus considère l'occlusion et la discontinuation des règles chez la femme comme des défauts qui autorisent le divorce à la demande du mari, à condition qu'ils soient inguérissables¹¹¹.

Outre le vaginisme et l'occlusion, Bar Hebraeus mentionne trois autres maladies comme constituant des motifs de divorce. Sa législation concernant ces trois maladies est empruntée aux juristes musulmans, en particulier à ceux des écoles juridiques shafi'ite et malikite de son temps. Bar Hebraeus n'applique toutefois jamais à la lettre le droit du divorce tel qu'il existe dans ses sources musulmanes. Il se contente de mentionner :

... que certains permettent le divorce à cause de maladies inguérissables. Ainsi, si un des deux époux souffre de mauvaise haleine (saryouth foumo ܫܪܝܘܬ ܦܘܡܐ), d'une odeur fétide des aisselles (shhawotho ܫܗܘܘܬܐ) ou d'une purge incurable (adyotoutho ܐܕܝܘܬܘܬܐ)¹¹².

Bar Hebraeus est le seul parmi les canonistes chrétiens à traiter de ce genre de maladies; mais il ne les introduit pas dans son texte canonique. La mauvaise haleine, l'odeur fétide des aisselles et la purge incurable sont notées comme motifs de divorce exclusivement dans son Nomocanon; son seul but semble être d'indiquer que le droit musulman les considère comme telles.

¹¹⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93.

¹¹¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 53.

¹¹² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 53.

4.4.3. La sacramentalité du second mariage

Selon la conception orthodoxe, le mariage est une institution naturelle et divine. Le Christ a élevé cette institution à la dignité d'un sacrement sans rien ajouter au contrat originel. Le sacrement, selon la définition ecclésiastique, est une action visible qui manifeste la grâce invisible, célébrée par le prêtre compétent¹¹³. Pour que cette action visible soit considérée comme un sacrement, les canons ecclésiastiques exigent trois éléments essentiels :

- 1- La matière du sacrement de mariage est définie comme un contrat entre l'homme et la femme.
- 2- La forme du sacrement du mariage est définie comme la bénédiction sacerdotale par un prêtre compétent.
- 3- Le ministre du sacrement du mariage est exclusivement le prêtre, selon l'enseignement de l'Église syriaque orthodoxe et des autres Église d'Orient.

Le sacrement du mariage introduit les baptisés dans le mystère de la rédemption d'une façon spécifique. Par leur amour réciproque, les époux se rendent capables de reproduire l'union du Christ avec son Église. Ils collaborent à la Rédemption en s'aimant dans le Seigneur qui, par son amour unique pour l'Église, leur a montré l'amour chrétien rempli de foi, d'espérance et de charité. Le sacrement du mariage se réalise par l'union des corps des époux en un seul, de même que le Christ s'est uni à l'Église, son épouse bien-aimée.

¹¹³ H. JIRJIS, *Asrar al-Kanisah as-sab'ah* [= *Les sept sacrements de l'Église*], Le Caire, Maktabat al-Mahabba, 1977, p. 6.

En lui-même, le sacrement du mariage est donc une institution humaine et naturelle, mais sa nature devient tout à fait différente quand elle est remplie de la force surnaturelle de l'amour du Christ. La réalité naturelle de la communauté conjugale devient un sacrement, c'est-à-dire un signe efficace de la grâce divine. Celle-ci se manifeste dans l'union des deux époux, dans leur amour mutuel signe de l'amour surnaturel du Christ.

Le développement historique de la pratique chrétienne du mariage impose une conclusion importante de point de vue dogmatique :

Le sacrement du mariage n'est pas un complément, ni un correctif, ni même une sublimation du contrat de mariage et de la vie conjugale. C'est le contrat matrimonial entre les baptisés qui forme le sacrement¹¹⁴.

L'institution de ce sacrement remonte bien au fondateur de l'Église, qui l'a organisée en pleine conscience; mais il a laissé au temps et à l'Esprit Saint le soin de faire la pleine lumière doctrinale sur une tradition qui devait être d'abord vécue¹¹⁵.

Quant à la sacramentalité du second mariage, Bar Hebraeus n'en a pas directement traité, mais il y fait allusion en parlant des éléments essentiels requis pour chaque sacrement. Il utilise pour cela les anciens canons des synodes topiques et des Pères de l'Église. Dans la conception de l'Église orthodoxe le second mariage ne jouit pas de la même considération que le premier mariage¹¹⁶. Historiquement, durant les premiers siècles de la chrétienté,

¹¹⁴ G. JADOUL, « Le mariage comme sacrement », dans P. DE LOCHT (ed.), *Mariage et sacrement de mariage*, Paris, Le Centurion, 1970, p. 187.

¹¹⁵ *Introduction à l'étude de la théologie du mariage*, Paris, P. Lethiellieux, 1960, p. 79.

¹¹⁶ P. L'HUILIER, « L'indissolubilité du mariage dans le droit et la pratique orthodoxes », dans *Studia Canonica* 21, 1987, p. 259.

les seconds mariages n'étaient jamais accompagnés d'une bénédiction religieuse; or selon l'enseignement ecclésiastique orthodoxe la bénédiction sacerdotale était une condition nécessaire pour la validité du mariage chrétien. Cette conception a finalement été entérinée par la législation nomocanonique; de là vient la création d'un rite ecclésiastique spécifique pour les secondes nocces. À ce propos, Bar Hebraeus commente :

Pour la célébration des secondes nocces, le rite s'accomplira par la récitation des prières rituelles sans la pratique de la bénédiction des anneaux et des couronnes; tandis que nous considérons que le troisième mariage est illégal. Mais à cause des situations d'urgence nous recommandons aux contractants une période de jeûne, de pénitence et d'aumônes, pour qu'ensuite ils méritent la prière. Ils seront alors admis à la célébration du mariage¹¹⁷.

Le canon 7 du Synode de Néocésarée interdit au prêtre de se présenter au banquet nuptial du second mariage pour ne pas lui conférer la licéité. Bar Hebraeus utilise le canon 3 de ce synode, qui traite de la période pénitentielle fixée pour les contractants du second mariage : «Ceux qui ont contracté mariage plusieurs fois, la loi leur interdit de participer à la Sainte Communion pour une période d'un an¹¹⁸.»

Il utilise en outre le canon 1 du Synode de Laodicée, qui traite de la participation publique à la Sainte Communion de ceux qui, volontairement et canoniquement, ont contracté un second mariage et ont bien observé la période pénitentielle requise par la loi¹¹⁹.

¹¹⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 73.

¹¹⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

¹¹⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

Bar Hebraeus s'appuie sur la législation antérieure pour fonder son idée de la sacramentalité du second mariage. Il cite ainsi le canon 50 de Saint Basile : il n'y a pas de loi autorisant les troisièmes nocces; un troisième mariage ne saurait donc être contracté légitimement. Il mentionne encore le commentaire de Saint Grégoire le Théologien :

Nous considérons que le premier mariage est licite, le second mariage est un pardon et une pénitence, tandis que le troisième mariage est illicite. Et ce troisième mariage et les suivants, nous les considérons comme une conduite de pourceaux¹²⁰.

Pierre L'Huilier commente :

Le problème est relativement simple quand la demande provient d'une personne qui a été reconnue innocente dans la rupture du mariage précédent, spécialement si le cas entre dans le cadre des causes prévues de divorce¹²¹.

Selon Bar Hebraeus, le second mariage ne comporte donc pas la bénédiction des anneaux et des couronnes. Cela veut dire que ce mariage est défectueux dans sa forme canonique et ecclésiastique, par rapport à des éléments essentiels du sacrement¹²²; à cela s'ajoute la période de pénitence précédente imposée aux contractants. Les canonistes appliquent diversement les canons traitant de la période pénitentielle avant la cérémonie du mariage; par exemple une période d'un an de pénitence sera imposée à ceux qui contractent

¹²⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 74.

¹²¹ P. L'HUILIER, «L'indissolubilité du mariage », p. 259.

¹²² Selon l'opinion commune des auteurs, le second mariage est valide mais non sacramentel.

un second mariage, et une période de pénitence de trois à cinq ans au-delà du second mariage¹²³.

¹²³ H.I. KASSAB, *Majmu'at ash-shar' al-kanasi*, p. 147. Durant la période de pénitence les fidèles ne peuvent pas accéder aux sacrements, notamment à la Sainte Communion.

CONCLUSION

Après avoir étudié la jurisprudence et l'enseignement de Bar Hebraeus sur la séparation et le divorce, on peut affirmer que le mariage chrétien est pleinement un sacrement. Il est aussi un contrat humain entre un homme et une femme baptisés, dont les buts essentiels sont la procréation et l'éducation des enfants, et la constitution d'une communauté pour toute la vie. Le sacrement a en outre des buts secondaires : il est une aide remédiant à la concupiscence, ainsi qu'une aide mutuelle et réciproque entre les deux époux. Le mariage chrétien est caractérisé par deux propriétés essentielles, l'unité et l'indissolubilité. Ainsi l'institution matrimoniale a toute sa place parmi les sept sacrements de l'Église.

Dans sa législation basée sur l'enseignement patristique et la tradition ecclésiastique des premiers siècles, Bar Hebraeus traite du divorce en référence à la période primitive de la chrétienté. Il permet le divorce en lui donnant deux définitions spécifiques : un divorce pénal, appliqué pour le motif d'adultère, et un divorce remède, octroyé comme solution définitive des contradictions matrimoniales ou d'autres situations, qui constituent ainsi des causes de divorce.

Pour les divers problèmes mentionnés, Bar Hebraeus détaille l'activité pastorale des prêtres de paroisse : celle-ci vise à rendre possible la réconciliation entre les époux durant la période de séparation partielle, ou d'abandon du lit conjugal ou du foyer. Cette activité pastorale doit être considérable durant la période d'attente des personnes séparées pour cause de maladie en attente de guérison; il s'agit d'enseigner à la partie saine ses

obligations et ses droits matrimoniaux envers son partenaire de vie touché par la maladie.

Après la dissolution du lien matrimonial, la partie innocente est libre de demander à l'autorité locale compétente la permission de contracter un nouveau mariage légal et canonique. La partie coupable doit demander cette permission à l'autorité supérieure, à savoir exclusivement à l'office du Patriarche, après une certaine période d'auto-reconstruction fixée par le tribunal ecclésiastique. L'office du Patriarche est la seule autorité capable d'accorder la dispense pour le remariage des divorcés coupables d'adultère.¹²⁴

La dissolution du mariage est considérée comme un problème familial et social. Si le divorce est permis pour n'importe quel motif, et si chaque contractant peut facilement répudier son partenaire, les relations dans les familles et dans la société seront en situation de désordre total. Il en résultera la souffrance, causée par la dissolution illicite du mariage.

Nul ne peut affirmer que le divorce est toujours une bonne solution. Il est parfois une solution acceptable, dans la limite des motifs prévus et pour la protection de la partie innocente. Quant à la partie coupable, l'Église lui donnera une autre possibilité de se bien gouverner après un premier mariage qui a été un insuccès.

¹²⁴ *Qānūn al-ahwāl ash-shakhsiyyah li-Kanīsat al-Suryān al-Urthudhuks*, art. 57 et 59. Si la partie coupable se remarie sans avoir obtenu la dispense patriarcale, ce mariage est gravement illicite, mais pourra être valide si les autres conditions sont remplies.

CHAPITRE V

LES IMPLICATIONS ŒCUMÉNIQUES DE L'ENSEIGNEMENT
DE BAR HEBRAEUS

INTRODUCTION

Le concept d'économie

En général, le terme «économie» signifie l'administration des biens dans le contexte de la famille, de la ville ou de l'état. Mais, dans la conception ecclésiastique et juridique, le terme «οικονομία» (oikonomia) désigne une tradition très importante de la jurisprudence ecclésiastique, qui vise la résolution des problèmes contingents qui apparaissent devant le canoniste. On peut définir l'oikonomia, ou économie, comme une application de la loi de manière diversifiée, pour résoudre canoniquement et légitimement les problèmes concrets des membres de la société ecclésiale.

L'Église orthodoxe applique l'économie dans des cas limités, et dans des formes et des circonstances indiquées par le droit canonique. La littérature ecclésiale orientale contient à ce sujet plusieurs explications; un grand nombre de canonistes et de chercheurs ont mis en lumière ses principes et ses origines orientales. De même, plusieurs chercheurs occidentaux contribuent, par leur ouverture œcuménique envers l'Orient chrétien, à la connaissance et à la publication de cette jurisprudence typique de la mentalité du Levant¹. Il n'a

¹ L.M. ÖRSY, *Theology and Canon Law: New Horizons for Legislation and Interpretation*, Collegeville, MN, M. Glazier, 1992, p. 73.

toutefois pas manqué dans l'histoire d'erreurs ou de conceptions insuffisantes de l'économie.

On peut se demander si l'économie ne s'est pas appliquée dans les premiers siècles de la chrétienté. En effet, le mariage était en général célébré en secret, surtout durant les temps des persécutions, ce qui empêchait l'évêque ou le prêtre de se présenter publiquement à la célébration, même si parfois ils étaient présents de fait pour donner la bénédiction sacerdotale au contrat matrimonial. L'économie était clairement pratiquée alors dans le sacrement du baptême, notamment en cas d'urgence quand le prêtre manquait². Dans son livre *Houdoyo*, Bar Hebraeus mentionne plusieurs cas où l'économie est en œuvre pour le baptême : en cas d'urgence le diacre, la mère de l'enfant ou la diaconesse peuvent administrer le saint baptême; quand le prêtre pourra être présent, il devra compléter le rite par le Saint Chrême³.

Quant à la célébration du mariage, l'article 144 de la Constitution de 1981 de l'Église syriaque⁴ a prohibé la célébration du mariage durant les temps de jeûne, et durant la première et la dernière semaine du Saint Carême. En cas d'urgence, et durant le temps des jeûnes de la Sainte Vierge et des Apôtres, la dispense de la bénédiction du mariage peut être accordée par l'évêque.

En Orient la tradition orale empêche de même la célébration du mariage les samedis, dans le but de se garder pur pour le lendemain, jour du Seigneur. Cette tradition a été observée par l'Église jusqu'à tout récemment. Mais, de plus

² N.D. PATRINACOS, *A Dictionary of Greek Orthodoxy*, Pleasantville, NY, Hellenic Heritage Publications, 1987, p. 131.

³ BAR IBROYO, *Houdoyo* [= *La direction*], Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1986, p. 14.

⁴ *Dustur al-Kanisat as-surianiya al-antachiya al-urthudhoksiya* [= *Constitution de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche*], Damas, Alef Ba'al-Adeeb, 2000.

en plus, elle tombe en désuétude et les dispenses pour célébrer le samedi se multiplient.

L'application la plus importante de l'économie se vérifie dans les cas de divorce. La responsabilité pastorale, la miséricorde et la charité y sont les fondements séculaires de la position ecclésiastique. La pratique de l'économie vient donc s'appliquer à la dissolution du lien matrimonial par décision des tribunaux. Pierre L'Huilier commente :

On ne doit pas a priori exclure complètement un tel recours; [l'économie], en effet, ne saurait avoir que des applications numériquement limitées, justifiées par des cas exceptionnels; autrement, c'est la porte ouverte à tous les abus. À cet égard il convient de se référer à la doctrine unanime des grands canonistes orthodoxes du passé, lesquels voyaient justement la différence essentielle entre la législation mosaïque et celle de l'antiquité païenne d'une part, et celle de l'Église d'autre part, dans le fait que les premières étaient susceptibles d'interprétations souples et larges, alors que celle de l'Église n'autorisait le divorce que pour des causes nettement déterminées⁵.

L'application de l'économie en matière de divorce a donc été strictement réglementée. Seuls sont admis des motifs valides comme cause de divorce, sans oublier toutefois la pastorale matrimoniale attentive aux réalités sociologiques. Dans l'Église syriaque, l'adultère fut considéré comme l'unique motif de divorce (Mt 19, 9) dans les premiers huit siècles de la chrétienté. À partir du huitième siècle, cela évolue. Le Patriarche Youhanna III admet de nouvelles

⁵ P. L'HUILIER, « Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe », dans *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat russe en Europe occidentale*, 65, 1969, p. 33.

causes de divorce, comme l'occlusion et le vaginisme chez la femme, et plus tard Yahya Ibn Jarir mentionne un autre motif, la contradiction permanente entre l'homme et la femme.

À son tour, Bar Hebraeus dans son Nomocanon traite de plusieurs motifs de divorce, classés en deux catégories : l'adultère et l'apostasie, comme motifs de divorce absolu (divorce pénal) ou dissolution de lien matrimonial; et les maladies, l'esclavage ... comme motifs de divorce partiel (divorce remède).

En général, dans l'Église orthodoxe le divorce est considéré comme un mal inévitable, et même comme un péché; mais après le péché, la pénitence reste toujours possible. Aussi, après le divorce une nouvelle initiation et une nouvelle vie commune deviennent possibles.

Le Code de droit canonique de 1983 prévoit divers remèdes juridiques à un mariage entaché de nullité. La convalidation simple consiste dans le renouvellement du consentement matrimonial par l'une et l'autre des parties, une fois que la cause de nullité a cessé; elle n'est pas rétroactive, mais le droit prévoit les cas où il n'est pas nécessaire d'observer à nouveau la forme canonique⁶. Quant à la convalidation ou sanation radicale, elle est un acte de l'autorité compétente par lequel l'Église reconnaît a posteriori, avec effet rétroactif, le mariage célébré non validement, sans que le consentement soit renouvelé⁷.

Dans la tradition latine, ces remèdes sont en principe de nature purement juridique; la tradition orientale, du moins du côté orthodoxe, s'efforce de porter davantage d'attention à la situation complexe des personnes en cause. Ceci dit,

⁶ *CIC*, can. 1156-1160; *CCEO*, can. 843-847.

⁷ *CIC*, can. 1161-1165; *CCEO*, can. 848-852.

n'y a-t-il pas dans la pratique de la convalidation, telle que la propose l'Église catholique romaine, une pierre d'attente pour une future application de l'économie dans cette Église?

L'économie s'applique dans le droit ecclésiastique administratif, et ne peut se classer dans un enseignement dogmatique. Dans l'Église syriaque orthodoxe, l'autorité de dispenser s'exerce de la façon suivante : le Saint Synode est le corps législatif de l'Église, et sous son autorité le patriarche et les évêques sont le corps exécutif de l'Église. L'article 149 de la Constitution de l'Église et l'article 59 du Statut personnel de l'Église syriaque appliquent ce principe au second mariage. L'article 3 de la Constitution de l'Église mentionne que le Saint Synode, présidé par le Patriarche d'Antioche, est l'autorité supérieure doctrinale, spirituelle, législative et administrative de l'Église; mais, en l'occurrence, seul le pouvoir administratif entre en jeu.

En somme, l'économie n'est pas une loi enseignée dans l'Église, mais plutôt une pratique momentanée appliquée pour résoudre les problèmes contingents. Elle n'est pas une pratique nouvelle au sein de l'Église : elle provient de la tradition ancienne, quand l'Église orientale a cherché à appliquer à ses fidèles les enseignements bibliques et liturgiques et les principes administratifs.

5.1 LE MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE DANS L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE AUJOURD'HUI

Après des longs siècles d'isolation, l'esprit de l'œcuménisme commence à apparaître dans la seconde moitié du vingtième siècle. Il a permis aux Églises sœurs de se rencontrer de nouveau. Mais le Maphrien Bar Hebraeus avait préparé, et parfois dépassé, tous les mouvements modernes de dialogue par ses liens de fraternité et son ouverture d'esprit envers les chrétiens des autres confessions. Dans son ouvrage *Yawno* (la Colombe), il écrit :

Après une bonne période d'étude et de contemplation à ce sujet, il m'est apparu que la rivalité entre les chrétiens ne s'appuie sur aucune vérité. Il s'agit plutôt seulement de terminologie, car tous croient que Notre Seigneur le Messie est tout à fait Dieu et tout à fait Homme, sans mélange, sans confusion et sans altération. Mais quant à la façon de l'union du Verbe, celui-ci la nomme *ousia*, celui-là la nomme *persona*, et l'autre la nomme *pharsoufo*. Donc, malgré le désaccord apparent des chrétiens entre eux, ils sont en total accord, et pour cela j'ai déraciné la haine de mon cœur et j'ai ignoré toute discussion doctrinale avec eux; j'ai choisi ce qui est nécessaire de ces sciences là (la Sainte Bible et la théologie), et je me suis mis à les étudier profondément⁸.

Le patriarcat syriaque orthodoxe participe au Conseil œcuménique des Églises depuis 1955. Ce Conseil a été fondé le 23 août 1948 à Amsterdam, et regroupe la plupart des Églises à l'exception de l'Église catholique⁹. L'Église syriaque

⁸ G. ABU AL-FARAJ IBN AL-'IBRI [BAR HEBRAEUS], *Yawno* [= *La Colombe*], trad. arabe de Zakka 'IWAS, Bagdad, Majma' al-Lughat as Surianiyah, 1974, p. 60.

⁹ C. SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Liège, Brepols, 1988, p. 221.

participe au dialogue théologique avec plusieurs autres Églises, surtout avec celles qui font partie de l'Orient orthodoxe (Églises chalcédoniennes et non chalcédoniennes). En outre, l'Église syriaque est membre fondateur du Conseil des Églises du Moyen-Orient.

Les premiers échanges non officiels ont commencé en 1964. Le dialogue théologique a montré alors que la séparation des Églises orientales était causée par un malentendu terminologique dans l'utilisation du mot *physis*, qui pouvait être compris comme «nature» ou comme «personne». Pour les deux portions de l'Église orientale orthodoxe, le Christ est parfaitement Dieu et Homme en une seule Personne, sans confusion, sans altération, sans séparation et sans division.

Le dialogue entre l'Église syriaque orthodoxe et l'Église catholique romaine a pris son essor sous l'impulsion du groupe *Pro Oriente*, un mouvement œcuménique fondé à Vienne par le Cardinal König en 1964. Les discussions de Pro Oriente visaient particulièrement la doctrine christologique; le texte connu présentement comme les «formulations christologiques de Vienne» a permis ultérieurement les accords bilatéraux entre les chefs des deux Églises. Le premier accord a été signé entre leurs Saintetés le Patriarche Mor Ignatius Ya'qoub III et le Pape Paul VI, au Vatican le 27 octobre 1971. Le dialogue a été poursuivi par leurs Saintetés Mor Ignatius Zakka I et le Pape Jean-Paul II, et a été couronné par une déclaration commune le 23 Juin 1984. En novembre 1993, la commission théologique commune de l'Église catholique romaine et de l'Église syriaque orthodoxe malankara a conclu son premier accord sur le mariage inter-Église, présentement connu comme l'accord de Malankara. Cet accord a été approuvé par leurs Saintetés Jean-Paul II et le Patriarche Ignatius Zakka I le 25 janvier 1994.

5.1.1 Le Concile Vatican II

La période que l'Église catholique a vécue entre le Concile du Vatican I et la publication du *Codex iuris canonici* en 1917 est apparue rigide et autoritaire envers les Églises non catholiques, qu'elles soient apostoliques ou non. Les déclarations de cette époque parlent de «retour à Rome», «Églises acatholiques», «Églises schismatiques» et «Églises hérétiques». Une mentalité nouvelle est apparue avec le Concile du Vatican II. Pour la première fois depuis la séparation de l'unique Église l'église de Dieu entre l'Est et l'Ouest, ce concile a mis en lumière la fraternité inter-ecclésiale. Le 25 janvier 1959 le Pape Jean XXIII, inspiré par l'Esprit Saint, annonçait la convocation d'un concile œcuménique. Le Pape Jean était un homme d'une grande spiritualité. Durant son apostolat en terre orthodoxe, Angelo Roncalli s'était enrichi de la spiritualité orientale et orthodoxe, et il a gagné l'amitié et la confiance de beaucoup de dignitaires en appliquant l'esprit de sa devise épiscopale «Oboedientia et Pax» jusqu'à la fin de ses jours. Cela lui a valu d'être appelé «le Bon Pape Jean».

Le Concile Vatican II convoqué par Jean XXIII a adopté un nouvel esprit œcuménique, et l'a démontré par l'invitation faite à toutes les Églises orthodoxes en la personne de leurs chefs respectifs, patriarches, archevêques ou métropolitains, comme observateurs¹⁰. De sa part, l'Église syriaque orthodoxe a été invitée en la personne de son patriarche Mor Ignatius Ya'qoub III, représenté par le moine Zakka Iwas, l'actuel patriarche, qui était alors un moine prêtre. Le Concile Vatican II a voulu l'ouverture du mouvement œcuménique envers toutes les Églises. Le mouvement regroupe :

¹⁰ Cf. *L'Église grecque melkite au Concile : discours et notes du Patriarche Maximos IV*, Beyrouth, Dar al-Kalima, 1967, p. 31.

... les entreprises et les initiatives provoquées et organisées en faveur de l'unité des chrétiens, selon les nécessités de l'Église et selon les circonstances ... Ensuite, le dialogue mené par des experts bien informés, où chacun explique à fond la doctrine de sa communauté et montre de façon claire ce qui la caractérise¹¹.

La constitution dogmatique *Lumen Gentium* mentionne au n° 15 la relation de l'Église catholique avec les Églises non catholiques : «Avec ceux qui, baptisés, s'honorent de nom de chrétiens [...]»¹².

L'article 5 du décret sur l'œcuménisme exprime également la relation fraternelle entre les Églises en général :

Le souci de parvenir à l'union concerne l'Église toute entière, fidèles autant que pasteurs, et touche chacun selon ses possibilités. Un souci de cette sorte manifeste, d'une certaine façon, la liaison fraternelle qui existe déjà entre les chrétiens et conduit à une unité pleine et parfaite, selon la bienveillance de Dieu¹³.

Toutefois, l'œcuménisme n'a pas commencé dans les années modernes. Il a pris naissance au temps du Christ, qui recommande «d'être un comme Lui et le Père sont Un». En cela, l'unité chrétienne a toujours été au centre du message biblique, qui trouve son achèvement dans l'enseignement magistral du Christ : «Allez donc apprendre ce que signifie : C'est la miséricorde que je veux, et non le sacrifice ... » (Mt 9, 13).

¹¹ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Décret sur l'œcuménisme *Unitatis redintegratio*, 21 nov. 1964, dans *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*), 57 (1965), pp. 90-112.

¹² CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur l'Église *Lumen Gentium*, 21 nov. 1964, dans *AAS*, 57 (1965), pp. 5-75.

¹³ *Unitatis redintegratio*, article 5.

Quand donc tu présentes ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère; puis reviens, et alors présente ton offrande (Mt 5, 23).

En conformité avec ces règles d'or que le Christ a enseignées aux siens, il est nécessaire que les héritiers des Saints Apôtres et des Saints Pères se laissent secouer et réveiller par la conscience christique qui unit les chrétiens ensemble. Il est bien nécessaire aussi d'admettre que, dans le passé, les chrétiens ont été marqués par la faiblesse humaine, et se sont éloignés de l'Humanité du Christ qui lui s'est incarné dans le sein de la Vierge pour leur apprendre à vivre son Humanité. En outre, les chrétiens ont contredit le principe de la réconciliation, qui est la preuve de l'amour hérité du Christ avant sa montée au Ciel.

En conformité avec ces principes, la jeune pousse de l'œcuménisme doit grandir en s'appuyant sur les positions historiques uniques de Vatican II, de même que sur les principes œcuméniques de Bar Hebraeus. En toute conscience chrétienne et humaine, ce dernier mérite d'être appelé en Orient le père de l'œcuménisme. À propos de Vatican II, ce fut une réelle révolution animée par l'Esprit Saint, qui a secoué la mentalité chrétienne du temps, et l'a ramenée sur le chemin de la charité et de l'amour chrétiens enseignés par les Saintes Écritures selon la Parole de Notre Seigneur Jésus-Christ.

5.1.2 La déclaration œcuménique entre leurs Saintetés le Pape Paul VI et le Patriarche Ya'qoub III (1971).

Le premier accord entre l'Église syriaque orthodoxe et l'Église catholique a été signé entre le Patriarche Mor Ignatius Ya'qoub III et le Pape

Paul VI au Vatican le 27 octobre 1971. Cette rencontre historique a clairement affirmé qu'il n'y a pas de différence dans la foi chrétienne apostolique :

La célébration des Saints Sacrements du Seigneur, la profession commune de la foi en Notre Seigneur Jésus-Christ, la Parole de Dieu fait Homme pour le salut des hommes, la Tradition apostolique qui fait partie de l'héritage commun des deux Églises, les grands Pères et Docteurs, incluant Saint Cyrille d'Alexandrie, qui sont leurs Maîtres communs dans la foi : tous témoignent de l'action de l'Esprit Saint qui a continué à œuvrer dans leurs Églises, même quand il était question de faiblesse humaine et de défauts¹⁴.

5.1.3 La déclaration œcuménique entre leurs Saintetés le Pape Jean-Paul II et le Patriarche Ignatius Zakka (1984)

La délégation de l'Église syriaque, arrivée à Rome le lundi 18 juin 1984, fut reçue chaleureusement par les hauts dignitaires de la Curie du Vatican. Les deux parties ont travaillé ensemble pour finaliser l'avant-projet de déclaration, et pour mettre sur pied quelques points du sommet. Le jeudi 21 juin les premières sessions du sommet eurent lieu dans la bibliothèque privée du Pape Jean-Paul II. Le samedi 23 juin 1984 se tint la deuxième et dernière session du sommet. Le communiqué final a été signé par les deux Saints Pères.

La déclaration œcuménique peut se diviser en trois parties : l'introduction, les aspects théologiques, et les aspects canoniques. Ces derniers retiendront ici l'attention :

¹⁴ *Déclaration commune du Pape Paul VI et du Patriarche Ignatius Jacob III* (27 octobre 1971). Textes français et anglais sur le site Internet du Vatican : http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/sub-index/index_ancien-oriental-ch_fr.htm (16.3.2005); texte anglais et commentaire : <http://sor.cua.edu/Ecumenism/RC.html> (id.).

1. La vie sacramentelle trouve dans la Sainte Eucharistie sa plus haute expression et son sommet; par ce chemin, l'Église se réalise le plus profondément et révèle sa nature. À travers la Sainte Eucharistie, l'événement pascal du Christ est présent partout dans l'Église. À travers le saint Baptême et le Saint Chrême, les membres du Christ sont certainement oints par l'Esprit-Saint et sont incorporés en Christ. À travers la Sainte Eucharistie, l'Église devient ce qu'elle est destinée à être à travers le Baptême et la Confirmation. Par la communion au corps et au sang du Christ, les croyants grandissent dans cette divinisation mystérieuse, et l'Esprit-Saint les fait habiter dans le Fils comme les enfants du Père.
2. Les autres Sacrements que l'Église catholique et l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche tiennent en une seule et même succession du ministère apostolique, tels que les Saints Ordres de l'Ordination, le Mariage, la Réconciliation et l'Onction des Malades, viennent tous à la suite de la Sainte Eucharistie, centre de la vie sacramentelle et expression majeure de la communion ecclésiale. Cette communion des chrétiens entre eux et des Églises locales unies à l'entour de leurs évêques légitimes, est réalisée dans la communauté regroupée qui confesse la même foi, qui annonce dans l'espérance d'un monde à venir et l'attente le retour du Sauveur, et elle est ointe par l'Esprit-Saint qui habite en elle avec une charité qui n'a jamais manqué.
3. Puisqu'elle est l'expression majeure de l'unité chrétienne entre les croyants, les évêques et les prêtres, la Sainte Eucharistie ne pourra pas encore être concélébrée entre nous. Une telle célébration suppose une identification complète de la foi, qui n'existe pas encore entre nous. Certaines questions, en effet, ont toujours besoin d'être résolues pour répondre à la volonté du Seigneur envers Son Église, comme aussi les

implications doctrinales et les questions canoniques des traditions propres de nos communautés, qui ont été longuement séparées.

4. Notre identification de la foi, bien qu'elle ne soit pas encore complète, nous donne le droit d'envisager une collaboration entre nos Églises dans le domaine de la pastorale, dans des situations qui actuellement sont fréquentes à cause de la dispersion de nos croyants partout dans le monde et des conditions précaires de ce temps difficile. En effet, pour ces raisons ou d'autres, il n'est pas rare, pour nos croyants, de n'avoir pas accès à un prêtre de leur propre Église, anxieux de rejoindre leurs besoins et soucieux de leur bénéfice spirituel; nous les autorisons dans de tels cas à demander les sacrements de pénitence, de l'eucharistie, et l'extrême-onction des malades d'un prêtre légitime de l'une ou l'autre de nos Églises Sœurs quand ils en ont besoin. Il sera logique de collaborer dans le domaine de la pastorale, dans la formation des prêtres et l'éducation théologique. Ce faisant nous n'oublions pas que nous devons toujours faire tout ce qui est en notre pouvoir pour achever la communion visible complète entre l'Église catholique et l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche. Et sans cesse, nous devons implorer Notre Seigneur de nous accorder cette unité qui seule nous permette de donner au monde un témoignage à l'Évangile.

Réflexions sur la déclaration

La déclaration citée ci-dessus détaille trois sujets importants : les questions christologiques, canoniques et pastorales. De point de vue théologique et plus spécialement christologique, la déclaration réaffirme ce qui avait été discuté avec succès en 1971 entre le Pape Paul VI et le Patriarche Ignatius Ya'qoub III, à savoir que le Seigneur Christ est parfaitement Homme et parfaitement Dieu. De sa part, l'Église syriaque orthodoxe nie fortement le

dogme du monophysisme : celui-ci a été inventé par un de ses moines, le prêtre Eutychès, en l'an 421, et reconnaît une seule nature du Verbe Incarné (*ousia*). Le moine Eutychès a ainsi lancé la vraie doctrine monophysite, qui nie la consubstantialité de la chair du Christ incarné avec celle de l'homme, en confrontant le dogme de Nestorius, Patriarche d'Alexandrie et hérésiarque célèbre, qui prêchait les deux natures dans le Christ Incarné. En 448, le Concile de Constantinople présidé par le Patriarche Phlébianos, en présence de l'Église syriaque d'Antioche et en accord avec elle, a anathématisé le moine Eutychès et sa doctrine¹⁵.

Les deux Églises catholique romaine et syriaque orthodoxe d'Antioche ont ainsi affirmé leur foi nicéenne, source de leur christologie, soutenue par la déclaration indiquée. Les deux Églises ont aussi affirmé la même ecclésiologie en une unique Église, sainte, catholique et apostolique. La déclaration affirme que les contradictions théologiques qui sont survenues à travers l'histoire ne sont que des différences linguistiques et culturelles. Pour cela, la chrétienté doit être unie en un seul dogme substantiel, où les différences dépendent seulement de la géographie et des traditions nées de leurs cultures.

De côté canonique et pastoral, les deux Églises catholique romaine et syriaque orthodoxe d'Antioche ont confirmé l'authenticité apostolique des pratiques des Saints Sacrements instituées par l'une ou l'autre. Les deux Églises ont affirmé que la Sainte Eucharistie, noyau de la foi chrétienne apostolique, est le point d'appui de toute union chrétienne, et ont vu en ce sacrement le dénominateur commun qui les rapproche et les identifie à la tradition apostolique, même si, malheureusement, il n'y a pas encore la possibilité de concélébration entre les deux Églises. Le Pape Jean-Paul II et le Patriarche

¹⁵ S. I. TOUMA, *Tarikh al-Kanisat as-surianiya al-Antakiya* [= *Histoire de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche*], vol. II, Beyrouth, [s.n.], 1953, p. 100.

Ignatius Zakka I et leurs équipes, par la grâce de l'Esprit Saint, ont rendu possible aux croyants de leurs deux Églises d'assister à la sainte Eucharistie de l'autre Église, au cas où aucun prêtre n'est disponible pour une communauté ou l'autre.

Le Code de droit canonique de 1983 est considéré comme l'application canonique du Concile Vatican II. Il cite dans son canon 844, §§ 2, 3 et 4, la possibilité par les fidèles chrétiens de demander les sacrements à des ministres non catholiques, qui appartiennent à des Églises qui peuvent les administrer valablement, en cas de véritable nécessité et à condition que la demande évite tout danger d'erreur ou d'indifférentisme religieux¹⁶. Les fidèles chrétiens qui demandent de recevoir les Saints Sacrements d'un ministre non catholique doivent donc être physiquement ou moralement dans l'impossibilité d'avoir recours à un ministre catholique. Les croyants des Églises orientales qui ne sont pas en pleine communion avec l'Église catholique peuvent demander à un ministre catholique les sacrements désirés, et leur demande doit être libre et spontanée. En cas de danger de mort, il est recommandé au ministre catholique d'agir avec beaucoup de prudence, mais sans devoir attendre l'autorisation de son évêque.

Le Code des canons des Églises orientales¹⁷, canon 671, §§ 2-4, se rencontre avec le CIC, can. 844 sur la possibilité de la participation aux sacrements entre les Églises catholique et non catholique.

¹⁶ *Codex iuris canonici, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus*, Cité du Vatican, Libreria editrice vaticana, 1983; trad. franç. dans : *Code de droit canonique bilingue et annoté*, Montréal, Wilson et Lafleur, 1999.

¹⁷ *Codex canonum Ecclesiarum orientalium, auctoritate Ioannis Pauli II Pp. promulgatus*, Cité de Vatican, Libreria editrice vaticana 1990; trad. arabe: *Qawanin al-Kanaais ash-Sharqyia*, Le Caire, Centre of St. Francis for the Eastern Christian Studies, 1995.

Il y a en outre l'accord entre l'Église catholique romaine et l'Église malankara syriaque orthodoxe sur le mariage mixte, approuvée le 25 janvier 1994 par le Pape Jean-Paul II et le Patriarche Ignatius Zakka I. Ce texte a une introduction sur l'institution et la sacramentalité du mariage, qui prend comme témoin les paroles de Saint Paul (Eph 5, 21-26) et touche particulièrement les points suivants :

Nos deux Églises acceptent l'unité et l'indissolubilité du lien sacramentel du mariage et considèrent la relation conjugale comme une expression de l'unité. Nos deux Églises désirent accueillir les mariages dans l'unité ecclésiale. Pourtant nous devons accepter la réalité pastorale que les mariages mixtes prennent place¹⁸.

5.1.4 La déclaration œcuménique entre le Patriarche Ignatius Zakka I de l'Église syriaque orthodoxe et le Patriarche Ignatius IV de l'Église orthodoxe d'Antioche (1994)

Les chefs des deux Églises orthodoxes d'Antioche se sont rencontrés plusieurs fois pour proposer l'unité de l'Église, but essentiel de leur rencontre, et le rapprochement entre les fidèles des deux Églises. À chaque rencontre, les délégués officiels affirment fortement l'unité des deux Églises orthodoxes du Saint Siège d'Antioche. Les deux prélats considèrent leur rencontre comme instituée par la Sainte Providence de Dieu pour être un, comme le Christ et son Père céleste sont Un.

¹⁸ *Agreement on Interchurch Marriage between the Catholic and the Malankara Syrian Orthodox Churches*, 25 janvier 1994. Texte anglais dans *Oriental Orthodox-Roman Catholic Interchurch Marriages and Other Pastoral Relationships*, Washington, DC, National Conference of Catholic Bishops and Standing Conference of Oriental Orthodox Churches, 1995, pp. 127-131.

Dans leurs rencontres, les deux patriarches ont déclaré leur orientation d'aller vers l'unité complète des deux Églises orthodoxes, par une déclaration œcuménique commune le 14 novembre 1994. Le Saint Synode de l'Église d'Antioche a voulu exprimer correctement les dernières rencontres par cette déclaration œcuménique, et confirmer publiquement les décisions devant ses propres croyants.

La déclaration contient 14 décisions touchant la pastorale, la théologie, l'ecclésiologie et la tradition¹⁹.

- Dans les deux premières décisions les prélats traitent du respect mutuel entre les deux Églises dans les domaines spirituel et patristique.
- Dans la troisième décision ils déclarent l'acceptation mutuelle des fidèles des deux Églises.
- La quatrième décision touche la convocation des délégués, appelés à se réunir plus souvent.
- La cinquième et sixième décision traitent de l'autorité ecclésiastique de chaque Église envers ses propres fidèles, et résout les questions liées aux nécessités pastorales, spécifiquement celle du mariage, du divorce et de l'adoption.
- La sixième décision touche à la concélébration rituelle des sacrements de baptême et de mariage et des services des funérailles.
- La septième décision touche la concélébration de la Sainte Eucharistie, qui n'est pas encore complète.
- La huitième décision parle de l'égalité entre l'évêque et le prêtre sur l'application des décisions de cette rencontre.

¹⁹ *Statement of the Orthodox Church of Antioch on the relations between the Eastern and Syrian Orthodox Church* (12 novembre 1991). <http://www.orthodoxunity.org/state13.html> (17.3.2005) et <http://sor.cua.edu/Ecumenism/19911112SOCRumOrthStmt.html> (id.).

- La neuvième décision traite de la paroisse et du prêtre (d'une des deux Églises) qui, en cas d'absence d'une paroisse et d'un prêtre de l'autre Église, pourra valablement servir les fidèles de l'Église sœur comme ses propres paroissiens dans le mystère de la Sainte Eucharistie. Mais à propos du mariage béni par un prêtre membre de l'Église autre que celle des deux mariés, il doit enregistrer le mariage dans un registre séparé des registres de son Église, et l'envoyer à l'administration pastorale de l'Église sœur.
- La dixième décision touche à la participation des deux communautés en une seule église paroissiale, qui appartient à l'une ou à l'autre des communautés.
- La onzième décision a trait à la présidence de l'évêque de l'une des deux Églises pour le service de l'Église sœur.
- La douzième décision concerne l'ordination aux Ordres Sacrés, conférée par la propre autorité de chaque Église.
- La treizième décision expose le sujet des parrains de baptême et des témoins du mariage, que les deux Églises acceptent mutuellement.
- La quatorzième décision touche à la coopération réciproque dans les contextes sociaux, culturels et éducatifs.
- Enfin, les chefs des deux Églises demandent l'aide de Dieu et sa grâce pour qu'ils puissent continuer assidûment leurs relations œcuméniques, entre eux et avec les représentants des autres Églises, pour arriver enfin à l'unité complète.

5.1.5. L'organisation *Pro Oriente* et l'Église syriaque orthodoxe

Le 4 novembre 1964, l'organisation *Pro Oriente* a vu le jour à Vienne à l'initiative du Cardinal König. L'intuition de cette fondation vient de la géopolitique et de la relation traditionnelle de Vienne avec le monde du Moyen

Orient. Au tout début, l'organisation *Pro Oriente* été formée comme une organisation diocésaine, et à partir de 1971 elle a lancé un dialogue non officiel entre l'Église catholique romaine et les Églises orthodoxes orientales. À travers le temps son but constitutif a été constamment confirmé²⁰. Son but capital est de promouvoir l'unité de l'Église de Dieu; ses buts secondaires visent le rapprochement familial entre tous les chrétiens de l'Est et l'Ouest, l'impulsion à donner au dialogue œcuménique et sa continuité entre les Églises. L'organisation veut maintenir la relation amicale entre chrétiens en établissant des nouveaux contacts entre eux, et en faisant tomber les obstacles qui empêchent l'unité.

Le décret sur l'œcuménisme du Concile Vatican II est le fondement et la raison d'être du mouvement œcuménique actuel qui, avec le temps, a rejoint les objectifs de l'organisation *Pro Oriente*. Entre 1971 et 1988 l'Église syriaque orthodoxe a partagé avec les Églises sœurs les consultations de *Pro Oriente* à travers le délégué officiel du Patriarcat d'Antioche. Ce partage, en cinq consultations de dialogue théologique, peut être considéré comme un élément de base fondamental pour les déclarations historiques des années 1971 et 1984.

²⁰ A. STIRNEMANN, « The Vienna dialogue between Catholic and non Chalcedonian theologians and its treatment of Nestorius and Nestorianism », dans A. STIRNEMANN et G. WILFLINGER (ed.), *Syriac Dialogue, First Non-official Consultation on Dialogue within the Syriac Tradition*, vol. I, Vienne (Autriche), Pro-Oriente, 1994, p. 27.

5.2. LA CONCEPTION ACTUELLE DE LA SÉPARATION ET DU DIVORCE SELON L'ÉGLISE SYRIAQUE ORTHODOXE

5.2.1. Les causes de la séparation

L'article 50 du Statut personnel de l'Église syriaque orthodoxe traite de la séparation matrimoniale, et distingue plusieurs causes.

5.2.1.1. Un des deux conjoints tente de faire intentionnellement du mal à l'autre

Cette cause est fondée sur l'infidélité, le manque de confiance et l'amour hypocrite entre les époux. La tentation de faire du tort à autrui offre à la partie coupable la possibilité de dissoudre le lien matrimonial pour des considérations de protection de sa propre vie. Cette cause comprend tout acte de dommage direct ou indirect d'une tierce partie, qui intervient par méchanceté contre la partie innocente dans l'intérêt du conjoint abuseur.

Les dommages doivent être causés directement, en toute intention et conscience, contre l'autre partie pour être considérés comme une cause légitime de séparation. Si une mauvaise action est faite contre le conjoint innocent par une personne atteinte de folie, cette action n'est pas considérée comme une cause de séparation, car elle est involontaire, malgré tout le dommage commis.

Ainsi donc, pour être qualifiée à demander la séparation, et recevoir une décision d'un tribunal compétent à cause d'un dommage fait par la partie mise en cause, la partie innocente doit présenter à travers des témoins les signes et les traces du dommage subi. Les témoins doivent attester de l'impossibilité

d'une vie commune entre les deux époux. Les dommages matériels et moraux sont égaux devant la loi ecclésiastique, qui les considère comme des causes de rupture du rapport matrimonial.

Le deuxième paragraphe de l'article 50 est lié au premier. Il traite du dommage causé à l'une des deux parties durant la procédure judiciaire et avant la déclaration de la décision finale : le tribunal doit enquêter sur les causes des dommages ainsi causés. Si le dommage a été commis avant le début de la procédure, c'est le premier paragraphe qui s'applique pour instituer la séparation : le tribunal, s'il le juge bon, peut séparer les deux époux pour une période de trois ans. Il s'agit d'une séparation de corps, de domicile et de nourriture. Durant la période de séparation, les époux doivent profiter du temps qui leur est accordé pour reconsidérer et analyser leur situation, et envisager la possibilité d'une réconciliation qui puisse, dans un avenir proche, amener la paix dans leur foyer. C'est aussi la place de l'activité pastorale du prêtre, qui doit communiquer aux deux époux le message de la réconciliation, de l'amour et de la paix du Saint Évangile. Après cette période de trois ans, la partie innocente a le droit de demander la dissolution du lien matrimonial, comme le notent les articles 50§2 et 50§3.

5.2.1.2. L'adultère de l'homme au domicile conjugal

L'article 50§4 traite de l'adultère de l'homme au domicile conjugal et du concubinage. Le développement canonique entre l'ancienne législation et la nouvelle au sujet de l'adultère se vérifie surtout par rapport à l'adultère de l'homme. La définition de l'adultère correspond à l'infidélité matrimoniale; celle-ci affecte les deux conjoints, qui sont considérés égaux devant la loi. Comme cela a été exposé ci-dessus, l'adultère de la femme reste l'unique motif de divorce à l'exclusion de l'adultère de l'homme. Le jugement concernant

l'homme adultère ne dépasse pas le repentir et l'interdiction de participer à la Sainte Communion. Ainsi, selon l'ancienne loi l'homme devait chasser sa femme adultère et ne plus s'en rapprocher, tandis que la femme innocente ne pouvait pas être chassée et son mari ne devait pas s'éloigner d'elle²¹. Dans la nouvelle législation et selon l'article 50§4, la femme innocente a légalement le droit d'accuser son mari d'adultère, comme elle a le droit de demander la séparation.

D'autre part, la loi exige certaines conditions pour considérer l'adultère de l'homme comme un motif de séparation. Il faut faire la preuve qu'il a commis l'adultère au domicile conjugal. Il y a deux conditions essentielles pour confirmer cet adultère : les témoins oculaires et la confession volontaire de l'homme. Quant aux témoins oculaires, Bar Hebraeus demande pour faire la preuve de l'adultère six témoins oculaires qui soient des hommes de bonne réputation²². Aujourd'hui l'article 50§1 demande quatre témoins chrétiens de bonne réputation, sauf si l'homme confesse volontairement avoir commis l'adultère, ou écrit un document expliquant sa situation, dans lequel il jure avoir commis l'adultère.

Pour constituer un motif légitime de séparation, l'adultère de l'homme doit donc être commis au domicile conjugal (art. 50§4), mais la loi ne dit rien de l'adultère de l'homme à l'extérieur²³. Sur ce point, l'article 50§4 s'accorde

²¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 88; Supra, p. 46.

²² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

²³ L'introduction de l'adultère de l'homme dans la législation souligne les changements de mentalité qui sont en train de s'opérer dans les sociétés du Moyen-Orient, et plus particulièrement au sein des communautés chrétiennes de ces régions. Ces évolutions, commencées au XX^e siècle, répondent à la volonté de mieux protéger les droits de la personne humaine, et sont appelées à se poursuivre encore. Dans cette optique, le silence de la loi sur l'adultère de l'homme hors du domicile conjugal ne pourra être maintenu. Dans ces matières, même si Bar Hebraeus était en avance sur son temps, il serait

ainsi avec l'idée de Bar Hebraeus, qui considère que l'adultère de l'homme doit être traité par le seul repentir et l'interdiction de la Sainte Communion.

Le même article traite de la cohabitation illicite entre un homme marié et une femme étrangère. La loi donne à la femme de l'homme adultère le droit d'accuser son mari et de demander la séparation devant le tribunal compétent. Ainsi, la cohabitation illicite est considérée comme une trahison de la promesse de fidélité conjugale échangée entre les deux époux unis par l'intimité de leur amour. En outre, cette trahison de la fidélité détruit toutes obligations matrimoniales et réduit à néant le rôle des devoirs réciproques, qui ont la charge de constituer la communauté de vie. De même, la cohabitation illicite aboutit à un antagonisme total vis-à-vis les propriétés essentielles du mariage, et spécialement de l'unité du mariage. La fidélité conjugale dépasse les formes sociales et anthropologiques dans le mariage chrétien, puisqu'elle est une vertu chrétienne suscitée par la grâce du sacrement de mariage institué par le Christ.

La cohabitation est donc considérée par la foi chrétienne égale à l'adultère. C'est pour cette raison que la loi ecclésiale permet à la femme d'un homme accusé de cohabitation de demander la séparation. En période de séparation, l'activité pastorale doit prendre soin du mari pour lui apporter la lumière, afin qu'il reconnaisse la vanité de son acte immoral, dans l'espoir qu'il ne succombera plus aux tentations de cet ordre. Le droit ecclésial et civil n'a certes pas la possibilité de changer les cœurs, mais c'est à un amour fidèle que l'Église confie cette mission. Le droit peut seulement administrer la vie sociale et religieuse des fidèles.

anachronique de chercher chez lui des solutions toutes faites répondant aux préoccupations actuelles.

5.2.1.3. L'atteinte grave de l'homme contre la fidélité et la chasteté de sa femme

L'article 50§6 traite des atteintes graves de l'homme à la fidélité et à la chasteté de sa femme. Cette disposition se fonde sur les obligations et les devoirs conjugaux, ainsi que sur les droits communs des deux époux dans les limites du respect mutuel. Le principe est énoncé par Saint Paul :

Cependant, en raison de l'immoralité si répandue, il vaut mieux que chaque homme ait sa femme et que chaque femme ait son mari. Le mari doit remplir son devoir d'époux envers sa femme et la femme, de même, doit remplir son devoir d'épouse envers son mari. La femme ne peut pas faire ce qu'elle veut de son propre corps : son corps est à son mari; de même, le mari ne peut pas faire ce qu'il veut de son propre corps : son corps est à sa femme (1Cor, 7, 2-5).

La mortification de l'égoïsme entre les époux jaillit de l'amour réciproque entre eux. Grâce à cet amour conjugal et fécond, les époux jouissent à travers le temps de la grâce de la fidélité, qui rapproche leurs deux corps pour former un seul corps, en imitant celui qui s'est uni à son épouse l'Église pour former un seul corps, jusqu'à mourir pour elle sur la croix. La fidélité conjugale exige chez les époux la chasteté; celle-ci répond à leur obligation morale et christique de se donner et de s'accepter en toute joie et espérance céleste. La promesse matrimoniale de chasteté est une alliance irrévocable liée par sa nature au sacrifice des deux époux, dans le but de créer une communauté permanente. L'égalité des obligations et des devoirs matrimoniaux entre les époux constitue ainsi la vraie réalité humaine du mariage, fondée sur la chasteté et le respect mutuel, pour arriver au but premier du mariage : la procréation, fruit de leur amour.

Pour l'homme qui abuse de la fidélité et de la moralité de sa femme, la loi se montre très sévère. L'homme et la femme ont chacun un certain droit sur le corps de l'autre. Mais cette autorité n'est que relative et ne doit en aucune façon être un pouvoir possessif, dans lequel l'homme serait libre de donner sa femme à un autre homme ou de demander à sa femme de s'adonner à la prostitution. Au cas où une telle affaire se produirait, la femme a tout le droit d'accuser son mari, s'il l'a violée ou l'a obligée à pratiquer des actions immorales, pour demander la séparation à un tribunal compétent. Mais si la femme était d'accord avec les propositions du mari, elle perdrait son droit d'accusation envers son mari et ne pourrait plus demander la séparation. Saint Paul écrit à ce propos :

Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Église jusqu'à donner sa vie pour elle. Il a voulu ainsi rendre l'Église digne d'être à Dieu, après l'avoir purifiée par l'eau et par la parole... Les maris doivent donc aimer leurs femmes comme ils aiment leur propre corps. Celui qui aime sa femme s'aime lui-même... (Éph 5, 25-28).

L'article 50§6 traite encore des incitations graves de l'homme, qui pousse sa femme à contredire sa foi chrétienne contre son propre gré, par exemple s'il l'incite à présenter des offrandes à une idole... La décision du «Concile de Jérusalem» (51) touche ce point :

Écrivons-leur pour leur demander de ne pas manger de viandes impures provenant de sacrifices offerts aux idoles, de se garder de l'immoralité et

de ne pas manger de la chair d'animaux étranglés ni de sang (Ac 15, 20)²⁴.

Pour ces motifs graves, qui sont des atteintes à la chasteté, à la fidélité ou à la foi de la femme, la loi donne à celle-ci le droit d'accuser son mari et de demander la séparation en alléguant la rupture morale du lien matrimonial. À l'appui, l'Église invoque les paroles de Saint Paul :

Vous savez sûrement que ceux qui font le mal n'auront pas de place dans le Royaume de Dieu. Ne vous y trompez pas, les gens immoraux, adorateurs d'idoles, adultères, pédérastes, voleurs, envieux, ivrognes, calomniateurs ou malhonnêtes, n'auront pas de place dans le Royaume de Dieu (1Co 6, 9-11).

5.2.1.4. L'accouplement contre nature (sodomie, coït anal)

L'article 50, §8, traite de l'accouplement contre nature entre l'homme et la femme. Cette pratique, qui contredit la position légitime de l'union conjugale, constitue également un motif de séparation entre les époux. Ce motif se fonde sur les traditions et les coutumes locales et sur les paroles de Saint Paul :

C'est pourquoi Dieu les a abandonnés à des passions honteuses. Leurs femmes elles-mêmes changent les relations naturelles en des relations contre nature. De même, les hommes abandonnent les relations naturelles avec la femme et brûlent de désir les uns pour les autres. Les

²⁴ S.I. TOUMA, *Tarikh al-Kanisat as-surianiya al-Antakiya* [= *Histoire de l'Église syriaque orthodoxe d'Antioche*], vol. I, 2^e éd., Losser (Pays-Bas), Bar Hebraeus Verlag, 1989, p. 51.

hommes commettent des actions honteuses les uns avec les autres et reçoivent ainsi en eux-mêmes la punition que mérite leur égarement (Rm 1, 26-27).

La relation conjugale a été ordonnée par Dieu dès l'origine de l'institution matrimoniale, d'une manière où les deux époux forment un seul corps dans le but essentiel de la procréation et de l'éducation des enfants. Si donc le rapport conjugal venait à s'accomplir d'une autre manière, dans laquelle les fins essentielles du mariage sont exclues, il ne serait pas acceptable dans le cadre du mariage. Ce rapport est condamné comme une relation conjugale illicite, puisqu'il ne permet pas d'atteindre le but essentiel du mariage. Les canonistes et les médecins ont précisé la bonne position de l'accouplement : la position naturelle est la seule bonne manière d'accomplir les buts du mariage en facilitant l'éjaculation et la fécondation. Bakhos al-Faghali commente :

L'union conjugale entre l'homme et la femme est un acte canonique, il doit être complété par (1) l'éjaculation, qui doit se faire dans le vagin de la femme par le membre viril de l'homme; (2) le sperme doit être produit par les testicules de l'homme; (3) l'éjaculation doit se produire de façon naturelle, ce qui veut dire par la pénétration du membre viril de l'homme dans le vagin de la femme²⁵.

Bar Hebraeus traite des positions contre nature dans la relation conjugale à la section 4 du chapitre 34 du *Houdoyo*. Il se fonde sur les textes bibliques vétérotestamentaires :

²⁵ B. AL-FAGHALI, *Fi al-zawaj* [= *Le Mariage*], Beyrouth, Al-Rabita al-Kahnutiya, 1959, p. 136.

Vous ne devez pas coucher avec un homme comme on couche avec une femme ... Vous ne devez pas avoir une relation avec une bête, de même aucune femme ne doit s'accoupler à un animal ... (Lév 18, 22)²⁶.

L'Église syriaque considère toujours que l'homosexualité est une action immorale : elle s'accomplit contre nature puisqu'elle exclut les buts et les propriétés essentielles du mariage. La loi ecclésiastique condamne moralement et socialement cette pratique, car elle abaisse la sensualité humaine à des actes dignes des bêtes, au lieu qu'elle soit assumée par des personnes engagées au service de l'humanité. L'unité du sexe et de l'esprit passe par un chemin de réconciliation de l'homme avec lui-même et avec les autres.

Le juge Malik commente l'acte sexuel contre nature :

Normalement, nous remarquons aussi que l'adultère par sa nature contient l'acte de sodomie, car c'est un acte qui détruit la chasteté de la femme. L'acte de sodomie est en lui-même un acte immoral, puisqu'il exclut le but essentiel du mariage, la procréation des enfants, comme il exclut aussi l'unité du mariage. Ainsi, nous soulignons que cet acte est commis contre la chasteté de la femme et contre le principe de l'amour conjugal²⁷.

L'union charnelle est une médiation qui naît de l'amour échangé en toute liberté entre les deux époux, dont chacun fait à l'autre le don de cette union corporelle.

²⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 267.

²⁷ H. MALIK, *Al-Ahwal ash-shakhsiya wa-mahakimiha* [= *Le Statut Personnel et la procédure juridique*], Beyrouth, Dar an-Nahar, 1978, p. 187.

Selon l'article 50, §8, la femme a donc le droit de demander la séparation si son mari s'accouple à elle d'une manière contre nature, car Dieu a béni la relation conjugale naturelle, considérée comme le principe de la participation créatrice avec Lui; comme aussi les époux, par leur union intime, constituent une icône visible de l'union invisible du Christ avec son Église.

5.2.2. Les causes de divorce

5.2.2.1. Une séparation de trois ans

L'article 50, §2, traite du divorce prononcé après une période de trois ans de séparation.

L'article 50§1 se rapporte au dommage causé par une des deux parties à l'autre. Il a été question ci-dessus du refus volontaire de l'un des deux conjoints d'avoir des rapports sexuels avec l'autre. Le droit donne à la partie innocente le droit d'accuser l'autre et de demander la séparation à un tribunal compétent. Dans les normes anciennes, la séparation était appliquée pour une période de sept ans, comme l'a déclaré Yahya Ibn Jarir dans son livre *Al Mourshid* (la Direction)²⁸. À son tour, Bar Hebraeus impose une période de sept ans, qu'il détaille dans son livre *Houdoyo*²⁹. La dernière modification du Statut personnel de l'Église syriaque fixe par contre cette période de séparation à trois ans.

Quant à la procédure canonique, la séparation est déclarée en première instance; elle est ensuite prononcée dans un décret du tribunal qui s'appuie sur les preuves disponibles. La partie défenderesse a le droit d'appel dans une

²⁸ YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshid* [=La direction], Bibliothèque du Vatican, manuscrit *Borg. arabo* 227.

²⁹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 53.

période limitée. Si la séparation a duré trois ans sans qu'aucun résultat positif apparaisse, la partie innocente a le droit de demander la dissolution définitive du lien matrimonial, par une nouvelle instance présentée au tribunal compétent et basée sur la première instance. La partie innocente obtient alors un décret de dissolution du mariage.

5.2.2.2. La perte de la virginité

L'article 54, §1, traite de la virginité faussement prétendue par la femme. La genèse de cet article est liée aux traditions et coutumes populaires orientales, qui considèrent la virginité de la femme comme une valeur sociale et familiale. Pour cette même raison, la perte de la virginité chez la femme peut constituer un empêchement de mariage. Le tribunal compétent juge en première instance à la demande du mari qui accuse sa femme d'avoir perdu sa virginité. Les procédures juridiques sont les suivantes : dans la première semaine du mariage, si le mari découvre que sa femme n'est pas vierge, il doit immédiatement cesser tout rapport conjugal avec elle; il doit ensuite se présenter personnellement devant l'autorité ecclésiastique locale pour expliquer le cas dans un délai péremptoire d'une semaine. Mais s'il continue les rapports sexuels avec sa femme, il perd le droit de l'accuser et sera obligé de rester avec elle.

Le tribunal compétent, une fois saisi, doit enquêter sur les raisons qui ont amené chez la femme la perte de l'hymen, qui est le signe de la virginité. Si la femme a perdu l'hymen dans une relation sexuelle avec un homme autre que son mari, le tribunal prononcera la femme coupable d'infidélité. Mais si la femme a perdu l'hymen lors d'un accident, durant des activités telles que le sport ou autres, le tribunal la déclarera innocente.

Pour confirmer son jugement le tribunal nomme un groupe de médecins chargé d'examiner les preuves présentées. Si le groupe de médecins certifie que la femme a perdu sa virginité par une relation sexuelle avec une autre personne, le mari obtient la dissolution de son mariage. Mais si les médecins confirment que la femme a perdu sa virginité par accident, le mari doit accepter ce verdict et la reprendre au foyer familial.

5.2.2.3. L'adultère volontaire de la femme

L'article 54, §2, traite de l'adultère volontaire de la femme, en s'appuyant sur le texte évangélique de Mt 19, 9 : «Si un homme renvoie sa femme, alors qu'elle n'est pas été infidèle, et en épouse une autre, il commet un adultère.»

À ce texte s'ajoute celui de Saint Paul, Rm 7, 2

Une femme mariée est liée par la loi à son mari tant qu'il vit; mais si le mari meurt, elle est libre de la loi qui la liait à lui. Si donc elle devient la femme d'un autre homme du vivant de son mari, on la considère comme adultère; mais si son mari meurt, elle est libre par rapport à la loi, de sorte qu'elle peut devenir la femme d'un autre sans être adultère.

Enfin, l'épître aux Hébreux (13, 4) demande que le mariage soit respecté par tous, et que les époux soient fidèles l'un à l'autre, car Dieu jugera les gens immoraux et ceux qui commettent l'adultère.

À partir de ces textes bibliques, l'Église syriaque affirme que l'adultère volontaire de la femme constitue l'unique motif de divorce³⁰. En outre, la fidélité conjugale est requise des deux époux.

Le paragraphe 2 de l'article 54 traite de l'adultère volontaire de la femme. Cet article fixe à 16 ans l'âge où la femme est considérée intellectuellement et biologiquement adulte. Cette limite d'âge permet aussi de distinguer entre l'adultère volontaire et involontaire, ou l'adultère commis sous l'emprise de la force. Si donc la femme commet l'adultère à l'âge de 16 ans, elle est accusée comme femme adultère, et son mari a le droit de demander le divorce. Bar Hebraeus traite clairement de l'adultère de la femme en énumérant les conditions requises pour le confirmer³¹. Certain genres d'adultère ne sont pas considérés chez lui comme des causes de divorce; par exemple, si la femme est une mineure de quatorze ans et a commis l'adultère, elle ne sera pas répudiée; ou si la femme souffre d'une maladie mentale, ou encore si elle a été prise par force et a été violée³².

L'article 56 mentionne les conditions requises pour confirmer l'adultère de la femme. Il suffit que l'une des suivantes soit vérifiée :

1. si deux hommes chrétiens de bonne réputation, à l'exception des prêtres, sont témoins oculaires et attestent que la femme a commis l'adultère;

³⁰ Cette affirmation doit être qualifiée : il s'agit de l'unique motif ouvrant de plein droit la procédure du divorce pénal. Cela n'affecte pas ce qui est dit par ailleurs du divorce-remède.

³¹ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47. L'article 4 considère l'âge de 14 ans comme l'âge de raison et de puberté de la jeune fille.

³² BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

2. si la femme est trouvée enceinte quand son mari est absent, ou même s'il est présent mais ne s'est pas uni à elle;
3. si la femme a commis l'adultère avec un homme ou plusieurs hommes, ou si elle fréquente habituellement des lieux considérés comme immoraux;
4. si la femme accusée d'avoir commis l'adultère est punie par un décret final et publié d'un tribunal pénal.

En examinant ces conditions, on notera que l'article 56 ne considère pas la confession volontaire de la femme comme une preuve suffisante pour confirmer l'adultère. Bar Hebraeus, au contraire, considère cette confession comme une condition suffisante pour établir l'adultère de la femme³³. De même, Bar Hebraeus ne se limite pas à des témoins chrétiens : «Si six témoins oculaires attestent que la femme a commis l'adultère, l'évêque doit interroger individuellement chacun d'eux³⁴.»

L'article 56 exige par contre que les témoins soient tous des hommes chrétiens. Cette exigence de l'article 56 ne semble pas justifiée, car le tribunal doit s'intéresser à la véracité des témoins plus qu'à leur doctrine de foi, s'agissant d'accuser ou d'innocenter une femme déclarée adultère par son mari ou par des témoins.

On notera aussi que certains actes de la femme ne sont pas nécessairement considérés comme des actes d'adultère; par exemple, si la femme est allée dormir chez des étrangers sans la permission de son mari, ou si elle est allée au théâtre voir les spectacles immoraux, et même si les témoins

³³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; Supra, p. 47.

³⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 268.

l'ont vue coucher avec un homme étranger dans un même lit dans une position immorale.

La preuve de l'adultère est donc difficile à faire; aussi la décision finale du tribunal n'est-elle pas limitée par une période fixée. Cette décision doit être accompagnée des éléments de confirmation qui prouvent la culpabilité de la femme ou la disculpent. L'instruction peut être courte si les preuves sont claires et sûres; elle peut durer longtemps si les preuves restent douteuses.

5.2.2.4. L'indocilité de la femme

L'article 54, §3, traite de l'indocilité de la femme. Cette règle se fonde en substance sur la dignité commune et le respect réciproque entre les deux époux, unis par les obligations matrimoniales qui rendent leur vie commune prospère et paisible. Saint Paul recommande :

Femmes, soyez soumises à vos maris, comme vous l'êtes au Seigneur. Car le mari est le chef de sa femme, comme le Christ est le chef de l'Église. Le Christ est en effet le Sauveur de l'Église qui est son corps. Les femmes doivent donc se soumettre en tout à leurs maris, tout comme l'Église se soumet au Christ. Maris, aimez vos femmes tout comme le Christ a aimé l'Église jusqu'à donner sa vie pour elle (Ep 5, 22).

Selon ce texte, la fidélité conjugale est considérée comme le fondement d'un amour sain, sacré et donneur de vie. Les rapports intimes viennent compléter le respect mutuel des devoirs et des droits matrimoniaux, qui à leur tour fortifient la relation conjugale.

Canoniquement, la règle sur l'indocilité de la femme se fonde sur les canons 85 et 86 des Empereurs chrétiens, cités et appliqués par beaucoup de canonistes orientaux. Bar Hebraeus écrit :

Les empereurs byzantins ont dit : nous avons admis la décision de répudier la femme si elle est allée dormir dans la maison des autres; elle sera donc répudiée et perdra le don nuptial si elle est allée au théâtre voir des spectacles immoraux. [...] De même l'homme sera répudié s'il est prouvé, sur le témoignage de deux ou trois personnes qui l'accusent, d'avoir frappé sa femme injustement avec un bâton [...], ou s'il l'a obligée à commettre l'adultère; [...] dans ce cas, la femme aura le droit de retenir le don nuptial et d'obtenir un libelle de divorce selon les canons 85 et 86³⁵.

Ce paragraphe peut se rapprocher du paragraphe 2 de l'article 54, qui traite de l'adultère volontaire de la femme. La position de l'homme comme chef de famille est subordonnée à l'amour et à la fidélité conjugale : il peut utiliser son autorité avec amour et dans la fidélité envers les membres de sa famille. Si le mari suggère à sa femme de ne pas aller aux lieux immoraux et qu'elle ne réponde pas à ses attentes, le mari a le droit de l'accuser devant un tribunal compétent en demandant la dissolution du lien matrimonial, brisé par l'indocilité de la femme.

Juridiquement, le paragraphe 2 marque trois étapes pour obtenir la décision finale. La première étape se caractérise par l'activité pastorale du prêtre de paroisse. Il y a une période illimitée dans laquelle le prêtre tente de réconcilier les deux époux, en recherchant la raison fondamentale de leurs

³⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87; *Supra*, p. 55.

problèmes et en leur exposant une solution jaillie de l'esprit de la Sainte Écriture et du bon héritage social qui les unit. La deuxième étape est constituée par la période de séparation de trois ans, si l'activité pastorale du prêtre n'a pas réussi à amener les époux à résoudre leurs problèmes. Le tribunal ecclésiastique déclare la séparation entre les époux pour une période d'un an, comme une période remède, au cours de laquelle le prêtre pourra continuer ses activités pastorales. La troisième étape consiste en une nouvelle période de séparation, si le prêtre n'a pas toujours réussi à ramener la paix au sein du couple. Le mari a alors le droit de demander la dissolution du lien matrimonial et, à son tour, le tribunal déclarera la dissolution du mariage et accordera à la femme le libelle de divorce.

Si la femme a volontairement ignoré les recommandations de son mari et continue de se rendre dans des lieux immoraux, ou de commettre des actions réprouvées, le mari aura le droit de demander la dissolution du lien matrimonial. Les ex-époux ont alors la possibilité de contracter un second mariage (art. 57). Toutefois, la femme doit attendre la fin d'une période fixée et limitée par le tribunal ecclésiastique avant de contracter le second mariage, si du moins elle veut se remarier (art. 59).

5.2.2.5. La dispersion volontaire du sperme de l'homme (onanisme conjugal, coït interrompu)

L'article 54, §4, traite de la dispersion volontaire du sperme. La genèse juridique de cette règle se fonde sur le refus volontaire de la procréation des enfants qui est le but essentiel du mariage.

Le paragraphe 4 traite de la négligence volontaire de la procréation par la dispersion du sperme du mari, qui refuse l'éjaculation dans le vagin. Cette

éjaculation est considérée une condition nécessaire et obligatoire pour la consommation du mariage : la consommation complète doit introduire le sperme dans le vagin pour permettre de procréer des enfants. Si la femme néglige ou refuse volontairement la procréation des enfants et cherche de quelque manière à disperser le sperme, elle sera donc accusée d'exclure volontairement le but essentiel du mariage, la procréation des enfants, qui est le fruit de l'union conjugale bénie par le mystère chrétien.

Le mariage n'est donc considéré comme union conjugale que par l'acte conjugal complet, y compris l'éjaculation de l'homme dans le vagin de la femme. La loi donne à l'homme le droit d'accuser sa femme et de demander la dissolution du lien matrimonial à cause de la dispersion volontaire du sperme. Par extension, la femme peut revendiquer le même droit, du fait que cette forme d'onanisme équivaut à un refus de transmettre la vie.

5.2.2.6. L'apostasie

L'article 54, §5, traite de l'apostasie de l'un des deux époux, qui renie sa propre foi et en embrasse une autre. Selon l'enseignement de l'Église syriaque, le mariage doit être célébré entre deux personnes baptisées libres de tout lien matrimonial précédent. Cette condition est nécessaire pour la sacramentalité du mariage.

Le paragraphe 5 explique clairement cette règle : si un des époux nie publiquement sa propre doctrine chrétienne, le tribunal compétent accorde une période limitée pour qu'elle puisse abandonner la nouvelle doctrine et qu'elle retourne à sa propre foi. Mais si la personne refuse la décision du tribunal, la partie innocente a le droit de demander la dissolution du lien matrimonial. Ce paragraphe se fonde sur l'enseignement de Bar Hebraeus concernant

l'apostasie. Celle-ci est divisée selon les religions en trois catégories. Dans la première, le mariage n'est absolument pas permis. La deuxième catégorie autorise le mariage à la condition d'accepter la doctrine orthodoxe. Dans la troisième catégorie le mariage est permis librement à tous ceux qui sont en communion avec l'Église syriaque orthodoxe³⁶.

L'enseignement de Bar Hebraeus sur l'apostasie comme motif de divorce et comme empêchement de mariage a été suffisamment présenté ci-dessus (4.4.2.3 et 4.2.5.1); il n'est pas nécessaire d'y revenir. Il reste à étudier la procédure judiciaire à suivre quand l'un des époux quitte sa propre communauté, l'Église syriaque orthodoxe, et adhère à une autre communauté chrétienne. L'instance est normalement introduite devant le tribunal compétent, qui est le tribunal local de l'Église qui a célébré le mariage, ou le tribunal du lieu. En Syrie toutefois, si les époux ont tous deux rejoint une autre communauté chrétienne, le tribunal compétent est celui de leur nouvelle communauté; seul celui-ci pourra analyser et résoudre leurs problèmes (décision de la Cour suprême de Syrie 1308/611, datée du 25/6/1973)³⁷.

Le sacrement de mariage est une réalité humaine profondément enracinée dans le monde, comme elle est aussi une entité intégrée dans le mystère du Salut. La famille chrétienne se développe, à partir d'un mariage célébré valablement et licitement, par la grâce sacramentelle. Le mariage chrétien est un signe remarquable de la puissance salvifique dynamique et vivante, qui est accordée à travers les âges aux croyants par le Père créateur, et le Fils sauveur et l'Esprit Saint consolateur.

³⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 49.

³⁷ 'I. DAHI, *Al-Zawaj lada al tawaif ghayr al-muslima* [= *Le mariage chez les communautés non musulmanes*], Damas, Matba'at al-Dawoudi, 1994 (Jurisprudence de la cour suprême de Syrie), p. 38.

5.2.2.7. La maladie mentale

L'article 54, §6, traite des problèmes de l'intellect et de la raison chez la personne. Ces troubles se divisent en deux groupes : celui de la folie et celui de la maladie incurable.

Quant à la folie, Bar Hebraeus l'a définie comme un dérèglement mental, par lequel la personne perd le jugement intellectuel sur tous ses actes et ses comportements. La personne atteinte de folie est spécifiquement incapable de contracter un consentement matrimonial légitime, puisque celui-ci est dans tous les cas un acte de la volonté personnelle et individuelle. Si la personne a été touchée par la folie avant le mariage, la folie sera considérée comme un empêchement au mariage; mais si la folie se déclare après le mariage, elle est considérée comme un motif de divorce. Pour que la folie soit un motif légitime de divorce, elle doit toutefois être complète et perpétuelle. La personne atteinte doit avoir perdu l'usage suffisant de la raison, ce qui la rend incapable d'être responsable et de s'engager volontairement, puisque la volonté et la liberté dans le consentement sont des conditions nécessaires pour la validité du mariage. De façon analogue, le mariage célébré avec violence ou par peur est également considéré invalide.

La folie incurable doit être confirmée par un certificat établi par un groupe de médecins spécialistes. Ils doivent témoigner que la maladie est incurable, et qu'elle constitue une situation dangereuse pour la personne du partenaire. Bar Hebraeus présente l'opinion des divers canonistes sur la période d'attente pour la guérison du conjoint malade. De même, il note les genres de folie qui ne sont pas considérés comme motifs légitimes de divorce³⁸.

³⁸ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 93; *Supra*, p. 54.

Le paragraphe 6 traite en outre des maladies chroniques incurables, considérées comme un motif de dissolution du lien matrimonial du fait que ces maladies constituent une situation dangereuse pour le partenaire. Le législateur pose sans les nommer les conditions suivantes : la maladie doit être chronique et incurable et empêcher l'accouplement. Il y a en somme deux catégories : les maladies chroniques incurables et les maladies empêchant la relation conjugale.

La première catégorie comprend sans doute les maladies chroniques que sont le cancer, la sida et la tuberculose, et les autres maladies qui peuvent infecter le partenaire. Pour constituer un motif de divorce, ces maladies doivent être certifiées par un groupe de médecins spécialistes; ceux-ci doivent spécifier les risques vitaux pour l'autre conjoint. La loi laisse toujours la porte ouverte : le partenaire peut demander le divorce s'il le veut, en toute liberté³⁹.

La deuxième catégorie comprend les maladies qui constituent un obstacle réel à l'accomplissement des obligations matrimoniales. L'article 11, §1, considère ces maladies comme un défaut naturel qui peut toucher chacune des deux parties. Ces maladies ont été étudiées ci-dessus (4.4.2.6); en tant que motif de divorce chez Bar Hebraeus, il n'est pas nécessaire d'y revenir.

En somme, le divorce est permis à cause de la folie complète et perpétuelle, des maladies chroniques incurables, ou encore à cause d'un défaut naturel dans la personne d'un des deux époux.

³⁹ Dans la pratique actuelle, il revient au juge de pourvoir à la subsistance de la femme qui se trouve abandonnée du fait de l'application de ces lois : le mari doit en principe payer une pension alimentaire, ou fournir d'autres garanties.

5.3. LA SÉPARATION ET LE DIVORCE SELON L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE ROMAINE

La théorie et la pratique de l'Église catholique romaine en matière de séparation et de divorce repose pour l'essentiel sur la définition du consentement matrimonial. Le canon 1057, § 2, du CIC déclare :

Le consentement matrimonial est l'acte de la volonté par lequel un homme et une femme se donnent et se reçoivent mutuellement par une alliance irrévocable pour constituer le mariage⁴⁰.

5.3.1. La nullité du mariage

Dans l'Église catholique, le mariage est jugé invalide à cause de l'existence d'un vice du consentement, ou bien pour l'absence d'une condition substantielle ou de la forme canonique ou ecclésiastique lors de la célébration du mariage. Aussi, le mariage est déclaré nul s'il existait un empêchement

⁴⁰ Le *CCEO* a un texte très voisin au can. 817 : « § 1. Le consentement matrimonial est un acte de volonté par lequel l'homme et la femme par une alliance irrévocable se donnent et s'acceptent mutuellement pour constituer le mariage. § 2. Le consentement matrimonial ne peut être suppléé par aucune puissance humaine. »

dirimant lors de la célébration sans que l'empêchement soit dispensé. À ce propos, L. Wrenn commente :

Tous les mariages invalides sont nuls. Selon cette opinion le terme invalide et le terme nul sont parfaitement synonymes. Les deux termes invalide et nul sont utilisés en position interchangeable⁴¹.

Le Code de droit canonique de 1983 utilise l'invalidité comme synonyme de nullité du mariage dans plusieurs canons⁴². La nullité du mariage est généralement établie par une déclaration au terme d'un jugement judiciaire ou, plus rarement, d'une procédure administrative. Dans tout procès en nullité de mariage, le juge canonique commence l'instruction de la cause par l'audition personnelle des conjoints (CIC 1477).

L'étude des causes de nullité de mariage permet de préciser les conditions du consentement matrimonial, les empêchements et les défauts de la célébration du mariage.

Les causes de nullité du mariage sont ainsi classées en trois groupes : « Les conditions concernant le consentement matrimonial, les conditions concernant les empêchements du mariage et les conditions concernant les défauts de la forme ecclésiastique⁴³. »

⁴¹ L.G. WRENN, *The Invalid Marriage*, Washington, DC, Canon Law Society of America, 1998, p. 173.

⁴² *Codex iuris canonici* (1983), can. 1085, 1087-1090, 1100, 1123, 1157, 1160, 1432, 1673, 1677 §3, 1682 §1-2, 1683, 1684 §1, 1685, 1686, 1690, 1700 §2 et 1702.

⁴³ F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale : commento giuridico, teologico e pastorale*, Turin, Elle Di Ci, 1985, p. 230.

A. Quant au consentement matrimonial.

Dans la pratique actuelle de l'Église catholique, le can. 1095 du CIC (ou le can. 818 du CCEO) est le plus utilisé pour établir l'invalidité du consentement. Ce canon traite de l'incapacité des personnes de contracter un mariage valide : notamment celles qui n'ont pas l'usage de la raison; celles qui souffrent d'une déficience du jugement les rendant incapable de discerner les droits et devoirs essentiels du mariage; et celles qu'un défaut psychique (maladie mentale...) empêche d'assumer réellement les obligations inhérentes au mariage.

Commentant ce canon, Christine Jeegers écrit :

L'incapacité psychique d'établir une relation interpersonnelle de type conjugal : la notion de communauté de vie a contribué à déplacer l'attention des canonistes du consentement matrimonial à l'état de vie du mariage. C'est ainsi que le malade mental, incapable de donner un consentement valide, a été perçu également comme incapable de répondre à son engagement, incapable d'assumer les charges matrimoniales et les obligations conjugales. Toujours par référence à Saint Thomas d'Aquin : il n'y a pas d'obligation si quelqu'un s'est engagé à ce qu'il ne pouvait ni donner, ni faire⁴⁴.

Le can. 1680 expose que dans les procès de nullité de mariage pour cause d'impuissance ou pour un défaut de consentement venant d'une maladie mentale, le juge demande la collaboration des experts. L'intervention des experts médicaux est particulièrement importante lorsque la validité du mariage

⁴⁴ Ch. JEEGERS, *L'engagement matrimonial des époux*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1988, p. 272.

dépend de l'état mental d'un des deux époux au moment de la célébration du mariage. Les canons 1574 à 1581 énoncent quelques règles qui doivent être suivies par le juge; par exemple, la collaboration des experts, qui sera obligatoire si le droit la prescrit. Le juge doit écouter les deux parties avant de prendre en compte leurs dépositions; à cette fin il nommera des spécialistes experts.

D'autres canons touchent à la validité du consentement matrimonial. Ainsi, le CIC, can. 1096 (CCEO, can. 819) mentionne l'ignorance, chez l'un des contractants, des réalités de la coopération sexuelle nécessaire à la procréation et de la communauté de vie constitutive du mariage; une telle ignorance rendrait invalide le consentement.

Le CIC, can. 1099 (CCEO, can. 822) traite de l'erreur concernant une des propriétés essentielles du mariage : unité, indissolubilité et dignité sacramentelle; cette erreur laisse intacte la validité du consentement, sauf si elle a déterminé l'acte de volonté de la partie en cause.

En ce qui concerne la simulation ou l'acte positif de la volonté, le CIC, can. 1101 (CCEO, can. 824) confirme que le mariage est invalide si un des deux contractants ou les deux ensemble, par un acte de volonté, n'ont pas manifesté leur intention actuelle ou virtuelle de réellement contracter le mariage (simulation totale). L'invalidité est également vérifiée si l'acte de volonté exclut un des éléments essentiels ou l'une des propriétés essentielles du mariage (simulation partielle).

Le can. 1102 traite de l'invalidité du mariage célébré sous condition. Le lien matrimonial ne peut naître sous une condition qui vise le futur chez les deux contractants. Il existe une condition suspensive où les faits du mariage

sont suspendus jusqu'à un certain terme où la condition sera accomplie. Il existe une autre condition dite résolutoire, où les faits du mariage ne peuvent pas être valides que lors de l'accomplissement de la condition⁴⁵. Selon le même canon, lorsque la condition affecte le passé ou le présent, la validité du consentement dépend du fait que l'objet de la condition existe effectivement. On notera avec intérêt que le CCEO, publié en 1990, n'a pas retenu ces distinctions; le can. 826 déclare simplement : « Le mariage ne peut être validement célébré sous condition. » Il appartiendra à la jurisprudence de la Rote romaine de déterminer si ce texte s'applique aux conditions sur le passé ou le présent.

Le can. 1097 du CIC (can. 820 du CCEO) touche à l'erreur sur la personne et à l'erreur sur la qualité de la personne, qui consiste en une fausse interprétation de la réalité. Seules l'erreur sur l'identité de la personne, et celle portant sur ses qualités essentielles directement et principalement visées⁴⁶, entachent le mariage de nullité, en tant qu'acte juridique. Dans le premier cas, concernant l'identité ou une qualité essentielle, l'erreur est dite substantielle car elle porte sur la substance et les éléments constitutifs de l'acte. Dans le second cas concernant la qualité de l'acte, elle est dite accidentelle car elle porte sur les éléments secondaires⁴⁷. En principe donc, seule l'erreur substantielle peut rendre l'acte nul.

⁴⁵ I. TARABOULSI, *Al-Zawaj wa-mafa' ilahou* [= *Le mariage et ses effets*], Beyrouth, Al-Matba'at al-Boulousiya, 1994, p. 83.

⁴⁶ Dans le droit ancien, on citait ici notamment la condition servile de la personne. Les commentateurs actuels peinent à trouver des exemples, du fait que ce canon est utile surtout dans les sociétés où les futurs époux ne se connaissent pas avant le mariage. On pourrait penser ainsi à l'erreur de celle qui croit que son fiancé est l'aîné héritier de sa famille, qualité voulue directement et principalement, alors qu'il n'en est en fait que le cadet sans droit de succession...

⁴⁷ I. TARABOULSI, *Al-Zawaj wa-mafa' ilahou*, p. 87.

Le can. 1098 du CIC (can. 821 du CCEO) a des considérations analogues concernant le dol. Celui-ci rend le mariage invalide à une double condition : que la tromperie ait directement entraîné le consentement, et qu'elle porte sur une qualité du conjoint susceptible, par sa nature même, de perturber gravement la communauté de vie conjugale.

Le can. 1103 traite du mariage célébré sous l'emprise de la violence ou de la peur. Les commentateurs définissent la violence comme une force physique une réelle coercition matérielle exercée sur le corps humain en vue d'une expression affirmative externe, tandis que la peur est une atteinte à l'esprit d'un sujet, causée par la pression psychologique ou la coercition morale.

B. Effets et remèdes de la nullité du mariage

En ce qui concerne l'effet de la nullité dans son principe juridique, le décret de nullité détermine que le mariage initialement conclu n'a en fait jamais existé. « Les enfants nés de ce mariage sont toutefois considérés légitimes, bien que la relation entre l'homme et la femme soit considérée comme une simple cohabitation entre eux⁴⁸. »

Pour résoudre l'effet de la nullité, les canonistes proposent la convalidation du mariage, définie comme la transformation d'un mariage nul en un mariage valide; il s'agit d'un chemin juridique sain, vu comme une réparation des vices causant la nullité du mariage.

⁴⁸ T. Hasan FARAJ, *Ahkam al-ahwal ash-shakhsyah li-ghayr al-Muslimin* [= *Procès touchant au statut personnel des non musulmans*], Beyrouth, al-Dar al-Jami'ya, 1990T. Hasan Faraj, *Ahkam al Ahwal ash-Shakhsiya li ghayr al Muslimin*, p. 254.

Les canons 1156-1160 traitent de la convalidation simple, qui consiste à renouveler le consentement matrimonial une fois levée la cause de nullité. Deux conditions sont nécessaires pour cette convalidation :

1. la cessation de l'empêchement, par une dispense ou par des faits qui le font disparaître;
2. le renouvellement du consentement des deux parties, ou du moins de la partie qui connaissait la nullité si l'autre partie l'ignorait (cf. can. 1156).

Si le mariage est nul par défaut de consentement, les mêmes règles sont appliquées (can. 1159). De même, si le mariage est nul par défaut de forme, il ne peut pas faire un objet de la convalidation simple, mais une nouvelle célébration est exigée par le droit (can. 1160).

La sanation radicale est juridiquement rattachée à l'institution du mariage pour retirer certaines causes de nullité.

Les canons 1161-1165 traitent de la sanation radicale qui est techniquement définie comme un acte de reconnaissance du mariage par un acte d'autorité. Il est indispensable qu'au moment de la réaliser les conjoints aient la volonté véritable et actuelle d'être des conjoints, en persévérant dans leur consentement matrimonial, que celui-ci ait été donné au moment de contracter le mariage qui s'est avéré nul, ou qu'il ait été donné après la célébration, mais pas avant la sanation (cf. can. 1162). La sanation radicale est donc un acte de l'autorité ecclésiastique qui reconnaît une efficacité juridique à la volonté matrimoniale existante. L'Église ordonne cette action par son autorité, en vertu de la grâce divine et pour le bien des fidèles.

Il reste que la validité du mariage est initialement sous la responsabilité des contractants eux-mêmes, qui doivent par conséquent connaître les empêchements au mariage.

5.3.2. La dissolution du lien matrimonial

Le Code de droit canonique de 1983 est l'interprétation juridique de la doctrine magistérielle du Concile du Vatican II, fondée sur les enseignements patristiques repris par les décrets et lettres apostoliques contemporains.

Selon cet enseignement théologique et juridique constant, le mariage est une institution naturelle fondée sur la volonté efficace du Créateur. Cette institution repose sur les buts premiers et essentiels que sont la procréation et de la vie commune entre les époux. Ces buts supposent l'amour mutuel entre l'homme et la femme et visent la perfection personnelle du couple, conditions requises pour une vraie stabilité du mariage⁴⁹. L'article 48 de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* de Vatican II confirme que l'union intime est un don réciproque des deux personnes, et que le bien des enfants autant que l'union intime exigent l'entière fidélité des époux et leur indissoluble unité. L'authentique amour conjugal est assumé dans l'amour divin; il est dirigé et enrichi par la puissance rédemptrice du Christ et l'action salvifique de l'Église⁵⁰. La grâce de sacrement comporte en outre une aide spécifique aux conjoints pour qu'ils demeurent indissolublement fidèles.

⁴⁹ Cf. Th. MACKIN, *Divorce and Remarriage*, New York, Paulist Press, 1984, p. 460.

⁵⁰ CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et Spes* (GS), 7 déc. 1965, dans *AAS*, 58 (1966), pp. 1025-1120.

Le mariage sacramentel, selon l'enseignement de l'Église catholique romaine, est toujours indissoluble, et aucune autorité humaine n'a le pouvoir de le dissoudre une fois qu'il est consommé. Il existe toutefois certaines causes et circonstances pour lesquelles l'Église se réserve le droit de dissoudre le mariage non sacramentel ou non consommé :

En ce qui a trait à la dissolution du lien validement contracté, il y aussi des cas où la Rote romaine est appelée à faire enquête pour vérifier si toutes les conditions préalables nécessaires à la dissolution valide et licite du lien ont été remplies et, par conséquent, si elle peut recommander au Souverain pontife qu'il accorde la faveur en question. Ces conditions nécessaires s'appliquent avant tout à la dissolubilité même du mariage⁵¹.

La doctrine canonique de l'Église catholique romaine sur la dissolution du lien, que la société civile et les Églises sœurs appellent divorce, est fondée sur les trois éléments suivants :

1. À l'origine, le mariage chrétien comprend la restauration de l'indissolubilité par le Christ lui-même, de sorte que le mariage ne peut pas en principe être dissous;
2. Le mariage des non chrétiens, sous certaines conditions, peut être dissous.
3. Le mariage chrétien avant consommation peut être dissous.

Les motifs de la dissolution du lien matrimonial

⁵¹ W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage : non consommation, privilège paulin, faveur de la foi, séparation des époux, convalidation, sanation, mort présumée*, trad. par P. Bellemare, Ottawa, Université Saint Paul, 1994, p. 7.

Le can. 1141 traite du mariage conclu et non consommé. Le mariage consommé est le mariage sacramentel, ou conclu, durant lequel les conjoints ont accompli l'acte conjugal d'une façon humaine. Ce canon utilise les termes «conclu et consommé» pour indiquer que le mariage est absolument indissoluble. La raison réelle de cette indissolubilité réside à la fois dans la sacramentalité et dans la consommation du mariage, dans lesquelles les conjoints ensemble expriment l'irrévocable union entre le Christ et son Église.

Si le mariage est seulement conclu extérieurement, il n'est pas considéré comme indissoluble. De même, si le mariage est seulement consommé mais non validement conclu, il n'est pas considéré indissoluble, car le mariage chrétien unit les deux éléments. De plus, dans un mariage en dehors du sacrement l'acte conjugal ne porte aucun effet juridique. Le droit canonique distingue donc entre le mariage avant l'acte conjugal et celui après l'acte conjugal. Le premier est considéré incomplet quant à la signification plénière du mariage. Le mariage conclu et consommé entre baptisés est un sacrement qu'aucune autorité humaine ne peut dissoudre.

Le même canon 1141 indique que la mort est l'unique cause de dissolution d'un mariage conclu et consommé. Cette règle se fonde sur les paroles de Saint Paul : Une femme est liée à son mari aussi longtemps qu'il vit, mais si son mari meurt, elle est libre d'épouser qu'elle veut, à condition que ce soit un mariage chrétien⁵².

Le canon indique la mort comme cause de dissolution du lien sans en donner la définition juridique. La mort, en effet, se classe juridiquement en deux genres :

1. La mort physique ou naturelle;

⁵² Cf. *1Cor* 7, 39.

2. La mort provenant d'une déclaration canonique présumant la mort d'un des deux conjoints, sous plusieurs conditions.

Le premier paragraphe de can. 1707 précise : chaque fois que la mort d'un conjoint ne peut être prouvée par un document authentique, ecclésiastique ou civil, l'autre conjoint ne peut être tenu pour libéré du lien conjugal si ce n'est après la déclaration de mort présumée prononcée par l'évêque diocésain⁵³.

Le can. 1142 traite du mariage non consommé célébré entre des personnes baptisées ou entre une partie baptisée et une autre non baptisée : ce mariage peut être dissous par le Pontife romain pour une juste cause. Selon ce canon la question de consommation du mariage est au centre de la dissolution du lien. L'enseignement de l'École juridique de Paris (XII^e siècle) considérait que le mariage est un vrai sacrement même sans la consommation : c'est un sacrement dès l'instant de l'échange du consentement matrimonial, par lequel le mariage sera toujours indissoluble. L'École juridique de Bologne (XII^e siècle) considérait par contre que le mariage non consommé n'est pas un vrai et parfait sacrement : ce mariage peut donc être dissous pour des justes causes⁵⁴. Le pape Alexandre III adopta la doctrine de l'École de Bologne et démontra que l'autorité ecclésiastique favorise les justes causes et les vraies raisons pour appliquer la dissolution du mariage conclu et non consommé⁵⁵.

Au Moyen Âge et jusqu'au XVIII^e siècle la consommation du mariage avait plusieurs effets juridiques. Par exemple, la consommation était considérée comme une preuve réelle pour indiquer le vrai consentement matrimonial entre

⁵³ Si l'on peut arguer que la déclaration de mort présumée, légitimement prononcée, ne « dissout » pas le lien matrimonial, la loi établit clairement qu'elle en « libère » l'autre conjoint. Les effets juridiques sont les mêmes.

⁵⁴ F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, p. 207.

⁵⁵ B. AL-FAGHALI, *Fi al-zawaj*, p. 232.

l'homme et la femme et pour démontrer la validité de leur contrat. Les Pères du Concile Vatican II ont accepté la signification théologique et canonique des relations sexuelles dans le cadre du mariage; ils mentionnent que l'amour conjugal s'exprime à travers l'acte conjugal⁵⁶.

Physiquement, l'acte conjugal exige la présence de certains éléments chez les époux. Du côté masculin, on exige l'érection, la pénétration et l'éjaculation à l'intérieur du vagin. Du côté féminin, on exige la réception du membre viril à l'intérieur du vagin et la réception du sperme⁵⁷.

Bersini présente trois éléments permettant de prouver que le mariage est non consommé :

1. Le manque d'occasion, quand les conjoints n'ont absolument pas cohabité ensemble, ou du moins ne sont pas restés absolument seuls ensemble. Au contraire, la consommation est présumée par la cohabitation.
2. L'argument physique, quand l'examen physique des conjoints expose que l'acte conjugal n'a pas été accompli à cause de l'intégrité physique de la femme ou des malformations des organes génitaux de l'homme, ou les deux ensemble.
3. L'argument moral, qui est considéré comme le centre de toutes les positions, et comporte trois conditions;
 - A. Les dépositions des deux parties doivent concorder;
 - B. L'attestation d'au moins un témoin de crédibilité qui connaît les parties;

⁵⁶ GS 49.

⁵⁷ La transmission du sperme vers l'utérus, selon la doctrine actuelle, n'est pas exigée. Dans le passé, c'était là une question disputée.

C. La production de preuves scientifiques et d'expertises sur l'acte de la consommation⁵⁸.

Le mariage contracté entre deux personnes baptisées est un sacrement, tandis que le mariage contracté entre une partie baptisée et une autre partie non baptisée n'est pas considéré comme tel. Le mariage sacramentel, même s'il n'y a pas eu la consommation, est toujours indissoluble dans le sens d'une obligation morale. Il pourra pourtant être dissous dans certains cas, et l'obligation sacramentale terminée. À ce propos, L. Örsy commente :

La consommation du mariage peut confirmer les obligations sacramentelles jusqu'à un point D'un autre côté, la consommation du mariage ne fait pas partie des signes sacramentels⁵⁹.

Quant à l'autorité du Pontife romain, elle se veut une autorité administrative basée sur la tradition de l'autorité apostolique sans qu'il soit nécessaire de la confirmer par des documents historiques. Le Pontife romain dissout le mariage sous des conditions canoniques, à la demande de l'un ou des deux contractants, qui ont le droit de demander cette dissolution. Le can. 1142 indique les justes causes pour de telles dispenses, qui constituent un exercice du pouvoir vicarial du Pape. Les causes doivent être appuyées par des preuves sérieuses pour justifier l'acte grave qu'est la dissolution d'un mariage conclu.

Les canons 1697-1706 touchent aux causes et au processus de dissolution d'un mariage conclu mais non consommé. Cette procédure n'est pas une procédure judiciaire, mais une procédure administrative. Alors que la

⁵⁸ F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, pp. 209-210.

⁵⁹ L.M. ÖRSY, *Marriage in Canon Law: Texts and Comments, Reflections and Questions*, Wilmington, DL, Glazier, 1986, p. 214.

personne qui demande par voie judiciaire la reconnaissance de la nullité de son mariage exerce un droit, celle qui cherche à obtenir la dissolution de son mariage demande, non pas la reconnaissance d'un droit, mais bien une grâce (can. 1697). La supplique du libelle de dispense doit toujours être adressée par le suppliant au Pontife romain, puisqu'il est le seul à pouvoir concéder cette grâce (can. 1699).

Le privilège paulin

Les canons 1143-1147 touchent à la dissolution du lien matrimonial par le privilège paulin. Ce privilège est fondé sur les paroles de Saint Paul :

Aux autres, voici ce qui dis moi-même, et non le Seigneur : Si un mari chrétien a une femme non croyante et qu'elle soit d'accord de continuer à vivre avec lui, il ne doit pas la renvoyer; de même, si une femme chrétienne a un mari non croyant et qu'il soit d'accord de continuer à vivre avec elle, elle ne doit pas le renvoyer. En effet, le mari non chrétien se trouve sanctifié par sa femme croyante, et la femme non croyante se trouve sanctifiée par son mari croyant. S'il en était autrement, vos enfants seraient impurs, alors qu'ils sont saints ! Mais si la partie non croyante veut se séparer, qu'elle se sépare; en pareil cas, le frère ou la sœur ne sont pas liés; Dieu vous a appelés à vivre en paix (1Cor 7, 12-15).

L'intention de Paul est de rappeler que, dans tous les cas où un des deux époux reçoit le baptême tandis que l'autre reste non baptisé et refuse de vivre en paix avec la partie fidèle, alors la partie fidèle est considérée libre de son union.

La partie convertie est libre de contracter un autre mariage si elle le veut, parce que la partie non baptisée refuse de vivre en paix avec elle. Mais avant que la partie convertie contracte un nouveau mariage, il est requis d'interpeller la partie non baptisée pour vérifier si elle veut vivre en paix avec la partie baptisée. Selon l'interprétation et la pratique ecclésiastique, cette dissolution du mariage en vertu du privilège paulin est traitée après la conversion au christianisme. Il ne s'agit pas en effet d'une cause de séparation du mariage mais d'une cause de dissolution du lien matrimonial.

Le privilège paulin est en somme un droit de divorce, conditionné par l'état baptismal d'un des deux contractants; le Pontife romain n'a aucune autorité sur les époux non baptisés. De même, l'interpellation de la partie non baptisée avant le baptême du conjoint sera sans effet. Le privilège touche au mariage païen, ou plutôt à tout mariage contracté entre deux personnes non baptisées; mais il concerne aussi, le cas échéant, le mariage des chrétiens non catholiques.

Le Pape Innocent III décréta que la personne convertie restait libre de se remarier, non seulement lorsque son conjoint non baptisé refusait de la cohabiter, mais aussi lorsqu'elle lui rendait la vie commune impossible en proférant des blasphèmes ou en l'entraînant dans des situations où elle risquait de pécher mortellement⁶⁰.

Il y a trois conditions nécessaires pour appliquer le privilège paulin :

1. Un mariage valide doit être conclu entre deux personnes non baptisées;

⁶⁰ W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 35.

2. Par la suite, un des deux conjoints est validement baptisé;
3. Le conjoint non baptisé refuse de cohabiter physiquement ou de vivre en paix avec la partie convertie.

Pospishil ajoute deux autres conditions :

4. Le refus de la partie non chrétienne doit être prouvé par son interpellation.
5. La partie convertie et baptisée veut contracter un nouveau mariage⁶¹.

Le can. 1143 traite de la dissolution du mariage contracté entre deux personnes non baptisées. Selon l'enseignement de l'Église catholique le privilège paulin est une clause exceptionnelle de la loi de l'indissolubilité du mariage. L'autorité de cette exception touche un mariage originellement contracté validement en dehors du baptême chrétien. Le mariage contracté entre deux personnes non baptisées est un mariage indissoluble jusqu'à la fin de la cohabitation matrimoniale (§1). Mais si une des deux personnes est convertie à la foi chrétienne et reçoit le baptême, tandis que l'autre personne ne le reçoit pas et refuse de cohabiter avec la partie convertie, alors le mariage est dissous en faveur de la foi à la demande de la partie chrétienne, après l'interpellation de la partie non chrétienne. Par contre, si les deux personnes reçoivent le baptême, même après leur séparation finale, il est impossible d'invoquer le privilège paulin : en effet, le baptême des deux parties fait que leur union devient un mariage conclu.

Le baptême doit être valide, même s'il a été reçu dans une Église ou communauté n'ayant pas la pleine communion avec l'Église catholique (cf. can. 1143).

⁶¹ V.J. POSPISHIL, *Eastern Catholic Marriage Law: According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, Brooklyn, NY, Saint Maron Publication, 1991, p. 425.

Le can. 1143, §2, établit spécifiquement le privilège paulin; la partie baptisée a toujours le droit d'invoquer ce privilège. Sans la cohabitation pacifique entre les deux conjoints, on parlera de départ physique, par exemple si l'autre époux abandonne injustement la partie baptisée et refuse de retourner au foyer familial, ou si la partie baptisée se voit empêchée de cohabiter physiquement avec son conjoint.

Si à une date ultérieure la partie non baptisée quittait son conjoint, la partie baptisée pourrait invoquer le privilège à la condition que la partie non chrétienne ait forcé l'autre partie de la quitter; tandis que, si la partie baptisée est elle-même responsable du départ, elle ne pourra pas invoquer le privilège paulin parce que celui-ci se trouverait à récompenser la destruction d'un mariage⁶².

L'application du privilège paulin donne au conjoint baptisé la faculté de contracter un nouveau mariage.

Le can. 1148 traite le mariage contracté entre un homme non baptisé et plusieurs femmes non baptisées. Plus tard, l'homme est converti et reçoit le baptême dans l'Église catholique. Il peut rester avec sa première épouse, ou peut garder n'importe laquelle après avoir renvoyé les autres femmes. Cette solution est analogue à celle proposée par Bar Hebraeus. Le canon ne demande pas à l'homme de renvoyer toutes les femmes pour se remarier à une autre, mais lui recommande de choisir n'importe quelle femme et de rester avec elle.

⁶² W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 40.

De son côté, Bar Hebraeus préfère que l'homme reste avec la première femme⁶³. La même préférence est exprimée par le canon.

5.3.3. La séparation avec maintien du lien

La séparation avec maintien du lien est définie par la suspension des droits et des devoirs conjugaux, mais avec le maintien du lien conjugal indissoluble. Cette séparation peut être considérée comme un divorce partiel, où les deux parties ne sont pas libres de contracter un autre mariage valide à cause du lien antérieur. La séparation est une situation indésirable, mais parfois elle peut être un remède à des graves situations dommageables pour les conjoints ou pour les enfants.

La séparation avec maintien du lien est en théorie une bonne solution. Il semble toutefois que très peu de personnes sont capables de conserver fidèlement cette décision. Durant mon activité pastorale, en particulier auprès des jeunes gens et des jeunes couples, en les interrogeant sur la séparation perpétuelle, la réponse était pour la majorité qu'ils préfèrent la dissolution du lien à la séparation perpétuelle, pour ne pas commettre le péché durant la vie en solitude. Ils réclament de même une autre chance pour les personnes mariées en difficulté. Cette constatation n'est pas une statistique officielle, mais plutôt le résultat d'une expérience personnelle auprès des paroissiens. L'Église catholique romaine s'en tient toutefois à la rigueur des principes du droit même dans les situations humaines difficiles.

Ainsi donc, la vie matrimoniale constitue une communion mutuelle entre l'homme et la femme et leur participation commune aux obligations et devoirs

⁶³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 81.

conjugaux. Ces obligations et devoirs ne sont pas exigés par la loi ecclésiastique, mais plutôt par le droit naturel, reconnu dans le droit canonique aussi bien que dans le droit civil. La loi donne aux conjoints le droit de conserver leur communauté, excepté pour une cause légitime. Le mariage entraîne donc des obligations et des devoirs conjugaux dans les principes mêmes qui règlent la vie conjugale :

1. Les conjoints doivent conserver la fidélité;
2. Ils doivent tendre à leur perfectionnement matériel et à leur bien-être corporel;
3. Ils doivent tendre à leur perfectionnement spirituel;
4. Ils doivent cohabiter ensemble;
5. Ils doivent s'efforcer d'obtenir le bien matériel et spirituel de leurs enfants.

Les comportements qui portent gravement atteinte à un de ces principes sont considérés comme des causes de séparation. Par conséquent les causes de séparation peuvent être classées en trois chapitres :

- (1) L'adultère;
- (2) Un grave dommage corporel sur un des conjoints ou sur les enfants;
- (3) Un grave dommage spirituel sur le conjoint ou sur les enfants accompagné d'un abandon malicieux (cf. can 1151)⁶⁴.

Le can. 1152, §1 traite de l'adultère comme motif de séparation perpétuelle. L'adultère qui entraîne la séparation perpétuelle est celui qui est commis librement et volontairement, ce qui veut dire l'infidélité matrimoniale. L'adultère qui est commis par force ou par violence, ou l'abus exercé sur la

⁶⁴ F. BERSINI, *Il nuovo diritto canonico matrimoniale*, p. 225.

femme, l'obligeant à avoir des relations sexuelles, ou enfin l'adultère de la femme qui accepte les relations sexuelles par peur, ne sera pas considéré comme un motif de séparation perpétuelle. Bakhos Al-Faghali distingue entre deux genres d'adultère :

... L'adultère complet qui se constitue par la pénétration complète du membre viril de l'homme et l'éjaculation à l'intérieur du vagin, et l'autre, non complet, qui se caractérise par l'absence d'éjaculation et de ce fait ne sera pas considéré comme un acte d'adultère. L'adultère sûr et confirmé répond à des conditions précises, par exemple, les témoins oculaires doivent attester qu'ils ont personnellement vu les deux personnes commettre l'adultère. Il est clair que l'adultère n'est jamais confirmé par des preuves présumées ou par de simples doutes⁶⁵.

La loi donne le droit à la partie innocente d'accuser la partie coupable et de demander la séparation perpétuelle causée par l'adultère. La partie coupable perd le droit à la cohabitation dans les conditions suivantes :

1. Quand l'adultère est formel, c'est-à-dire quand il constitue un péché grave;
2. Quand l'adultère est consommé et que la partie coupable a eu des relations sexuelles complètes avec une tierce personne;
3. Quand le fait de l'adultère a été établi avec certitude;

⁶⁵ B. AL-FAGHALI, *Fi al-zawaj*, p. 414. Les discussions modernes concernant un « adultère émotionnel » sans copulation, retenu par les cours civiles de divers pays comme équivalent de l'adultère proprement dit pour motiver le divorce, sont étrangères aux traditions juridiques et canoniques de l'Orient. Un tel « adultère » ne pourrait pas être considéré comme tel par l'Église syriaque orthodoxe.

4. Quand la partie innocente n'a pas pardonné à son conjoint son acte d'adultère⁶⁶;
5. Quand la partie innocente n'a pas consenti à l'adultère, au sens où elle n'approuve pas et n'accepte pas le comportement peccamineux de son conjoint;
6. Quand l'adultère n'est pas causé par l'autre partie, par exemple par un refus injuste de préserver la vie commune dans les relations conjugales intimes;
7. Quand l'adultère n'est pas compensé, dans le sens où l'autre partie n'a pas, de son côté, commis l'adultère⁶⁷.

Le can. 1152, §2 touche au pardon accordé par la partie innocente à la partie coupable. Le pardon présume que la partie innocente continue à cohabiter avec la partie coupable après avoir pris connaissance de l'acte d'adultère. Les relations conjugales entre les deux parties, innocente et coupable, sont considérées comme un signe de pardon.

Le can. 1152, §3, fixe une période de six mois pour les procédures juridiques de séparation. Si la période de six mois s'écoule sans que la partie innocente se présente au procès judiciaire ecclésiastique ou civil, et si les deux parties continuent à cohabiter, le tribunal tient en présomption que la partie innocente a pardonné à la partie coupable et que la vie entre eux a retrouvé la paix. Mais si la partie coupable a continué à commettre l'adultère après être pardonnée, la partie innocente a tout le droit de demander la séparation perpétuelle.

⁶⁶ L'invitation au pardon rappelle la dimension évangélique de la loi canonique. Lorsqu'il est accordé par la partie innocente, le pardon prend le dessus par rapport à toute autre considération juridique. Cette position est commune à l'Église catholique romaine et à l'Église syriaque orthodoxe.

⁶⁷ W.H. WOESTMAN, *Les procès spéciaux de mariage*, p. 75.

La partie innocente a donc le droit de demander un procès dans une période limitée de six mois à partir du moment où elle a connaissance de l'adultère commis par l'autre conjoint. À son tour, le tribunal compétent doit faire une enquête sur toutes les preuves qui accusent la partie coupable et confirmer que l'adultère a bien été commis⁶⁸. L'Église a le droit propre de juger des causes qui peuvent se présenter dans les mariages entre baptisés, même si, dans certains cas, on peut permettre aux conjoints de recourir au tribunal civil, surtout lorsqu'il s'agit de régler les effets purement civils de la séparation.

Le can. 1153, §1, expose les dommages corporels et spirituels graves entraînant la séparation. Le dommage grave est celui qui constitue une situation dangereuse pour la partie innocente. Il est constitué, par exemple, par la force que la partie coupable exerce sur la partie innocente pour commettre le péché durant la relation conjugale; par un complot avec une tierce partie en vue d'assassiner la partie innocente ou de la forcer à se prostituer.

Le can. 1155 expose la réconciliation entre les époux séparés et le droit de la partie innocente de demander la séparation perpétuelle. En cas de séparation temporaire, le conjoint innocent peut renouer la vie matrimoniale avec l'autre conjoint à sa propre initiative ou à l'initiative de la partie coupable. Si donc, après la séparation légitime, la partie innocente reprend la vie commune en toute liberté, elle perd le droit à la séparation.

Quand la cause de la séparation cesse, la reprise de la vie conjugale est obligatoire, sauf si l'autorité ecclésiastique en décide autrement (can. 1153 §2).

⁶⁸ Cf. *Codex iuris canonici* (1983), can. 1692 et suivants.

5.4. IMPLICATIONS ŒCUMÉNIQUES

Dans son ouvrage sur le mariage dans les Églises catholiques d'Orient, Frederick McManus cite le décret de Vatican II *Unitatis redintegratio*, n° 16-18, concernant les traditions différentes de l'Église catholique et des Églises orthodoxes sur le divorce et le remariage⁶⁹.

Selon lui, la conception orientale est éminemment respectable, à savoir, que le saint sacrement du mariage en Christ est indissoluble, en vertu de la puissance de l'Esprit saint. En certaines circonstances, toutefois, la faiblesse humaine amène à un échec définitif; un tel mariage n'est plus le signe mystique de l'union du Christ et de l'Église; dans ce cas, invoquant la miséricorde divine, l'Église peut autoriser un deuxième mariage.

McManus ajoute qu'il n'est pas réaliste d'espérer que cette position, bien qu'elle semble être représentée positivement dans le décret conciliaire, puisse être acceptée par l'Église catholique dans un avenir prévisible.

L'Église syriaque orthodoxe, fidèle à l'enseignement de ses Pères, ne partage pas ce pessimisme. Le dialogue œcuménique est encore à ses premiers pas, et on est en droit d'espérer des progrès importants dans les années qui viennent.

5.4.1. La justification des causes de divorce

⁶⁹ Frederick R. MCMANUS, « Marriage in the Canons of the Eastern Catholic Churches », dans NCCB et Standing Conference of Oriental Churches, *Oriental Orthodox – Roman Catholic Interchurch Marriages and Other Pastoral Relationships*, Washington DC, USCC, 1995, p. 59.

L'enseignement de Bar Hebraeus sur le divorce se fonde sur des sources, dont l'étude est nécessaire pour la construction d'une théorie complète comprenant tous les aspects vitaux. Il classe ses sources juridiques en deux types : celles de droit divin et celles de droit ecclésiastique. Ces dernières se fondent toutes sur la tradition et la jurisprudence ecclésiastique.

Bar Hebraeus donne à son tour des explications amples et précises à l'appui de ses idées. Il légifère et promulgue les canons qui conviennent et qui s'accordent à son époque, surtout sur le sujet du mariage et spécifiquement sur le divorce et la séparation.

En effet, plusieurs réalités des XIII^e et XIV^e siècles ont influencé sa législation :

A. Aspects politiques

À partir de la domination arabe, les chrétiens ont vécu dans une tranquillité relative sous les conditions suivantes : ils devaient payer le butin, renoncer au prosélytisme, accepter certaines mesures d'infériorisation sociale, et jurer fidélité au pouvoir musulman. De nombreux chrétiens, superficiellement évangélisés sans doute, passèrent à l'islam⁷⁰. Malgré cela, l'influence des chrétiens durant la domination omeyyade à Damas et durant la domination abbasside à Bagdad fut parfois telle qu'elle provoqua des réactions de la part des musulmans, qui cherchèrent à interdire aux chrétiens certaines fonctions. À partir du califat arabe de Al-Mu'tasim (+844) l'équilibre changea au profit des Turcs. À ce propos, Sélis raconte :

⁷⁰ C. SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, p. 31.

Les Arabes se firent plus agressifs contre les chrétiens, comme l'illustrent le massacre des chrétiens d'Édesse ou la destruction du dôme de la Résurrection à Jérusalem⁷¹.

En l'an 1034, le patriarche de l'Église syriaque quittait Antioche, reconquise par Byzance, pour s'installer à Amid (Diyarbakir, dans le sud-est de la Turquie actuelle).

En effet, l'époque du XII^e et du XIII^e siècle est considérée comme la Renaissance syriaque sous la domination arabe, illustrée par les figures de Denys Bar Salibi, du patriarche Michel le Syrien et de Bar Hebraeus⁷². Une réelle décadence culturelle commença avec l'invasion mongole en 1162, année où Genghis Khan fonda son premier empire mongol. Les Mongols pénétrèrent le Moyen-Orient d'une manière systématique. Le Khan Hulagu conquit Bagdad en 1258; s'étant marié à une femme chrétienne, il épargna les chrétiens des villes. Mais dans les campagnes les troupes mongoles ne firent pas grande différence⁷³. Bar Hebraeus fut témoin oculaire de ces événements. Il eut des contacts avec Hulagu et le supplia de ne pas massacrer les citoyens d'Alep :

Ô Roi des roi, je suis venu devant toi comme le malade qui vient voir le médecin, et je suis sorti te rencontrer pour gagner la vie [...] ⁷⁴.

Après l'occupation d'Alep, Hulagu captura Bar Hebraeus, mais le relâcha pour ses connaissances médicales. La chrétienté entra en décadence à

⁷¹ C. SÉLIS, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, p. 32.

⁷² A.S. ATIYA, *History of Eastern Christianity*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1968; trad. arabe : *Tarikh al-Kanisat ash-Sharqia, As-Saurian fi al-Tarikh*, trad. de H.I. TOUMA, Y. IBRAHIM (ed.), Alep, Mardin Publishing House, 2000, p. 58.

⁷³ A.S. ATIYA, *Tarikh al-Kanisat ash-Sharqia*, p. 86.

⁷⁴ BAR IBROYO, *Mushhotho [= Poèmes]*, Jerusalem, Monastère Saint Marc, 1929, p. 165.

l'époque de Khan Gazan. Après avoir hésité longtemps, celui-ci finit par adopter l'Islam en 1295, et en fit la religion officielle de son empire. Cette situation politique influença fortement la législation ecclésiastique contemporaine de Bar Hebraeus dans son fameux chef-d'œuvre, *Houdoyo*, qui contient les deux droits de son temps : le droit canonique et le droit civil.

B. L'aspect socio-canonique

Au temps de Bar Hebraeus, la société du Moyen-Orient était structurée en différentes catégories : nobles, travailleurs et esclaves. Chaque catégorie avait sa propre objectivité. La foi chrétienne, par contre, reconnaissait une égalité foncière entre tous les croyants devant la loi, malgré les effets négatifs de l'influence sociale et politique sur la vie des chrétiens. Cette influence a obligé les législateurs à tenir compte des classes sociales. Ainsi, les canons portent la marque de ces catégories en raison du consensus existant dans la communauté. Les canons touchant au mariage distinguent entre le mariage entre personnes libres et celui qui unit une partie libre et un esclave⁷⁵.

Dans les premiers siècles, l'Église a cherché la stabilité doctrinale contre les persécutions païenne et juive, laissant au second plan les problèmes sociaux. Cette période va jusque vers l'an 318, époque où le Christianisme devint la doctrine officielle de l'Empire. À partir de ce moment, les empereurs romains ont légiféré aussi bien pour l'Église que pour la société. Plus tard, cette législation impériale est devenue une source juridique chez Bar Hebraeus, qui la mentionne dans plusieurs textes canoniques de son livre *Houdoyo*, tout particulièrement parmi les sources sur le mariage et spécifiquement sur le

⁷⁵ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; Supra, p. 46.

divorce⁷⁶. Bar Hebraeus se sert de son autorité ecclésiastique pour rapprocher les différentes catégories; il ouvre un chemin d'harmonisation des deux droits en rédigeant les canons nécessaires pour organiser les nécessités des croyants. Il se montre parfois rigide et parfois très flexible dans ses décisions; par exemple sur le mariage et les procès matrimoniaux entre une femme libre et un homme esclave⁷⁷.

On notera chez lui l'influence de la société musulmane et un écho des débats doctrinaux entre les écoles juridiques musulmanes, y compris leurs difficultés jurisprudentielles pour résoudre les problèmes juridiques. L'enseignement de l'école shafi'ite était alors largement diffusé en Syrie, et Bar Hebraeus se réfère surtout à cette doctrine. L'ambiance juridique environnante peut ainsi constituer une raison suffisante pour l'introduction de pratiques empruntées aux écoles musulmanes. Yahya Ibn Jarir commente ce fait :

Comme nous vivons dans le monde, parmi des gens qui ont permis le divorce pour plusieurs causes et promulgué leur législation, nous nous trouvons contraints de l'appliquer d'une façon qui ne soit pas désordonnée; au contraire, l'application doit être organisée selon les causes requises par le droit ecclésiastique⁷⁸.

Ces influences ambiantes agissent en négatif, mais n'ont pas de valeur intrinsèque pour résoudre les problèmes canoniques fondamentaux. Ainsi, Yahya Ibn Jarir précise :

⁷⁶ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 86-93; Supra, p. 55.

⁷⁷ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 87, 91; Supra, p. 51.

⁷⁸ YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshid*, p. 340.

Citons par exemple le vaginisme, comme aussi la folie et l'aveuglement. Si ces maladies touchent la femme après le mariage le mari n'a pas le droit de renvoyer sa femme⁷⁹.

De même, Bar Hebraeus commente à propos du témoignage de la femme :

Nous acceptons le témoignage des femmes [...] : que les témoins soient six hommes de bonne réputation [...] ou bien que douze femmes témoignent que la femme accusée est toujours vierge⁸⁰.

C. L'aspect religieux

Toutes les grandes religions ont leur propre législation familiale. Ainsi, le droit de la famille selon l'enseignement ecclésiastique est différent de celui de l'islam ou du judaïsme. Le mariage chrétien est un sacrement fondé sur des buts essentiels et des propriétés substantielles. Dans l'islam c'est un contrat entre les deux personnes en vue de la procréation des enfants, sans référence à des propriétés substantielles. Ainsi, l'islam ne considère pas les propriétés substantielles comme faisant partie de l'essence du mariage : il permet la polygamie qui, dans le christianisme, est considérée comme un attentat contre l'unité du mariage.

De même, la distinction entre les positions islamique, juive et chrétienne est claire au sujet du divorce. Dans le mariage juif, l'homme peut répudier sa femme pour n'importe quelle cause, à condition de lui remettre un libelle de divorce (Dt 24, 1). Dans le mariage musulman, l'homme a toujours le droit de renvoyer sa femme après avoir exprimé par trois fois en sa présence son désir

⁷⁹ YAHYA IBN JARIR, *Al-Murshid*, p. 339.

⁸⁰ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 89; *Supra*, p. 47.

de divorce. Le mariage chrétien, par contre, est perpétuellement indissoluble, sauf pour les causes édictées par la loi; le divorce ne sera donc pas une action désordonnée, mais bien une action ordonnée pour le bien de la vie familiale, pour des motifs bien limités. L'Église, en vertu de son autorité législative, établit les motifs de divorce : le Christ, en effet, a accordé aux Apôtres le pouvoir des clefs, non pour le dogme et la doctrine de la foi, mais pour administrer la communauté pour le bien des croyants.

5.4.2. Une commune perspective

L'étude de la séparation et du divorce selon l'enseignement de Bar Hebraeus et selon l'enseignement de l'Église catholique romaine fait apparaître plusieurs questions œcuméniques communes à ces deux Églises apostoliques, surtout concernant les motifs de séparation. Un accord signé entre l'Église catholique romaine et l'Église malankara syriaque orthodoxe sur les mariages mixtes est en vigueur depuis le 25 janvier 1994. Il comprend une introduction sur l'institution et la sacramentalité du mariage, qui prend en compte les paroles de Saint Paul dans sa lettre aux Éphésiens (5, 21-26). Les points principaux sont les suivants :

Nos deux Églises acceptent l'unité et l'indissolubilité du lien sacramentel du mariage, et considèrent la relation conjugale comme une expression de l'unité. Nos deux Églises désirent accueillir les mariages dans l'unité ecclésiale en considérant les normes des deux Églises. Pourtant, nous devons accepter la réalité pastorale que les mariages mixtes prennent place. Les deux Églises doivent faciliter la célébration du Sacrement de mariage en l'une ou l'autre, en permettant à l'épouse et à l'époux le droit et la liberté de conserver leurs propres unions ecclésiales, en leurs fournissant les informations et les documents nécessaires. À l'occasion

de cette célébration, les couples comme les membres de leurs familles appartenant à ces deux Églises pourront participer à la Sainte Eucharistie dans l'Église où le Sacrement de mariage est célébré⁸¹.

Bar Hebraeus est sans conteste un personnage œcuménique. Il rappelle que le dialogue doit se faire avec logique et objectivité entre ceux qui appartiennent à différentes confessions chrétiennes⁸². L'accord cité respecte les traditions matrimoniales de l'Orient chrétien. Dans son œuvre *Houdoyo*, Bar Hebraeus indique que le mariage mixte entre les fidèles de l'Église syriaque d'Antioche et les fidèles des autres Églises est accessible à tous, à une seule condition : que les deux parties soient baptisées⁸³. Cet enseignement vise à exprimer sa foi en l'unité substantielle de l'Église du Christ. Selon Bar Hebraeus, seuls les non chrétiens n'ont pas accès au mariage chrétien⁸⁴. L'Église syriaque d'Antioche ne favorise donc pas le mariage avec un non-chrétien, qui est toutefois permis dans l'Église catholique romaine, selon le CIC 1983, c. 1086.

⁸¹ *Agreement on Interchurch Marriage between the Catholic and the Malankara Syrian Orthodox Churches* (25 janvier 25, 1994)

⁸² BAR HEBRAEUS, *Yawno*, p. 60.

⁸³ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 50.

⁸⁴ BAR IBROYO, *Houdoyo*, p. 91; *Supra*, p. 50.

CONCLUSION

Notre recherche sur les implications œcuméniques de l'enseignement de Bar Hebraeus amène la conclusion suivante : l'œuvre œcuménique chrétienne ne consiste pas en des documents bien rédigés, bien classés, et scellés par les hauts dignitaires. Elle est plutôt le fruit d'une méditation consciencieuse et zélée sur la première charte œcuménique : le testament du Christ dans l'Évangile de Jean, chap 17. Ce commandement, source d'unité et expression de l'amour de Dieu envers ses enfants, amène à se demander pourquoi Dieu lui-même n'est pas intervenu pour empêcher la malheureuse rupture, comme il est intervenu pour empêcher les erreurs doctrinales dans son Église. La réponse se trouve dans l'aspect humain de l'Église de Dieu : l'unité chrétienne ne doit pas être seulement l'œuvre de Dieu, mais aussi l'œuvre des hommes.

L'amour christique est le seul et unique aspect de toute l'œuvre œcuménique que le Maître lui-même a chantée dans l'Évangile de Saint Jean. Dès le début de la propagation de la Bonne Nouvelle aux quatre points cardinaux du monde, les chrétiens de différentes traditions locales se sont unis sous la Tradition-Mère biblique, apostolique et apologétique, pour semer partout la Sainte Parole dans un esprit de respect mutuel, jusqu'à la malheureuse division entre l'Orient et l'Occident. Ces pénibles circonstances qui ont déchiré le Corps du Seigneur, ont amené un réel réveil de l'amour fraternel des deux Églises, catholique romaine et syriaque orthodoxe, fondé sur l'union à la vraie vigne, le Seigneur Jésus Christ lui-même (Jean 15).

CONCLUSION GÉNÉRALE

La présente recherche a tenté de préciser l'intérêt historique et actuel de ce personnage illustre qu'est Bar Hebraeus, et l'actualité de sa conception du mariage en général et de son enseignement canonique sur la séparation et le divorce en particulier.

Une première conclusion est que Bar Hebraeus a élaboré sa doctrine en partant de la définition socioreligieuse du mariage comme relation intime entre les deux époux contractants. Cette relation intime, il la considère à la fois comme une promesse de fidélité et un pacte d'alliance irrévocable entre deux êtres qui s'aiment. Cette alliance devient active quand les deux fiancés échangent leur consentement, institutionnalisant publiquement leur amour à travers le langage. Pour tous les chrétiens, la parole de fidélité qui reconnaît la dignité de l'autre est sous-tendue par la parole de Dieu même. Cette parole de fidélité devient en outre pour le chrétien le signe par lequel il reconnaît la vocation unique de tout être dans le plan d'amour de Dieu. Ainsi, le mariage figure le mystère même de l'amour de Dieu.

Il est certain que notre étude sur le divorce, appuyée par des références aux législations anciennes et modernes et des recherches historiques, ne permet pas de considérer que telle tradition est authentique parce qu'elle autorise le divorce et que telle autre est erronée parce qu'elle l'empêche. Il sera juste toutefois de réclamer que toutes les Églises apostoliques unissent leurs articles de foi et harmonisent peu à peu leurs législations, sur lesquelles elles comptent pour bâtir leur vie pastorale et sociale. De notre part, nous devons tout respect à ces Églises en tout ce

qu'elles possèdent de traditions et de coutumes, source de leurs enseignements et de leurs législations, et qu'elles ont héritées de leurs Saints Pères par voie écrite ou par tradition orale. Enfin, le fait d'admettre le divorce n'est pas l'unique et juste pensée, ni non plus le fait de l'abolir, mais plutôt le respect de l'un pour l'autre en tout ce qu'il possède de coutumes et de traditions écrites ou orales. Il se peut que ce qui est un motif de divorce dans une Église soit considéré comme une cause de nullité de mariage dans une autre. Sans doute cette diversité des coutumes et des traditions donne à l'Église une richesse supplémentaire, tributaire de l'héritage culturel varié entre l'Est et l'Ouest d'un côté, et de l'union spirituelle universelle de l'autre.

Sur la base de l'expérience humaine, prenant acte des violations perpétrées contre la fidélité matrimoniale, l'Église syriaque orthodoxe a légiféré et promulgué les motifs légitimes de séparation et de divorce. Une telle législation correspond à la réalité sociale. Le divorce et la séparation sont reconnus dans le droit, ainsi que leur nécessité pour protéger l'institution familiale du péché. À partir de là, il revient à l'activité pastorale de prendre le relais dans le domaine spirituel. Elle aura comme moyen d'action le plus important la correction pacifique en vue de reconstruire la relation conjugale entre les époux¹. Lorsque l'activité pastorale se heurte à l'insuccès, l'autorité ecclésiastique a cherché la solution moyenne pour mettre fin à la situation désordonnée, source de tensions et de remords. C'est dans cette situation extrême que le législateur considère le divorce comme un remède susceptible de préserver le mariage de toute tache.

¹ Contrairement à ce qui se passe au sein de l'Église catholique dans les pays occidentaux, la tradition syriaque orthodoxe n'a pas mis en place de programmes élaborés de conseil matrimonial ou d'aide aux couples en difficulté. L'action pastorale dont il s'agit ici repose largement sur la sagesse et la sensibilité spirituelle des pasteurs.

L'Église syriaque orthodoxe d'Antioche, en se fondant sur les sources bibliques et la tradition patristique, continue aujourd'hui de légiférer en matière de séparation et de divorce, dans le but de remédier aux problèmes pastoraux des croyants d'une manière socialement acceptable et adaptée aux nouvelles générations. Elle le fait d'une façon bien claire et fidèle à la tradition, en rappelant les droits et les obligations de chaque personne dans la relation interpersonnelle.

Certes, la doctrine de Saint Rabboula est très dure envers la femme. Selon lui, la femme est absolument la partie coupable du couple. Elle n'a donc aucun privilège et n'a pas le droit de culpabiliser son mari ni de demander le divorce. Un tel enseignement doit aujourd'hui être rééquilibré : pour un mariage sain, les devoirs et les obligations conjugaux doivent être requis des deux époux également. Cela répond à la tradition puisque, pour ce qui est de la peine d'interdiction de la Sainte communion pour la partie coupable, le droit syriaque n'a jamais distingué entre la femme et l'homme. Saint Rabboula déclare à ce propos au canon 49 : il n'est pas permis aux prêtres sans la permission de l'évêque de donner la communion à celui qui est trouvé coupable d'adultère.

Saint Grégoire le Théologien s'est également prononcé contre l'inégalité entre l'homme et la femme dans le commentaire suivant :

La question que tu as posée me semble rendre honneur à la chasteté et demander une réponse charitable; cette chasteté que la plupart des hommes, je le vois, considère avec de mauvaises dispositions, suivant une loi inégale et déséquilibrée. Pourquoi donc, en effet, ont-ils puni dans le sexe féminin ce qu'ils ont permis au masculin ? La femme qui se méconduit en ce qui concerne l'union conjugale est adultère, et la

loi la soumet à de pénibles châtements. Mais l'homme qui fornique et qui est infidèle à sa femme n'est pas coupable. Je n'accepte pas cette législation, je n'approuve pas cette coutume. Ce sont des hommes qui ont légiféré, et c'est pourquoi leur législation est dirigée contre les femmes; lorsqu'ils ont soumis les enfants à l'autorité des pères, ils ont laissé dans un état négligé le sexe plus faible².

On notera aujourd'hui que la jurisprudence et la loi anciennes ont organisé la vie en société d'une façon peu équitable pour la femme, et que l'homme a été comme la tête de la femme. À la vérité, Saint Paul dit que l'homme est la tête de la femme, mais cela doit être vécu d'une façon charitable et pleine de l'amour de Dieu. L'homme n'a jamais été érigé en tête de la femme avec une autorité sévère et injuste; les deux sont en effet unis par l'amour du Christ et par la grâce de l'Esprit Saint, et cela ne fonde aucune distinction dans la création du Père, qui a voulu créer l'être humain à son image. Il faut rappeler les paroles de Saint Grégoire de Nazianze qui a critiqué les coutumes et la loi : «[Loi] indulgente aux vices des hommes, et si sévère pour les femmes. La femme est-elle pas comme l'homme l'image de Dieu ?»

Il poursuit par une leçon très vigoureuse faite aux maris tentés de répudier leur épouse, montrant que l'homme ne peut séparer ce que Dieu a uni.

La loi a une valeur éducative : elle guide la personne sur la piste de l'égalité et de la justice dans les relations familiales, sociales et ecclésiales. Bar Hebraeus n'a certes pas traité clairement de l'éducation matrimoniale des

² H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce, du premier au cinquième siècle*, Paris, Beauchesne, 1971, p. 152.

fiancés avant le mariage, mais il a traité de la condition de la fiancée du point de vue social et ecclésial. Il considère comme nécessaire, dans ce contexte, l'éducation matrimoniale des nouvelles générations. Cette éducation a une face doctrinale, l'Église fournissant le cadre favorable dans lequel les fiancés doivent maintenir leur promesse de fidélité, et une face sociale : les jeunes époux répondront à la dignité de leur promesse à travers leur disponibilité à se sacrifier eux-mêmes pour réaliser l'acte social de leur amour. À travers cette éducation prématrimoniale des fiancés il est probable que l'Église verra à l'avenir diminuer les problèmes de nullité et de divorce.

Bar Hebraeus, nous l'avons vu, a légiféré sur plusieurs motifs de divorce. Pour cela, il prend en compte une situation grave comme l'adultère, mais aussi des situations moyennement graves comme les maladies incurables et les autres motifs de divorce. Sur cette base, il définit le divorce comme la dissolution du lien matrimonial. Cette dissolution est prononcée et devient chose jugée à travers les procédures judiciaires d'un tribunal ecclésiastique compétent. Le motif de divorce doit être confirmé et prouvé par le tribunal lui-même. En fait, Bar Hebraeus propose une synergie entre l'usage raisonnable de la loi et l'activité pastorale. Les deux ont une place importante dans l'institution de la séparation et de la dissolution du mariage. Une telle synergie pourra aider les époux à la réconciliation, ou bien elle aidera le tribunal à trouver une solution raisonnable aux problèmes matrimoniaux moyennement graves.

Bar Hebraeus distingue deux catégories de divorce. Le divorce pénal est la conséquence d'un acte très grave commis par la partie coupable, comme l'adultère ou l'apostasie; le jugement interdit à la partie coupable de se remarier avant la fin d'une période déterminée de pénitence. Le divorce remède est la conséquence d'une situation moyennement grave, comme la

contradiction entre les époux ou les autres motifs de divorce; les deux parties ont alors le droit de contracter un autre mariage. Bar Hebraeus établit aussi la séparation temporaire entre les époux pour une période de trois ans; cette disposition judiciaire permet à l'activité pastorale de s'exercer en vue de la réconciliation, en cherchant à déterminer la raison fondamentale de la contradiction et, si possible, à la résoudre. L'ensemble de ces distinctions juridique et de ces règles posées par Bar Hebraeus restent pleinement en vigueur aujourd'hui dans l'Église syriaque orthodoxe.

En ce qui concerne les preuves pour la confirmation du motif de divorce, Bar Hebraeus s'est montré un chercheur juridique bien conscient des réalités concrètes et des difficultés d'application des principes légaux. Ainsi, pour admettre la réalité d'un motif de divorce, il exige des preuves solides et raisonnables. Cette application sévère du droit indique bien que, fondamentalement, Bar Hebraeus est contre le divorce. Il a toujours préféré mettre en lumière le principe général de l'interdiction du divorce, et demande de guider les deux époux en cause vers la réconciliation. En même temps, étant donné la grandeur de la fidélité matrimoniale, il estime injuste de laisser les époux vivre dans l'infidélité. C'est pour cela que l'Église a établi la dissolution du lien comme solution pour promouvoir le bien de la partie innocente et punir la partie coupable.

Notre recherche sur la pensée de Bar Hebraeus concernant la question de la séparation et du divorce en général et sa conception oecuménique en particulier amène les observations suivantes :

1. Certes, Bar Hebraeus n'a pas inventé de nouvelles solutions sur la question de divorce, mais il a plutôt analysé en profondeur les codes du divorce chez les anciens Pères de l'Église, en tenant compte de la

substance sur laquelle il a bâti ses théories canoniques d'un côté et son action de pasteur de l'autre, selon les principes légaux qu'il a adoptés et pratiqués. On ne peut minimiser, en effet, l'importance de l'expérience pratique chez Bar Hebraeus, acquise à travers ses maints services et sa vigilance dans l'application et l'exécution de la loi dans le domaine pastoral, spirituel et social.

2. Bar Hebraeus a su tirer parti des recherches et des théories canoniques précédentes afin d'élaborer sa propre vision; elles forment une très importante référence dans ses recherches.
3. Malgré l'existence de l'idée de divorce chez Bar Hebraeus, ce dernier n'en n'a jamais été partisan. Il s'appuyait plutôt sur sa prudence pastorale et canonique pour résoudre les difficultés dans son Église. Pour Bar Hebraeus, le mariage forme un contrat divin à vie qui ne peut pas être manipulé par quiconque. Ce mariage est une union éternelle entre deux membres qui, par leur unité, forment une icône visible de l'union invisible du Seigneur Christ avec son Église.

La présente étude, sur les législations et les canons que Bar Hebraeus a rédigés ou expliqués concernant les motifs de divorce, montre clairement la difficulté et la délicatesse de leur application dans les décisions. Par exemple, en cas d'adultère Bar Hebraeus exige un nombre de six hommes témoins bien connus et de bonne réputation, qui témoignent de l'acte d'adultère ensemble et en même temps. Mais s'il était impossible de rassembler six hommes de bonne réputation ensemble et en même temps, il serait permis d'accepter douze femmes témoins, bien connues et de bonne réputation, qui témoignent ensemble et en même temps de l'action d'adultère. D'ailleurs, Bar Hebraeus a toujours favorisé le divorce remède plutôt que pénal, pour diminuer et éviter les risques et les dangers de conflit entre les

membres de deux familles, comme aussi pour éviter qu'un des deux époux ou les deux ensemble ne chutent dans le péché lorsqu'ils continuent à vivre sous le même toit.

4. Bien que huit siècles soient passés depuis la mort de Bar Hebraeus, il reste sans conteste la pierre angulaire du droit canonique de l'Église syriaque orthodoxe et de l'Église d'Antioche en général. Il n'existe aucun texte légal ni aucune encyclopédie canonique qui ne mentionne dans leur documentation un commentaire de Bar Hebraeus, surtout son chef-d'œuvre *Houdoyo* (= *la Direction*). Celui-ci reste jusqu'à nos jours la constitution canonique par excellence de notre Église syriaque orthodoxe et la base de toutes ses législations. Autrement dit, Bar Hebraeus est toujours vivant dans son Église à travers ses compositions canoniques, théologiques, exégétiques, historiques, linguistiques, liturgiques et philosophiques. En effet, ces œuvres ont mérité à Bar Hebraeus le titre d'encyclopédie des sciences du XIII^e siècle.

Il faut toutefois souligner qu'un grand changement a touché à l'œcuménisme après la rupture de huit siècles entre l'Église syriaque orthodoxe et l'Église catholique romaine, précisément à la suite du Concile de Chalcédoine (451). L'idée de l'union est apparue pour la première fois à l'aube du XIII^e siècle avec Bar Hebraeus. Cet événement a marqué l'histoire, d'autant plus que personne avant ce saint homme n'avait lancé d'appel à la réunion des chrétiens et à l'abandon des controverses mal fondées qui les avaient divisés. Personne avant lui n'avait pris le temps de vérifier, d'étudier ni d'analyser les controverses théologiques. Lui l'a fait sur une période de sept ans, pour finir par affirmer en toute franchise que ce qui rassemble tous les chrétiens est essentiel, tandis que ce qui les sépare n'est vraiment qu'une controverse d'essence purement politique.

Bar Hebraeus a consacré sa vie à réfuter les controverses et les divisions et à prêcher l'amour et l'humilité, ce qui lui a attiré le respect des chrétiens et des musulmans de son entourage. De même, l'œuvre de Bar Hebraeus a contribué de nos jours à créer le noyau vivant de l'œcuménisme de son Église syriaque orthodoxe, par exemple, les accords qui ont été signés à Rome en 1976 et 1984. Au cours de sa vie, Bar Hebraeus croyait fortement aux bonnes relations entre les membres de l'Église de Dieu et les prêchait avec conviction. Ses chefs d'œuvres montrent son ardent désir d'achever l'unité administrative dans l'Église, pour qu'elle soit comme le Seigneur l'a voulue : un seul troupeau pour un seul pasteur. Son désir de l'unité n'a jamais incliné sa pensée vers le pouvoir, comme s'il était le but principal dans sa vie. Au contraire, il regardait l'autorité comme un don de Dieu que l'homme doit faire fructifier. Lors de sa mort, tout le monde, chrétiens comme musulmans, a rendu hommage à son esprit d'ouverture.

ANNEXE I

LES ÉVÊQUES ORDONNÉS

Durant son ministère épiscopal Bar Hebraeus a ordonné des diacres et des prêtres. Durant son maphrianat, il a ordonné douze évêques. Ceux-ci étaient choisis parmi les moines ; comme critère de choix il y avait à la fois leur éducation et leur réputation de bonté.

Voici la liste de ces douze évêques, cités d'après la chronique ecclésiastique de Bar Hebraeus¹ :

1. **Mor Athanasios (Athanasie) Bahnam**, du Monastère de Mor Mattaï à Mossoul (aujourd'hui en Irak), fut ordonné évêque à la mi-carême 1265, en l'église Saint-Daniel, pour l'évêché de Banou Hydra (aujourd'hui en Irak).
2. **Mor Timothaos (Timothée) Yéchoue**, du Monastère de Mor Hanania à Mardin au nord de la Syrie (depuis 1936 sous administration turque), fut ordonné en 1265 pour le siège épiscopal de Bagdad.
3. **Mor Yiwanis (Ioannes) Danha**, du Monastère de Mor Mattaï, fut ordonné évêque à Bagdad en 1265 pour le siège épiscopal d'Azerbaïdjan. Mor Yiwanis n'a jamais exercé son épiscopat car, pour son malheur et celui de son éparchie, il est mort sur le chemin de retour.

¹ *Gregorii Barhebraei Chronicon ecclesiasticum*, J.B. ABBELOOS et Th.J. LAMY (ed.), vol. II, Louvain, C. Peters, 1877, pp. 433, 437, 445, 447, 461, 465.

4. **Mor Youhanna (Jean) Wahb**, du Monastère de Mor Mattaï, fut ordonné en 1266 pour le siège épiscopal de l'Île de Qardo (aujourd'hui en Irak).
5. **Mor Sawérios (Sévère) Yéchoue**, du Monastère de Mor Mattaï, fut ordonné en 1266 pour le siège épiscopal d'Azerbaïdjan comme successeur de Mor Yiwaniis Danha, l'évêque décédé avant son retour.
6. **Mor Dyonisios (Denis) Youssef**, du Monastère de Mor Mattaï, neveu maternel de Mor Sawérios évêque de Tabriz (Perse), fut ordonné au même monastère en 1277 pour un siège qui reste inconnu. Après la mort de Mor Sawérios, Mor Dyonisios lui succéda comme évêque de Tabriz.
7. **Mor Mikhoiel (Michel) Mokhlés**, du Monastère de Mor Mattaï, fut ordonné pour le siège épiscopal de Barman ; on ignore la date et le lieu.
8. **Mor Basilios (Basile) Ibrahim**, du Monastère de Mor Mattaï, fut ordonné pour le siège épiscopal de Basida ; comme pour l'évêque précédent, on ignore la date et le lieu de l'ordination, ainsi que la localisation précise de son diocèse.
9. **Mor Yiwaniis (Ioannes) Moussa**, dont on ignore la communauté d'origine, fut ordonné pour le siège épiscopal de Baerabaya ; pour lui aussi on ignore la date et le lieu d'ordination.
10. **Mor Youhanna (Jean) Danha**, ordonné pour le siège épiscopal du Monastère de Mor Sarguis (Saint-Serge) ; la date et la localisation géographique du diocèse restent inconnus.
11. **Mor Yiwaniis (Ioannes) Ayoub**, de la région de Bakhdida (aujourd'hui en Irak), fut ordonné en 1285 pour le siège épiscopal de Banou Hydra, après une période de vacance, comme successeur de l'évêque Mor

Athanasios Bahnam décédé en 1279.

12. **Mor Dyosqoros (Dioscorus) Gébraïl al-Bartelli**, du Monastère de Mor Mattaï, et disciple de Bar Hebraeus, a été ordonné pour le Siège épiscopal de l'Île de Qardo (on ignore la date de l'ordination).

ANNEXE II

L'ŒUVRE LITTÉRAIRE

Les œuvres de Bar Hebraeus peuvent se répartir en neuf classes :

- 1 – L'Encyclopédie.
- 2 – Œuvres théologiques, qui se subdivisent en trois genres :
 - a- Théologie contemplative;
 - b - Théologie morale;
 - c - Théologie ascétique.
- 3 – Œuvres exégétiques.
- 4 – Œuvres grammaticales et linguistiques.
- 5 – Œuvres philosophiques.
- 6 – Œuvres canoniques.
- 7 – Œuvres poétiques.
- 8 – Œuvres historiques.
- 9 – Œuvres mathématiques et astrologiques.

1. L'Encyclopédie et les œuvres philosophiques

1. **הכחמה חכמה** *Héwath hékémtho* (*La Crème de la sagesse*). Cet ouvrage est une vaste encyclopédie, qui renferme la philosophie péripatéticienne toute entière. Elle est divisée en trois parties. La première comprend neuf livres : *l'Isagogè*, *les Catégories*, *le Peri Hermineias*, *les Analytica priora*, *les Analytica posteriora*, *la Dialectique*, *la Sophistique*, *la Rhétorique* et *la Poétique*. La seconde

partie comprend huit livres : *la Physique, le Ciel et l'univers, les Météores, la Génération et la corruption, les Minéraux, les Plantes, les Animaux, l'Âme*. La troisième partie comprend cinq sujets : *la Métaphysique, la Théologie, l'Éthique, l'Économie et la Politique*.

2. **ܬܝܓܪܬ ܬܝܓܪܬܐ** *Tégrath tégorotho (Le Commerce des commerces)*; cet ouvrage est une récapitulation du livre *La Crème de la sagesse*; il traite de la logique et de la philosophie, comme c'est le cas dans la plupart des traités scientifiques de Bar Hebraeus.
3. **ܟܬܒܐ ܕܒܐܒܐ** *Kthobo d-bobotho (Le Livre des pupilles [des yeux])*; cet ouvrage comprend une introduction sur l'utilité de la logique. Il est divisé en sept chapitres : *Isagogè de Porphyre, Catégories, Peri Herminias, Analytica Priora, Topiques, Analytica Posteriora, et Sophistiques*.
4. **ܟܬܒܐ ܕܐܣܘܕ ܣܘܦܝܐ** *Kthobo d-aswod soufia (Livre de l'entretien de la sagesse)*; cet ouvrage se veut un abrégé de la dialectique, de la physique, de la métaphysique et de la théologie.
5. **ܐܠܝܚܐܪܬ ܘܐܠܬܢܒܝܬܐ** *Al-Icharat wa al-tanbihat (Les Théorèmes et avertissement)*; Bar Hebraeus y traduit de l'arabe en syriaque le traité d'Avicenne, un des grands philosophes et écrivains arabes, qui traite de la logique, de la philosophie et de la métaphysique.
6. **ܙܘܒܕܬ ܐܠܐܣܪܐܪ** *Zoubdat al-asrar (La Crème des secrets)*; Bar Hebraeus y traduit le livre d'Athir ad-Din Moffadal de l'arabe en syriaque, qui traite de la philosophie.
7. Deux poèmes qui parlent de l'âme humaine, touchant à la spécificité de l'âme humaine.

2. Œuvres théologiques

A – Théologie contemplative

8. **ܡܢܘܪܬܗ ܩܘܕܫܬܗ** *Mnourath qoudché (Le Candélabre des Sanctuaires)*. Ce livre expose la doctrine de l'Église syriaque orthodoxe ; il se divise en douze chapitres : *La Science en général, la Nature de l'univers, la Théologie, l'Incarnation, la Connaissance des substances célestes, le Sacerdoce, les Démons, l'Âme intellectuelle, le Libre arbitre, la Fatalité, la Résurrection, le Jugement dernier, le Paradis.*
9. **ܟܬܒܐ ܕܙܠܓܘܐ** *Kthobo d-zalgué (Livre des rayons)*. Abrégé du livre *Mnourath Qoudché (Le Candélabre des Sanctuaires)*, divisé en dix sections.

B – Théologie morale :

10. **ܟܬܒܐ ܕܐܬܝܚܐܢܐ** *Kthobo d-ethicon (Livre de l'éthique)*; cet ouvrage traite des exercices spirituels et corporels de l'homme religieux. Il s'articule en quatre parties : *le Bien des exercices physiques, les Façons de maintenir un corps sain, la Purification de l'âme des plaisirs destructifs, Comment orner l'âme par une morale correcte.*

C – Théologie ascétique :

11. **ܟܬܒܐ ܕܝܐܘܢܐ** *Kthobo d-Yawno (Le Livre de la Colombe)*. Il s'agit d'un ouvrage analogue au précédent, mais à l'usage des ascètes et des ermites. Il se divise en quatre parties : *l'Entraînement du candidat aux exercices physiques, le Droit de se cloîtrer dans sa cellule, le Repos de l'âme, l'Avancement [de l'auteur] dans les sciences.*

3. Œuvres exégétiques :

12. ܐܬܪ ܝܫܘܥ *Osar Rozé (Le Magasin des Mystères)*; cet ouvrage rassemble et commente les opinions des Pères de l'Église sur les passages ou les versets traditionnellement commentés de la Bible. Bar Hebraeus y cite les Pères Grecs, comme Origène, Athanase, Grégoire de Nazianze...; les Pères syriaques orthodoxes, comme Philoxène de Mabbug, Sévère d'Antioche et Jacques d'Édesse...; enfin, il nomme quelques érudits de l'Église nestorienne, dont Ishodad. Dans ses notes exégétiques, Bar Hebraeus s'occupe aussi de critique textuelle et de la massorah.

4. Œuvres grammaticales et linguistiques :

13. ܕܝܚܝܬܐ ܕܫܡܗ *Kthobo d-sémhé (Le Livre de la splendeur)*. Cet ouvrage est le plus complet du genre. Il explique les particularités des deux dialectes syriaques, occidental et oriental. Les remarques linguistiques des massorètes de l'Église syriaques y sont reproduites, ainsi que les minuties orthographiques inventées par les grammairiens pour distinguer les formes analogues des noms et des verbes.
14. ܕܝܚܝܬܐ ܕܟܬܒܐ *Kthobo d-grammatiqi (Le Livre de la grammaire)*. Bar Hebraeus a écrit ce livre dans un rythme poétique ; il y ajoute un traité sur les mots ambivalents et un commentaire.
15. ܕܝܚܝܬܐ ܕܒܠܝܬܐ *Kthobo d-balsositho (Le Livre de l'étincelle)*; ce dernier ouvrage, qui est perdu, était un petit traité grammatical.

5. Œuvres poétiques

16. **ܟܬܗܒܐ ܕܡܚܚܗܐ** *Kthobo d-mochhotho (Le Livre de poésie)*. L'ouvrage est composé de trente poèmes : eulogies, élégies, ainsi que quelques pièces philosophiques, comme le Poème de la Perfection et le Poème de la Sagesse divine.
17. **ܟܬܒܐ ܡܥܓܗܟܗܢܐ** *Tounoyé magékhkhoné (Le Livre des fables)*. Cet ouvrage unique en son genre de Bar Hebraeus est divisé en vingt chapitres recueillant les sentences philosophiques de quelques sages grecs, perses, indiens et juifs, et de quelques ascètes chrétiens et musulmans. Il contient également plusieurs fables mettant en scène des animaux.

6. Œuvres historiques

18. **ܡܟܬܗܒܢܘܬ ܙܒܢܐ** *Makthabnouth zabné (Chronique)*. Cet ouvrage se propose de résumer l'histoire universelle. Il est divisé en deux grands volets : I. le *Chronicon syriacum*, et II. le *Chronicon ecclesiasticum*. La première chronique reprend l'histoire profane depuis la Création jusqu'à l'époque de Bar Hebraeus. La seconde, qui traite de l'histoire de l'Église, est subdivisée en deux parties principales : a. L'histoire de l'Église syriaque occidentale et des patriarches d'Antioche jusqu'à 1285. b. L'histoire de l'Église syriaque orientale, des maphriens syriaques (occidentaux) et des patriarches nestoriens.
19. **ܬܪܝܚ ܡܟܬܫܪ ܕܐܠܘܠ** *Tarikh mukhtasar ad-duwal (Histoire abrégée des*

États). À la fin de sa vie Bar Hebraeus fit sous ce titre une recension arabe de sa première *Chronique* (ܡܚܬܒܐ ܙܒܢܐ *Makthabnouth zabné* : *Chronicon syriacum*) enrichie de nouvelles notices empruntées à la littérature musulmane.

7. Œuvres canoniques

20. ܬܕܝܢܐ *Hudoye (La Direction)*. C'est l'œuvre fondamentale et la plus connue de Bar Hebraeus. Située au cœur de la recherche de la présente thèse, elle est traitée en détail au premier chapitre, section 1.2. intitulée : « la réception de Bar Hebraeus par les Églises orientales et celles de tradition syriaque ».

8. Œuvres mathématiques et astrologiques

21. *Le Livre d'Euclide* : un commentaire sur le traité de géométrie d'Euclide, dans lequel il explique la superficie et son calcul.
22. ܬܠܡܐ ܕܬܠܡܐ *Souloqo hawnonoyo (L'ascension de l'esprit)*. Ce livre traite de cosmographie. Il est divisé en deux parties : dans la première, Bar Hebraeus transmet en huit chapitres les pensées des anciens savants sur la forme du ciel et de la terre, sur le soleil et la lune, les astres et les étoiles ; dans la seconde, il traite en sept chapitres de la nature physique et de la forme de la terre. Il y aborde aussi la formation des îles, des océans, des rivières, etc.
23. ܡܥܝܢܐ *Magesti*, commentaire sur le traité *Almageste* de Claude Ptolémée. Bar Hebraeus y traite de l'astrologie et développe un système cosmologique qui lui est propre.

24. **ܐܠܙܝܓܐ ܐܠܟܒܝܪܐ** *Al-Zige al-kabir (Le Grand éphéméride)*. Dans cet ouvrage Bar Hebraeus étudie la longueur de l'année face aux mouvements des astres, et la façon concrète de mettre au point le calendrier.

9. Œuvres médicales

25. *Le Livre de Dioscoride*, un commentaire médical. Bar Hebraeus traduit de l'arabe au syriaque cet ouvrage qui traite de la terminologie médicale.
26. **ܐܠܩܢܘܢ ܠܝܒܢ ܣܝܢܐ** *Al-Qanoun l'Ibn Sina (Le Canon de la médecine d'Avicenne)*. Bar Hebraeus traduit de l'arabe au syriaque quatre petits manuels tirés de cet œuvre d'Avicenne.
27. *Les Aphorismes d'Hippocrate*, un commentaire en arabe sur les écrits d'Hippocrate.
28. *Questions de Médecine*, traduction du syriaque en arabe des *Questions médicales* de Honein Ibn Ishaaq. La mort de Bar Hebraeus a interrompu cet ouvrage : il n'avait pu traduire que les deux tiers de l'ouvrage, à savoir le chapitre connu comme *Le thériaque*.
29. *Manafée A'da' al-Jasad (Le Bien des membres du corps)*; c'est une somme médicale composée directement en arabe par Bar Hebraeus.
30. *Kitab Jamée al-Moufradat (Le Recueil des dispersés [i.e. des noms des médicaments dispersés])*. Abi Jaefar Ahmad Ibn Mohammad Ibn Khalid al-Ghafiqi al-Andalousi avait composé cet ouvrage en arabe en s'intéressant à la compilation des noms des médicaments.

10. Œuvres diverses

31. ~~ṛīṣāṭ~~ *Anaphora* : l'*Anaphore* ou *Livre de la Liturgie*.
32. Un abrégé de l'*Anaphora de Mor Yaqoub*, liturgie attribuée à Saint Jacques, Frère du Seigneur.
33. *Kitab Iréthaos al-manhoul* (*Commentaire apocryphe d'Iréthaos*). Bar Hebraeus a rédigé cet ouvrage à la demande des moines.
34. *Risala fī tafsir al-ahlam* (*Traité sur l'interprétation des rêves*). Bar Hebraeus a composé ce traité dans sa jeunesse.
35. *Khotba arabia l'Id al-Chaanin* (*Discussion sur le Dimanche des Rameaux*).