

# LA REVUE REFORMÉE

## Questions théologiques en débat

M. JOHNER

La célébration religieuse du mariage étendue au PACS ou au concubinage?

1

---

A. G. MARTIN

Faut-il avoir peur de la critique textuelle? (1)

23

J.-M. BERTHOUD

Faut-il avoir peur de la critique textuelle? (2)

32

---

D. VAUGHN

Déclaration commune sur la doctrine de la justification  
de la Fédération Luthérienne Mondiale et de l'Eglise Catholique romaine.  
Présentation

43

N° 216 – 2002/1 – JANVIER 2002 – TOME LIII



# **La célébration religieuse du mariage étendue au PACS ou au concubinage?**

## **Le statut théologique de la célébration religieuse du mariage**

Michel J●HNER\*

---

\* M. Johner est doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence où il enseigne l'éthique et la théologie pratique.

*Un couple «PACSé» demande une bénédiction nuptiale, que répond le pasteur et, plus largement, la communauté protestante? L'Eglise doit-elle accueillir toutes les demandes? L'amour peut-il être un péché? Qu'est-ce qu'une bénédiction nuptiale? L'Eglise peut-elle refuser de prier pour un couple qui se forme?*

Telles sont quelques-unes des questions qui ne manqueront pas, dans les années à venir, d'interpeller, parfois violemment, les différentes Eglises auxquelles nous appartenons, que ce soit au niveau des synodes nationaux (débat relatifs à la discipline ou à la liturgie<sup>1</sup>) ou celui des Eglises locales dans l'exercice de la pastorale conjugale.

Dans la société française, innombrables ont été les bouleversements du couple apparus ces trente dernières années, se traduisant par la prolifération des modèles de conjugalité<sup>2</sup>. De plus, à partir de novembre 1999 (date à laquelle ont été adoptées la loi sur le PACS et la reconnaissance du concubinage par le Code civil), la société française admet juridiquement la coexistence de plusieurs formes de conjugalité. Le pluralisme juridique a gagné le droit du mariage, de telle sorte que, à ceux qui cherchent un cadre pour y inscrire leur vie commune, s'offrent désormais plusieurs statuts juridiques: mariage, PACS et concubinage. Il y a là un fait nouveau, dont nous n'avons certainement pas encore mesuré toutes les retombées sur le plan symbolique et psychologique<sup>3</sup>.

Sans vouloir être pessimiste, il me semble probable que les Eglises protestantes, malgré les positions relativement courageuses exprimées récemment dans le cadre du Conseil permanent des Eglises luthériennes et réformées (CPLR)<sup>4</sup>, se trouveront extrêmement démunies, dans les années à venir,

---

1. Cf. la décision n° 37 du Synode national de l'Eglise réformée de France (ERF) de Soissons (24-27 mai 2001) aux termes de laquelle il est demandé «au nouveau Conseil national, à l'issue de ce synode, de ne pas différer la demande qui lui est adressée d'accepter que la question de l'homosexualité soit travaillée par les différents synodes pour que les pasteurs et paroisses puissent s'appuyer sur une réflexion et des décisions communautaires sur notre réponse aux demandes de bénédiction de couples homosexuels PACSés ou non». *Information-Evangélisation* (juillet 2001).

2. Cf. Jean-Claude Kaufmann, *Sociologie du couple* (Paris: PUF, 1993).

3. Cf., par exemple, Françoise Dekeuwer-Defossez, *Rénover le droit de la famille*, propositions pour un droit adapté aux réalités et aux aspirations de notre temps, rapport au garde des Sceaux (Paris: La Documentation Française, 1999), 109-111.

devant cette évolution, et incapables de faire face aux interpellations des «nouvelles formes de conjugalité» avec le courage et la lucidité qui conviendraient à leur apostolat. Et ceci pour plusieurs raisons conjointes:

1) Sauf exception, les Eglises protestantes, au cours de ces dernières décennies, ont largement dilué l'enseignement biblique sur le mariage en une morale de l'amour et de la fidélité, aux contours assez flous, qui n'a plus grand-chose à opposer à la reconnaissance d'un couple concubin ou d'un couple homosexuel, lorsqu'elles ne sont pas amenées, comme elles le font déjà dans certaines Eglises du Danemark, des Pays-Bas ou de Suisse, à lui donner leur bénédiction<sup>5</sup>. Il n'est pas exceptionnel, aujourd'hui, d'entendre des protestants français affirmer qu'il n'y aurait pas de théologie du mariage dans la Bible<sup>6</sup>. Il est aussi devenu courant de parler de «conjugalité chrétienne» (et non de «mariage chrétien») pour appuyer l'idée d'une pluralité possible de formes de fidélité à l'enseignement biblique.

---

4. Cf. *Eglise et homosexualité : texte de travail du groupe CPLR (ECAAL, EELF, ERF, ERAL)* du 8 octobre 2000. A notre avis, la théologie de l'altérité, sur laquelle les auteurs du document du CPLR appuient leurs réserves quant à la bénédiction ecclésiale d'une union homosexuelle, ne manquera pas, à plus ou moins long terme, d'être critiquée (voire rejetée), comme conditionnant la lecture des textes pauliniens par des présupposés anthropologiques qui leur sont étrangers, en l'occurrence les thèses de la psychanalyse lacanienne (qui occupent une place centrale dans le document du CPLR). Pour le théologien suisse Denis Müller, par exemple : «On ne s'explique les raisons véritables de la divergence que si l'on introduit, dans les termes de la formalisation, des présupposés matériels de type anthropologique ou ontologique, par exemple. Autrement dit, la formalisation aboutissant aux catégories de limite et d'altérité est surdéterminée par un choix théologique préalable (Ansaldi, Fuchs).» Denis Müller, *L'éthique protestante dans la crise de la modernité* (Genève : Labor & Fides, 1999), 189.

Pour plus de développement sur cette critique, cf. Denis Müller et Christian Demur, *L'homosexualité, un dialogue théologique* (Genève : Labor & Fides, 1992), 17-20, 32-35, et les remarques méthodologiques de D. Müller in *Nouveau regard sur l'homosexualité* (Montréal : Fides, 1997), 13-39.

5. Cf. *Qui a peur des homosexuel-les?* Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse (Genève : Labor & Fides, 2001), chap. 1, «Etat des lieux», 19-40, et chap. 7, «Etat de la discussion au plan œcuménique», 139-172; Anne-Emmanuelle Kervella, «L'homosexualité reconnue», *Réforme*, n° 2726-2727; Claudine Castelneau, «Bénédiction d'amour», *Réforme*, n° 2728, 24-30 juillet 1997.

6. Contrairement aux idées reçues, l'Ecriture sainte est loin d'être muette sur la question du mariage. Si elle s'exprime peu sur le mariage en tant qu'acte (les modalités de la formation du mariage), elle est très prolixe, en revanche, sur le mariage en tant qu'état (l'alliance conjugale qui en résulte), que ce soit dans le domaine conjugal ou, par analogie, dans le domaine ecclésial (l'alliance entre Dieu et son peuple). Le thème de l'alliance est présent, de la Genèse à l'Apocalypse, à tous les stades de l'histoire de la Révélation. C'est continuellement en termes d'alliance conjugale que le Seigneur parle du lien qui l'unit à son peuple.

2) Le protestantisme a largement soutenu l'idée que le mariage est une affaire civile dont la juridiction appartient non à l'Eglise mais à l'Etat. Dès lors, dans la situation où l'Etat accorde la reconnaissance du droit à plusieurs formes de conjugalité, la théologie protestante, si elle n'y est pas attentive, pourrait se trouver comme prise en otage, et contrainte de les accueillir toutes indifféremment.

3) La demande de bénédiction d'un PACS ou d'une union libre renverra directement à la question du *sens de la célébration religieuse*, un autre sujet sur lequel les convictions protestantes d'aujourd'hui sont particulièrement floues et contradictoires. Les protestants se montrent généralement très affirmatifs lorsqu'il s'agit d'opposer aux catholiques que la cérémonie ecclésiale n'est pas un sacrement, mais beaucoup plus hésitants et discordants lorsqu'il s'agit de définir quel pourrait être son statut positif<sup>7</sup>. C'est pourquoi nous proposons, dans cette étude, sinon de répondre aux questions pratiques qui ont été posées en introduction, du moins de chercher à les cerner de plus près, en procédant à une clarification de la question du statut théologique de la cérémonie religieuse.

---

7. Il est intéressant de lire, à ce propos, l'analyse des rapports des synodes régionaux présentée au Synode national de l'ERF de Dourdan, en 1984 : « Quelle signification, quelle importance donnons-nous à la célébration civile et religieuse du mariage », rapport au Synode national de Dourdan 1984, *Information-Evangélisation* (ERF, 1984), n° 2-3, 69-78.

## I. Questions préliminaires

### *1. Les célébrations civile et religieuse du mariage*

Il existe une forme de «mariage objectif» entre le protestantisme et l'institution du mariage civil, qui tient non seulement à des raisons d'ordre historique<sup>8</sup>, mais aussi à des raisons d'ordre théologique. C'est sur la base de sa théologie que la Réforme a défini le mariage comme *un engagement civil* sur lequel Dieu place sa bénédiction. Le mariage, en théologie protestante, est l'un des domaines privilégiés dans lesquels se «visibilise» l'articulation du spirituel et du social. De son point de vue, le «oui» devant le maire est aussi le «oui» devant Dieu. Il n'y a pas de dichotomie entre les deux. Il n'y a pas de «oui» civil auquel viendrait s'ajouter un «oui» religieux, pas plus qu'il n'y a de «oui» religieux qui ne serait aussi un «oui» civil<sup>9</sup>. C'est aussi la raison pour laquelle l'obligation légale de l'antériorité du mariage civil sur le mariage religieux<sup>10</sup> n'a jamais été ressentie, par le protestantisme, comme une entrave ou une contrainte.

Dans cette perspective, quel rôle conserve alors l'Eglise au moment de la formation du mariage? Lorsqu'un pasteur préside une célébration nuptiale, il n'a pas la pensée de «marier» les intéressés (bien que les mots soient souvent restés dans le lan-

---

8. En France, en particulier, le protestantisme, condamné à plus d'un siècle de clandestinité matrimoniale par la mainmise de l'Eglise catholique sur la juridiction du mariage, a accueilli comme une forme de délivrance l'institution du mariage civil par la Constitution de 1790, consolidée, ensuite, par le Code civil de 1804.

9. Cf. Henri Blocher, «Fondement biblique du passage devant le maire», *Ichthus* (1984-6, n° 125).

10. Cf. *Code pénal* 1994. Art 433-21: «Tout ministre d'un culte qui procédera, de manière habituelle, aux cérémonies religieuses de mariage sans que lui ait été justifié l'acte de mariage préalablement reçu par les officiers de l'état civil sera puni de six mois d'emprisonnement et de 50 000 francs d'amende.» Les possibilités de reconnaissance de cette infraction restent toutefois très limitées; cf. à ce propos Jean Carbonnier, «Vertu du mariage civil», dans *Couples d'aujourd'hui, réflexion protestante* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1983), 45-46.

gage courant), mais d'accueillir et d'accompagner des personnes qui se sont mariées devant le maire, le représentant de la société à laquelle ils appartiennent. Le pasteur (et la communauté chrétienne avec lui) a sans doute pour vocation de les accompagner, de leur apporter un enseignement, de leur rappeler les promesses de l'Évangile relatives à leur choix de vie (cf. ci-après II.1), de prier et d'intercéder pour que Dieu leur donne les ressources dont ils auront besoin pour mener à bien leur projet conjugal (cf. ci-après II.2), mais certainement pas de les «marier» au sens propre du terme.

En conséquence, il est certain que la cérémonie religieuse du mariage ne revêt pas dans le protestantisme une importance comparable à celle qu'elle peut avoir dans le catholicisme. Ne considérant pas la cérémonie religieuse comme constitutive du mariage, le protestantisme reconnaît sans difficulté comme mariées des personnes qui ne l'auraient été «que civilement». Pie IX a qualifié le mariage civil de «honteux concubinage»: «Entre chrétiens, dit-il, l'union de l'homme et de la femme hors du sacrement, contractée sous le pouvoir de n'importe quelle loi civile, ne peut être rien d'autre que ce concubinage honteux et funeste, tant de fois condamné par l'Eglise.»<sup>11</sup> De telles paroles sont impensables du point de vue protestant.

Il est même des théologiens protestants qui sont allés jusqu'à mettre en question la légitimité d'une cérémonie religieuse de mariage. On prête à Luther, par exemple, l'affirmation selon laquelle «le mariage ne regarde pas l'Eglise, il est extérieur à elle, c'est une affaire séculière, temporelle, qui est du ressort des autorités»<sup>12</sup>. Et Karl Barth, qui est sans doute le théologien protestant qui est allé le plus loin dans la mise en question de la cérémonie religieuse du mariage, développe, dans sa *Dogmatique*, la thèse selon laquelle «la bénédiction nuptiale est restée une coutume dont il faut dire qu'elle est à la limite extrême – et même

11. Pie IX, allocution du 27 septembre 1852, citée par Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse* (Genève: Labor & Fides, 1979, première édition), 153.

12. Martin Luther, *Propos de table* (Ed. Aujourd'hui), p. 347. Pour plus de développements sur la pensée du réformateur sur cette question précise: cf. Robert Grimm, *Luther et l'expérience sexuelle – Sexe, célibat, mariage chez le réformateur* (Genève: Labor & Fides, 1999), 259-263.

largement au-delà! – des pratiques dont la communauté chrétienne peut prendre la responsabilité.»<sup>13</sup>

## ***2. Les morales séculière et chrétienne du mariage en contact et en décalage perpétuels***

Souligner la nature civile du mariage ne doit pas, pour autant, porter le protestantisme à sacraliser le mariage civil républicain et, encore moins, à le confondre avec l'idée chrétienne du mariage, qui, sous de nombreux aspects, véhicule une vision du couple plus élevée et plus exigeante! De tout temps, sur la question du mariage, morales séculière et chrétienne ont été en décalage et en conflit.

Le fait que le protestantisme ait affirmé que c'est à l'Etat que Dieu confie la juridiction du mariage ne signifie pas que la théologie protestante doive se considérer prise en otage par les évolutions successives du droit civil en la matière, et contrainte d'aligner sa définition du couple sur celles que propose la morale séculière.

Ceci est d'autant plus important à rappeler, dans la situation française actuelle, que l'Etat vient d'accorder la reconnaissance du droit civil à trois formes différentes de conjugalité: mariage, PACS et concubinage. Suffirait-il que le législateur ait reconnu ces différentes formes de conjugalité pour que la «bénédiction» de l'Eglise protestante soit indifféremment acquise à chacune d'entre elles?

Ceci dit, dans le contexte occidental actuel, il est indubitable que l'institution civile du mariage véhicule, encore, un certain nombre de valeurs objectives que la vision chrétienne du mariage englobe: le don de soi, l'engagement à vie, l'exclusivité du lien, le consentement mutuel, le devoir de fidélité et d'assistance, la dimension publique de l'alliance conjugale, son caractère hétérosexuel<sup>14</sup>, son articulation avec la filiation, la nature des empêchements au mariage (comme l'inceste), etc., sont autant

13. Karl Barth, *Dogmatique*, III/4/vol. I (Genève: Labor & Fides, 1964), 235.

14. La législation hollandaise du 1<sup>er</sup> avril 2001, instituant la possibilité du mariage homosexuel, en effaçant l'obligation de la différence des sexes, vient malheureusement atténuer la portée de cette affirmation sur le plan européen.



de traits auxquels l'Evangile vient donner une assise théologique importante!<sup>15</sup>

Il viendra peut-être un temps où le législateur introduira dans le droit matrimonial des obligations auxquelles la conscience chrétienne ne pourra se soumettre (comme ce fut le cas au XVII<sup>e</sup> siècle durant la période dite du Désert»), mais nous n'y sommes pas encore. La législation actuelle est certainement plus permissive que la morale chrétienne (notamment en matière de divorce), mais une permission ne saurait être confondue avec une obligation.

En bref, la notion chrétienne du mariage est sans doute plus exigeante que l'actuelle notion civile républicaine, mais certainement pas moins! C'est pourquoi il me semble inconcevable, aujourd'hui, que les adeptes de la «conjugalité chrétienne» puissent ou veuillent faire l'économie du mariage civil.

### ***3. Le mariage comme ordonnance créationnelle et manifestation de la grâce commune***

Une considération qui a relativisé la portée de la célébration religieuse dans le protestantisme, c'est la conviction que le mariage est une ordonnance divine qui concerne tout homme, du seul fait de son statut de créature. Ainsi le mariage n'appartient pas exclusivement au christianisme: dans cette optique, le mariage de deux musulmans, bouddhistes ou athées n'est pas moins authentique devant Dieu que le mariage de deux chrétiens.

Les réformateurs ont nourri conjointement la conviction que la juridiction du mariage appartient non à l'Eglise, mais à l'Etat, aux magistrats, au titre des pouvoirs particuliers qui leur sont conférés par Dieu (cf. Romains 13). C'est en grande partie par le biais d'une théologie de l'Etat que la théologie protestante a pensé et défini le mariage.

---

15. Il est, du reste, incontestable que l'introduction de ces différentes notions dans le droit matrimonial occidental est directement redevable, du point de vue historique, à l'influence de l'Eglise chrétienne sur la culture séculière. Cf. à ce propos Jean-Claude Bologne, *Histoire du mariage en Occident* (Paris: JC Lattes, 1995).

## *Célébration religieuse?*

Sous-jacente à cette théologie de l'Etat se trouve aussi l'idée de la «grâce commune» ou de la «grâce préservatrice»: la reconnaissance d'une action bienveillante de Dieu envers le monde pécheur (analogue à la bénédiction des justes et des injustes de Matthieu 5:45), sans laquelle le monde cesserait d'être monde et retournerait, en un instant, au chaos primitif. La conviction exprimée par les réformateurs est que l'ordonnance du mariage reste une des expressions de cette grâce commune de Dieu, faite pour préserver, dans les relations des hommes et des femmes, un minimum de cohérence. De telle sorte que, même dans un monde déchu, les notions de couple, de paternité, de filiation et de famille puissent conserver un minimum de lisibilité et de sens.

Lorsque Jésus, en Matthieu 19, s'oppose aux pharisiens sur la question de la répudiation, disant «que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni», il est évident que le Christ ne dit pas cela de «mariages chrétiens»! Il dit cela de «mariages pharisiens», conclus et vécus, la plupart du temps, dans l'hostilité aux valeurs spirituelles que l'Evangile met en avant. Jésus reconnaît ici «unis par Dieu» des couples qui ne sont pas «croyants» au sens chrétien du terme. Et le fait que beaucoup d'hommes et de femmes, en dehors des cercles ecclésiaux (et de la chrétienté), bâtissent encore leur relation sur cette modalité-là n'est pas salué par l'Eglise protestante comme un fait accidentel ou uniquement culturel, mais comme une des manifestations de la grâce commune de Dieu et de sa bienveillante Providence.

Dans cette optique, ce n'est donc pas parce que le mariage est civil (ou non célébré religieusement) qu'il n'est plus une grâce! Il y a là une particularité, dans la pensée protestante, qu'ont beaucoup de mal à percevoir nos frères catholiques (liant la grâce matrimoniale au sacrement), comme aussi certains frères évangéliques qui donnent l'impression de ne reconnaître le mariage «uni par Dieu» que dans le cas où ce mariage réunit deux convertis. Est révélatrice de cette dernière conception l'absence d'objection de conscience à un remariage, lorsque le premier mariage a été antérieur à la conversion des intéressés. De même, le fait que, pour le catholicisme, il n'y ait pas d'objection à un «remariage» si le premier mariage n'a pas été catholique,

puisque la grâce matrimoniale n'est pas considérée comme reçue (ou même accessible) en dehors du sacrement ecclésial. Les facilités avec lesquelles la théologie catholique salue la manifestation de la grâce de Dieu sous de nombreux comportements moraux objectifs, en dehors de toute relation consciente à l'Eglise<sup>16</sup>, devrait lui rendre la conception protestante de la grâce matrimoniale plus familière. Mais, curieusement, tel n'est pas le cas.

#### **4. La non-sacramentalité du mariage**

Autre considération qui a énormément relativisé la portée de la célébration religieuse dans la pensée protestante: le fait que le protestantisme ait toujours refusé de compter le mariage au nombre des sacrements, non qu'il ait contesté que celui-ci puisse représenter (ou rendre présente) l'union Christ-Eglise, au sens d'Ephésiens 5, mais qu'il ait réservé le terme de «sacrement» aux gestes rituels qui réunissent trois conditions:

1) Avoir été formellement institués par le Christ lui-même, et relever de son autorité immédiate. Or, l'institution du mariage est antérieure à la venue du Christ. L'œuvre de rédemption accomplie par le Christ aura, certes, des retombées importantes sur la vie conjugale, mais elle n'en est pas fondatrice<sup>17</sup>.

2) Désigner une grâce, un engagement ou une vocation qui soit commune à tous les chrétiens et constitutive de l'identité chrétienne. Or, le mariage, ainsi que l'ordination des prêtres ou l'onction des malades n'ont pas ce caractère puisqu'ils répondent à des vocations ou à des situations particulières.

3) Désigner ou établir un lien avec le salut qui est en Jésus-Christ (que ce soit, par le baptême, sous l'angle de la promesse, ou que ce soit, par la sainte cène, sous l'angle de l'accomplissement). Or, le mariage n'a pas pour effet de rapprocher les époux du salut. Même si le mariage est une grâce, ce n'est pas de la grâce du salut qu'il s'agit. Le lien établi par le catholicisme

---

16. Cf. la doctrine catholique romaine des œuvres, telle qu'elle fut définie, par exemple, par le Concile de Trente.

17. Sur le plan ecclésial également, Jésus porte le titre de «Médiateur de l'Alliance» (Hébreux 8:6 et 9:15). Il est celui par qui Dieu accomplit les promesses d'une alliance de grâce fondée antérieurement à sa venue (cf., par exemple, la finale du Magnificat: «Comme il l'avait dit à nos pères, envers Abraham et sa descendance pour toujours», Luc 1:55).

## *Célébration religieuse?*

entre la grâce matrimoniale et la grâce baptismale ou eucharistique<sup>18</sup> n'est pas reconnu par le protestantisme<sup>19</sup>. Si le salut s'acquiert par la foi en Jésus-Christ (cf. la doctrine protestante de la justification par la foi seule), mariés et célibataires se retrouvent à égale distance de son appropriation.

### *5. Eclairage historique sur la cérémonie religieuse*

Dans les premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, on a beau chercher, on ne trouve pas trace d'un cérémonial religieux ou ecclésiastique du mariage.

On n'en trouve pas (ou très peu) dans l'Ecriture: Jésus a bien participé aux noces de Cana et apporté sa contribution active à la fête (Jean 2), mais ce détail reste insuffisant pour fonder théologiquement la pratique d'une cérémonie religieuse.

On ne trouve pas davantage trace d'une cérémonie ecclésiastique de mariage dans la patristique des premiers siècles<sup>20</sup>. De toute évidence, les chrétiens des premiers siècles ont adopté, en la matière, le droit et les coutumes traditionnelles, celles qui prévalaient dans les sociétés païennes (notamment romaines) auxquelles ils appartenaient, comme en témoigne, par exemple, la fameuse épître à Diognète, qui date de la fin du II<sup>e</sup> siècle, laquelle déclare: «*Les chrétiens se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas leurs nouveaux-nés*»<sup>21</sup>. Dans toute cette période, il n'y a, à notre connaissance, aucun mariage religieux à proprement parler: le mariage est une affaire essentiellement familiale et civile, dans laquelle les chrétiens reconnaissent le don de Dieu.

Pour trouver la première trace d'une liturgie chrétienne de mariage, il faut attendre le V<sup>e</sup> siècle et l'œuvre de Paulin de Nole, en suite de quoi le rite va se développer progressivement

---

18. Cf. à ce propos l'art. 1621 du *Catéchisme de l'Eglise catholique* (Paris: Mame, 1992).

19. Seule exception: on rencontre parfois, parmi les évangéliques, des protestants qui refusent la célébration religieuse du mariage à des personnes non baptisées.

20. Cf. Eric Fuchs, *op. cit.*, 90-93.

21. «Epître à Diognète», *Sources Chrétiennes* n° 33 (Paris: Cerf, 1951), V-6, 63.

jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle<sup>22</sup>. Mais il faut noter que, dans cette période, l'intervention d'un prêtre dans la cérémonie de mariage reste facultative (non essentielle à la constitution du mariage), et consistera – précision importante – à introduire, dans la cérémonie civile, des éléments de nature religieuse, et non à juxtaposer une cérémonie religieuse à côté d'une cérémonie civile. Le but recherché était de limiter l'extension de pratiques matrimoniales jugées immorales par l'Eglise, comme des mariages incestueux (qui ne respectaient pas le nombre de degré d'exogamie que l'Eglise jugeait suffisant), ou des mariages forcés (suite à des rapt ou dus à l'autoritarisme parental), ou des mariages sauvages ou clandestins. En recommandant l'intervention du prêtre dans la cérémonie, l'Eglise apportait au mariage célébré une forme de caution morale que les pratiques séculières ne garantissaient plus.

Ce n'est qu'au IX<sup>e</sup> siècle, dans les écrits apocryphes du Pseudo-Isidore, que la bénédiction nuptiale devint canoniquement obligatoire. Néanmoins, jusqu'à la fin du Moyen Age, le mariage restera valide même sans avoir rempli cette condition. Ce n'est qu'à partir du Concile de Trente, donc au XVI<sup>e</sup> siècle (au cœur de la Contre-Réforme), que l'absence de bénédiction religieuse par un prêtre autorisé va invalider le mariage<sup>23</sup>. Et ce n'est donc qu'à partir de ce moment qu'est née, dans l'histoire de l'Eglise, la problématique du mariage religieux et du mariage civil (comme deux entités distinctes), telle que nous la connaissons aujourd'hui.

## ***6. Le statut théologique de la cérémonie religieuse du mariage: quelques définitions***

Robert Grimm<sup>24</sup>:

*La célébration religieuse du mariage est un culte que les conjoints demandent à l'occasion de leur mariage. Elle comporte l'annonce de l'Evangile, l'engagement de Dieu envers le couple et l'intercession de l'assemblée pour les conjoints.*

22. Cf. Eric Fuchs, *op. cit.*, 127-132.

23. Cf. Eric Fuchs, *op. cit.*, 129.

24. Robert Grimm, «Quelle signification, quelle importance donnons-nous à la célébration civile et religieuse du mariage», rapport au Synode national de Dourdan 1984, *Information-Evangélisation* (ERF 1984), n° 2-3, 75 B, 95 B, 76 A.

## *Célébration religieuse?*

*La cérémonie religieuse se situe au plan du témoignage, non à celui de la formation du couple.*

*L'Eglise ne marie pas, elle consacre un couple. Il ne convient pas de surévaluer cette cérémonie et de ne pas la sacraliser. Elle n'est pas un moyen de grâce, mais le lieu où on la demande.*

André Dumas<sup>25</sup>:

*Il est encore un sens au mariage qui est, lui, particulier à la vie devant Dieu: l'occasion de remercier, de rendre grâces, et l'occasion de demander, de prier. Tel est le sens propre du mariage religieux: remercier Dieu pour ce que l'on reçoit, et demander ce dont on a besoin.*

Jean-Jacques von Allmen<sup>26</sup>:

*Dans cette affaire civile, l'Eglise a-t-elle aussi quelque chose à dire? 1) Elle précise la signification profonde de cette ordonnance créationnelle; 2) par sa présence, elle atteste publiquement que le mariage en question correspond à la volonté de Dieu, et donc que Dieu le bénit; 3) elle prie pour les époux et 4) avec eux, elle s'engage à leur côté pour encourager et fortifier leur vie commune.*

---

25. André Dumas, «Le mariage change de visage; qu'en pensent les Eglises?», dans *Couples d'aujourd'hui, réflexion protestante* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1983), 84.

26. Jean-Jacques von Allmen, *Le prophétisme sacramental* (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1964), 183-200, résumé par P. Berthoud dans «Couple et ordonnance créationnelle», *La Revue réformée* (n° 144-1985/4), 184 (citation libre).

## II. Le statut théologique de la cérémonie religieuse du mariage

### Essai de synthèse en cinq propositions

#### *1. Un acte d'enseignement et d'annonce de l'Evangile*

La célébration religieuse du mariage peut être définie, en premier lieu, comme un acte d'enseignement et d'annonce de l'Evangile. Cet enseignement a déjà sa place dans la préparation au mariage (sorte de catéchèse privée), mais il a aussi sa place dans cette cérémonie solennelle et publique, qui, tel un rite de passage, marque un des moments et un des choix les plus importants de la vie.

Quel est le contenu de cet enseignement? C'est le rappel de la signification de l'ordonnance créationnelle du mariage, et l'apport, en la matière, d'un certain nombre de correctifs par rapport à la morale séculière. Jésus, par exemple, dans l'Evangile, apporte des correctifs importants aux idées que ses interlocuteurs Juifs s'étaient faites du mariage, en leur rappelant quel fut le sens premier du mariage et le sérieux qui s'y attache (Matthieu 19).

Aujourd'hui encore, il est certain que la morale commune, en matière de mariage, est plus permissive que la morale chrétienne. Par exemple, la loi sur le divorce par consentement mutuel induit, dans la société française contemporaine, une sorte de banalisation du divorce à laquelle la conscience chrétienne résiste. Aussi sera-t-il important, dans ce contexte, que l'Eglise rappelle que le mariage n'est pas un contrat à durée déterminée et qu'elle mette en valeur les promesses qui s'attachent à cette forme d'engagement<sup>27</sup>.

---

27. A ce propos, cf. Michel Johner, «Le mariage et le divorce, considérations bibliques et théologiques», in *Les protestants et la famille*, Actes du colloque de la Fédération protestante de France du 11 mars 2000 (Paris: FPF), 9-16.

## *Célébration religieuse?*

La parole de l'Eglise, en la circonstance, sera également une parole d'évangélisation, d'annonce de l'Evangile de la grâce, dans laquelle les conjoints sont susceptibles de trouver les forces et les ressources nécessaires pour mener à bien un tel projet. Sont-ils déjà chrétiens? Peut-être, mais pas nécessairement (cf. ci-après II.3.b). Il est, en tous les cas, du devoir de l'Eglise de les engager à le devenir, et avec eux toute l'assemblée présente.

### *2. Un acte de prière solennelle*

Remercier Dieu pour ce que l'on reçoit, et demander ce dont on a besoin. Rendre grâce pour le couple qui se forme, pour l'amour qui a été donné, amour dans lequel l'Eglise discerne un don de Dieu. («Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni.») Intercéder, en demandant à Dieu de protéger et d'accompagner l'union qui se forme. Nous sommes dans un monde où le couple est considérablement fragilisé. Combien il est essentiel que Dieu l'appuie, le soude, le protège

### *3. Un acte d'engagement*

#### *a) Lever certaines ambiguïtés liturgiques*

La question des engagements est quelque peu ambiguë en théologie protestante, car le couple qui franchit le seuil du temple est un couple qui, à ses yeux, est déjà engagé! Comme nous l'avons dit précédemment: le «oui» devant le maire est aussi le «oui» devant Dieu. Il n'y a pas de «oui» civil auquel viendrait s'ajouter un «oui» religieux, pas plus qu'il n'y a de «oui» religieux qui ne serait aussi un «oui» civil.

Dans la pratique liturgique classique subsistent à cet égard certaines ambiguïtés dont les pasteurs n'ont pas toujours conscience lorsqu'ils font répéter des engagements qui ont déjà été pris, ou invitent les époux à s'engager comme s'ils ne l'étaient pas déjà. (*«M. X, voulez-vous prendre pour épouse M<sup>me</sup> Y ici présente?»*) Et, comble de l'ambiguïté, lorsque le pasteur, après avoir recueilli les consentements des époux, prononce une formule du genre: *«Par les pouvoirs qui me sont conférés, je vous déclare unis par les liens sacrés du mariage»*, une parole par laquelle le pasteur (ou l'Eglise) se donne une autorité que ne



lui reconnaissent ni le droit civil, ni même sa propre théologie du mariage... le tout suivi de la signature d'un registre qui ressemble à s'y méprendre à un registre d'état civil.

En revanche, une idée pourrait être reçue comme légitime, à savoir que la dimension «verticale» de l'engagement matrimonial (l'engagement devant Dieu) puisse être formalisée à travers un cérémonial religieux que la cérémonie civile, dans le contexte français, n'autorise pas (à la différence des pays anglosaxons). Le «oui» devant le maire est certes aussi le «oui» devant Dieu. Mais n'est-il pas utile de le formaliser?

Du point de vue liturgique, cette intention peut se formaliser par une invitation du genre: *«Je vous invite à confirmer maintenant devant Dieu (et devant cette assemblée) les promesses que vous avez échangées devant l'officier d'état civil.»* Et après avoir formulé les questions usuelles, le pasteur d'ajouter: *«Monsieur/Madame, confirmez-vous cet engagement? Est-ce bien là le contenu de l'engagement que vous avez pris?»*

Pour souligner cette continuité, il serait également souhaitable que les pasteurs soient davantage sensibilisés à l'importance d'être eux-mêmes présents lors de la cérémonie civile. Symboliquement, la chose aurait son importance.

#### b) L'engagement de personnes non croyantes

S'il arrive qu'une demande de cérémonie religieuse émanant de deux non-croyants puisse être refusée dans l'Eglise protestante, ce n'est pas que leur union soit mise en question du fait de leur incrédulité (cf. ci-dessus I.3), mais que les motifs qui les poussent à demander une cérémonie religieuse peuvent, dans certains cas, être jugés irrecevables. Il ne serait pas licite, par exemple, de se moquer de Dieu ou de prendre son nom en vain, au travers d'une cérémonie dans laquelle les deux époux seraient délibérément hypocrites.

Pour qu'une cérémonie religieuse puisse s'ajouter à la cérémonie civile, il est nécessaire que les deux conjoints éprouvent un minimum d'attente commune vis-à-vis de Dieu et de l'institution ecclésiale à laquelle ils s'adressent. Pas forcément une profession de foi chrétienne complète et idéale

mais, au minimum, le désir commun de placer leur couple sous le regard de Dieu<sup>28</sup>.

Il faut aussi que les pasteurs, avant de se réfugier dans des positions de refus, prennent conscience que la cérémonie religieuse du mariage est un module à géométrie variable, qui, dans ses formes – à la différence du baptême ou de la cène –, n'est pas gouverné par des directives bibliques et théologiques contraignantes. Rien n'empêche donc le pasteur (et le conseil d'anciens qui l'accompagne) de proposer aux personnes à qui ce profil conviendrait une cérémonie religieuse «simplifiée» qui ne serait essentiellement qu'un acte de prière ou de prédication. Ce qui importe, pour que la cérémonie puisse avoir lieu, c'est que soit définie avec les époux une démarche spirituelle minimale, sur laquelle les deux seront d'accord et qu'ils pourront vivre en toute vérité<sup>29</sup>.

Ce qui doit être refusé, à ce propos, c'est l'idée, présente malheureusement chez de nombreux pasteurs, d'accepter toute demande de bénédiction religieuse sous prétexte d'évangélisation. Comme l'a écrit récemment le pasteur R. Gelin: «En aucun cas, l'alibi de l'évangélisation ne justifie d'accepter une demande que l'on ne respecte pas en tant que telle. Ce serait là une démarche malhonnête, une tromperie des personnes, un comportement indigne de l'Évangile. Ou la bénédiction a sa légitimité propre, et il faut l'accepter, ou il faut la refuser.»<sup>30</sup>

### c) Le mariage entre deux chrétiens engagés

Si le mariage est contracté entre deux chrétiens engagés, il est fréquent que ceux-ci souhaitent adjoindre aux engagements traditionnels des engagements de nature plus explicitement religieuse.

---

28. Dans la pratique pastorale, nous rencontrons souvent, chez les couples candidats à la célébration religieuse, une grande timidité (voire une inculture théologique) qui les empêche de répondre à des questions trop précises. L'expérience pastorale m'a toutefois montré qu'il est plus facile de les faire s'exprimer par la négative que par l'affirmative, en leur demandant, non pas quel sens revêt à leurs yeux la cérémonie religieuse du mariage, mais ce qui leur manquerait, ou ce dont ils seraient frustrés, si cette cérémonie leur était refusée.

29. Comme l'écrit Richard Gelin: «Est-il vraiment impossible ou incongru d'adapter le contenu et donc la forme à ce que le couple est capable de signifier de son attente de Dieu? Autre est la prière qui accompagnera le couple vivant dans la joie du salut, autre sera la prière accompagnant le couple demandant seulement la bénédiction du Créateur.» «Bénir ou ne pas bénir», *Cahiers de l'Ecole pastorale* (décembre 2000, hors série n° 2), 49-50.

30. Richard Gelin, *op. cit.*, 45.

Il est vrai qu'il existe de nombreuses formules liturgiques sur les devoirs réciproques des époux, qui n'ont de sens que dans la bouche de chrétiens engagés (comme celles qui s'inspirent d'Ephésiens 5: «*Aimer sa femme comme le Christ a aimé l'Eglise, se soumettre à son époux comme au Christ, etc.*»).

Il faut cependant rester très attentif au fait que le mariage de deux chrétiens est un «contrat» dont les termes ne sont pas différents du mariage de deux non-chrétiens. La foi lui apporte certainement une assise et un rayonnement tout à fait particuliers, mais elle n'en modifie pas les termes. Ce qui change, dans la foi, ce sont les ressources (accessibles au travers d'une relation personnelle au Christ) qui aideront à mener ce projet à bien.

L'erreur serait de transformer le mariage en un engagement conditionnel qui s'effondrerait dès l'instant où l'un des deux époux changerait d'orientation religieuse. Même si votre conjoint se refroidit spirituellement, votre engagement conjugal demeure vis-à-vis de lui (cf. 1 Corinthiens 7:12-17).

Selon les données du Nouveau Testament, la communion spirituelle est suffisamment importante, dans un couple, pour que l'Eglise mette en garde une personne qui voudrait contracter un mariage mixte» et l'avertisse des difficultés au-devant desquelles elle chemine (cf. 1 Corinthiens 6:14-18 et 7:39), mais cette communion n'est pas suffisamment importante pour que sa perte invalide un mariage établi antérieurement (cf. 1 Corinthiens 7:12-17) ou même invalide un mariage contracté malgré les mises en garde de l'Eglise.

Discutable également est l'idée de vouloir mêler aux engagements conjugaux des considérations de ministère ou de vocation. Car, ce n'est pas le/la ministre que le/la conjoint/e épouse, mais sa personne, bien que cette personne, il est vrai, soit présentement pasteur, évangéliste ou missionnaire. En d'autres termes, l'engagement conjugal ne saurait être conditionné par l'exercice d'un ministère. Quand bien même votre conjoint ne pourrait ou ne voudrait plus exercer ce ministère, votre engagement conjugal envers lui demeurerait entier!

Plus recevable, en revanche, sera le souhait de deux chrétiens d'ajouter aux engagements traditionnels un engagement à

## *Célébration religieuse?*

accueillir avec reconnaissance les enfants qui leur seront donnés (une façon de signifier que le couple qui se forme veut intégrer dans sa définition une ouverture à la transmission de la vie) ou un engagement à élever les enfants que Dieu leur donnera dans la foi (comme cela se fait dans le mariage catholique). A condition, toutefois, qu'il soit bien clair, dans l'esprit des intéressés, que de tels engagements ne peuvent avoir qu'une portée optative: leur non-respect par l'un des deux conjoints, ou l'apparition ultérieure d'une divergence sur la portée de cet engagement (notamment en matière de nombre d'enfants) ne saurait être évoqué par l'autre partie pour justifier un divorce<sup>31</sup>.

### *4. Une attestation de l'engagement de Dieu vis-à-vis du couple*

La cérémonie religieuse du mariage n'est pas seulement la formalisation de l'engagement du couple vis-à-vis de Dieu, mais aussi l'attestation de l'engagement de Dieu vis-à-vis du couple. La célébration religieuse est aussi un acte symbolique de caution. Elle est l'*attestation du regard favorable que Dieu porte sur l'union qui se contracte!* Elle est l'attestation que celle-ci correspond à la volonté de Dieu. Non pas dans le choix de l'époux ou de l'épouse (l'Eglise n'a absolument rien à dire sur la secrète élection de deux personnes), mais dans sa forme, dans ses modalités extérieures. C'est la reconnaissance publique que cette union est en conformité avec l'institution du mariage, telle que Dieu l'a définie, ordonnée et bénie.

Nous abordons là, de toute évidence, le point le plus délicat de notre développement, et qui sera aussi, nous n'en doutons pas, le plus contesté par les partisans de pratiques plus libérales envers les «nouvelles formes de conjugalité».

La demande de «bénédiction religieuse» répond, de toute évidence, à un besoin de normalisation vis-à-vis de Dieu, par l'intermédiaire des institutions qui, aux yeux des époux, le

---

31. C'est en catholicisme que dans certaines conditions peut être retenue comme vice justifiant la déclaration de nullité du mariage «l'exclusion explicite d'une propriété ou d'un élément essentiel au mariage: fidélité, indissolubilité, *procréation*» (cf. Xavier Lacroix, *Le mariage tout simplement* (Paris: L'Atelier, 1994), 105; c'est nous qui soulignons).

représentent. S'il n'en était pas ainsi, le refus de la célébration religieuse (lorsque l'Eglise ne peut accéder à cette demande) ne serait pas reçu si douloureusement, comme une forme de désaveu spirituel ou le signe d'une désapprobation divine. C'est là un trait de notre humanité: nous avons un rapport à l'institution qui, dans de nombreux domaines, lui confère une importance symbolique très importante. Pourquoi est-ce que le couple homosexuel, aujourd'hui, exprime le besoin de s'unir à l'Eglise, sinon parce que, au travers de ce cérémonial, lui serait donné d'accéder à une forme de normalité, à une forme de respectabilité/reconnaissance (sociale et religieuse) égale à celle du couple hétérosexuel?

Le théologien Christophe D. Müller (de la Faculté de théologie protestante de Berne), fortement engagé en faveur de la bénédiction religieuse du couple homosexuel, soutient la thèse selon laquelle «la bénédiction d'un couple ne légitime pas sa forme sociale»<sup>32</sup>. Il est d'avis que l'Eglise, ce faisant, ne se prononcerait pas sur la valeur du choix de vie en question, elle resterait neutre. Dans un ouvrage ultérieur, il conteste également l'idée que la bénédiction implique une forme de légitimation divine ou ecclésiale<sup>33</sup>. Mais il nous semble évident, à l'inverse, que l'Eglise, en appelant la bénédiction de Dieu sur l'union qui se contracte, reconnaît également la valeur du projet de vie qui s'exprime au travers d'elle. Elle ne reste pas neutre. Elle dit sa conformité à ce qu'elle croit être le projet de Dieu pour le couple.

En prononçant une bénédiction sur *un concubinage ou une union libre*, l'Eglise, non seulement se mettrait en infraction par rapport à la loi civile<sup>34</sup>, mais surtout donnerait la caution de l'Evangile à l'idée que l'engagement conjugal peut être une réalité privée ne regardant pas la société civile<sup>35</sup>. Ou plus préoccupant encore: elle laisserait croire que le vis-à-vis du mariage

32 Christophe D. Müller, «Les actes liturgiques de bénédiction et la demande de reconnaissance», in *La reconnaissance des couples homosexuels* (Genève: Labor & Fides, 2000), 111.

33 Christophe D. Müller, «Pour mieux comprendre la bénédiction», in *Qui a peur des homosexuelles? Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse* (Genève: Labor & Fides, 2001), 71-85.

34. L'obligation de l'antériorité du mariage civil (cf. note 10).

35. Sur le concubinage, cf. Michel Johner, *A quoi sert le mariage?* (Aix-en-Provence: Ed. Kerygma, 1997).

pourrait être l'Eglise (la communauté ecclésiale) et non la société civile, ce qui correspondrait, théologiquement, à un retour à la conception (catholique) du mariage à laquelle les protestants se sont historiquement opposés<sup>36</sup>.

En prononçant une bénédiction sur un PACS *hétérosexuel*, l'Eglise donnerait la caution de l'Evangile à une forme d'engagement dans laquelle chacun des partenaires conserve la liberté de dissoudre à tout instant l'union contractée, et cela de façon unilatérale (ce serait la reconnaissance par l'Eglise d'une forme de «droit à la répudiation»)<sup>37</sup>. Le fait que le PACS présente certains progrès par rapport à l'union libre (il encourage la durabilité des liens et exprime une forme d'engagement civil) ne saurait, de notre point de vue, justifier que l'Eglise lui donne sa caution, tant que subsistera, à ses côtés, l'alternative du mariage vers lequel la pastorale chrétienne a pour vocation d'accompagner les couples.

De surcroît, en prononçant une bénédiction sur une *union ou un PACS homosexuel* (désignée, dans les Eglises qui la pratiquent, par l'expression «bénédiction d'amitié» ou «bénédiction d'amour»), l'Eglise donnerait la caution de l'Evangile à l'idée selon laquelle l'altérité des sexes ne serait pas une donnée essentielle de la constitution du couple<sup>38</sup>. Elle affirmerait, à l'encontre des données bibliques sur le sujet<sup>39</sup>, que l'homosexualité est également susceptible de s'épanouir en harmonie avec l'ordre de Dieu et la vocation que revêt à ses yeux la sexualité humaine. Elle réduirait également l'éthique biblique du mariage à une morale de l'amour aux contours assez flous et

---

36. Cf. à ce propos Jean Carbonnier, «Vertu du mariage civil», dans *Couples d'aujourd'hui, réflexion protestante* (Paris: Les Bergers et les Mages, 1983), 37-48.

37. Sur le PACS, cf. Michel Johnner, «Vers un mariage sexuellement neutre? Débats sur le contrat d'union civile et sociale», *Nuance* (février 1998, n° 82), 3ss, et «Mariage et PACS: le couple à deux vitesses», *Nuance* (février 1999, n° 92), 6ss.

38. Comme le dit le texte du CPLR: «La différence des sexes et celle des générations doit rester un socle solide. Si la société civile passe outre cette limite qui n'a de but que d'être structurante, les Eglises peuvent avoir le courage de refuser que tout se vaille, et persister à instituer la différence et à indiquer leurs repères et leurs valeurs fondatrices [...]. En refusant de bénir une union homosexuelle, l'Eglise signifierait officiellement qu'elle considère que la relation du couple homosexuel [...] ne peut prétendre à s'ériger en modèle d'identification au même titre que la relation du couple hétérosexuel.» *Op. cit.*, pp. 6-7.

39. Sur l'homosexualité, cf. Michel Johnner, «L'homosexualité dans la Bible: quand la condamnation et la grâce se rencontrent», *Construire ensemble* (avril 1999, n° 12), 8ss.

à connotation purement subjective. («L'amour peut-il être un péché?») demande une théologienne suisse dans une publication récente<sup>40</sup>.

En accédant à ce type de demandes, l'Eglise, de toute évidence, compromettrait le témoignage qu'elle est appelée à rendre au nom du Christ, ou se ferait complice de choix de vie que l'Evangile réproouve. Ce serait, de la part de l'Eglise, prononcer le nom de Dieu en vain, commettre une sorte de péché contre le troisième commandement du Décalogue: abuser du Nom de Dieu, jouer avec l'autorité de ce nom pour «bénir» des choix de vie desquels ce Dieu, en réalité, travaille à nous détourner.

### *5. Un acte de témoignage*

Enfin, par les différentes facettes énumérées, on peut dire que la célébration religieuse du mariage peut aussi être définie, pour le couple, comme un acte de témoignage vis-à-vis de ses proches et de la société en général. Enseignement, annonce de l'Evangile, action de grâces et intercession, formalisation de l'engagement devant Dieu, attestation de sa conformité à l'ordonnance divine, tout cela dans une cérémonie publique, à laquelle tous (amis, parents, collègues, voisins) ont été invités, c'est nécessairement un témoignage, c'est un message qui est délivré aux tiers, qui leur parle de l'Evangile et les incite à suivre le même exemple de vie!

Mes remerciements vont aux membres de la Commission d'éthique de l'Union nationale des Eglises réformées évangéliques indépendantes (UNEREI) qui m'ont beaucoup aidé par leurs corrections et leurs remarques constructives.

---

<sup>40</sup>. Dans *Qui a peur des homosexuel-les?* Evaluation et discussion des prises de position des Eglises protestantes de Suisse, *op. cit.*, 195.

## FAUT-IL AVOIR PEUR DE LA CRITIQUE TEXTUELLE?<sup>(1)</sup>

Alain Georges MARTIN\*

Auprès de ceux qui affirment l'autorité de l'Écriture sainte en matière de foi, la critique textuelle, qui consiste dans l'étude des variantes du texte biblique trouvées dans les différents manuscrits, n'a pas bonne presse. Déjà, le mot «critique» a une connotation négative, alors qu'il faut lui garder le sens positif d'«étude», d'«examen». Surtout, l'affirmation qu'il existe des variantes dans le texte biblique semble mettre en cause son autorité. Quel est le texte authentique? Hésiter entre plusieurs versions ne risque-t-il pas de conduire au relativisme et de conforter le laxisme doctrinal? Le doute ne va-t-il pas s'insinuer dans l'esprit du croyant?

Personne ne nie l'existence de ces variantes: de nombreuses éditions modernes de la Bible en indiquent les principales en note, mais on a tendance à les minimiser et à faire de la critique textuelle une science plus ou moins ésotérique réservée à quelques spécialistes.

On a raison de dire que ces variantes ne touchent pas à l'essentiel de la doctrine. Ainsi, on peut remarquer à juste titre qu'à part le récit de la femme adultère de Jean 7:53 à 8:11, on trouve toujours le même ordre dans les péripécies. Il n'empêche que des variantes plus ou moins importantes existent et qu'elles peuvent entraîner de sérieuses hésitations quant à l'établissement du texte.

---

\* A.G. Martin est pasteur de l'Eglise Réformée de France. Il a enseigné le Nouveau Testament à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.



+

++

Avant l'invention du livre imprimé, le texte biblique nous est parvenu par des manuscrits le contenant en totalité, mais surtout en partie. Nous nous limiterons, ici, au Nouveau Testament. Les manuscrits grecs les plus connus et les plus complets, rédigés en écriture majuscule (ou onciale) datent des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles pour les principaux. A partir du IX<sup>e</sup> siècle, on emploie une écriture dite minuscule, plus rapide. Certains de ces manuscrits, relativement récents, peuvent contenir des variantes fort anciennes délaissées par les manuscrits du IV<sup>e</sup> siècle. Une autre catégorie de documents est formée par des papyrus dont certains datent d'avant le IV<sup>e</sup> siècle et peuvent donc être les plus anciens témoins du texte du Nouveau Testament. Mais ils sont très parcellaires. Enfin, depuis peu, on s'intéresse, pour reconstituer l'histoire du texte, aux citations que les Pères de l'Eglise font de l'Ecriture, et des lectionnaires, sortes de morceaux choisis utilisés pour la liturgie des Eglises.

Tous ces documents – il y en a plus de 3000 – ont été écrits en grec. Mais il ne faut pas oublier de nombreuses versions rédigées en langues anciennes comme le latin, le syriaque, le copte, voire l'arménien, le géorgien, l'éthiopien, l'arabe, etc. En elles-mêmes, ces traductions contiennent de nombreuses variantes dont certaines peuvent correspondre à celles trouvées en grec.

Aucun manuscrit ne correspond exactement à un autre. Pourquoi donc y a-t-il des variantes? La réponse la plus rassurante est de parler des erreurs de copiste: recopier est une tâche ingrate et difficile. Il peut y avoir de simples fautes d'orthographe qui peuvent cependant être le signe d'une évolution de la prononciation d'une époque à l'autre. Il peut y avoir des confusions de lettres. La présence d'un même mot à quelques lignes d'intervalle peut conduire l'œil à glisser du premier au second et faire sauter tout ce qui se trouve entre les deux. On peut trouver aussi des mots ou des phrases répétés deux fois. Ou encore, en recopiant un manuscrit plus ancien où les mots ne sont pas séparés, hésiter à mettre une séparation qui entraînera une lecture différente selon la place qu'elle aura.

Il y a aussi des changements tout à fait intentionnels. On trouve des explications, qui correspondent aujourd'hui à des notes, qui ont été introduites dans le texte même. Un exemple de ce genre de glose est souvent indiqué, dans nos Bibles, à propos de Jean 5:3-4. La correction peut viser un style plus clair: en Marc 7:5, «des mains communes» devient des «mains non lavées». Il peut y avoir des harmonisations, notamment entre les évangiles, pour mieux rapprocher les textes les uns des autres; même démarche pour les citations de l'Ancien Testament, afin de se conformer au texte grec de la Septante.

D'autres cas peuvent faire question sur le plan doctrinal. Ainsi, un manuscrit syriaque lit dans la généalogie de Jésus<sup>1</sup>: «Joseph engendra Jésus», ce qui semble mettre en cause la conception virginale de Jésus, donc sa divinité. La solution de facilité est de dire qu'un scribe distrait a écrit, sur la lancée, des formules répétées: «X engendra Y». On peut aussi bien penser que ce manuscrit unique reflète une christologie fort ancienne qui n'employait pas l'argument de la naissance virginale pour affirmer la divinité du Christ, affirmation que l'on trouve ailleurs dans ce manuscrit.

Un autre exemple de variante pouvant entraîner une discussion théologique se trouve en Jean 1:18. On a, pour ce verset, plusieurs lectures possibles: unique. Dieu unique, le Dieu unique, fils unique, fils unique de Dieu; fils unique Dieu. Le mot «unique» rend le grec *monogênês* qui signifie mot à mot «unique engendré». «Unique» semble la version la plus ancienne mais, très tôt, on a la précision «Dieu unique», expression qui fut récupérée au II<sup>e</sup> siècle par les gnostiques valentiniens qui introduisaient, ainsi, Jésus dans leur système complexe de description de l'univers. Pour préserver la spécificité de Jésus-Christ, on a remplacé «Dieu» par «Fils». Mais cette lecture orthodoxe devint elle-même suspecte d'hérésie au IV<sup>e</sup> siècle où la divinité du Christ était contestée par l'arianisme. On en revint donc à la lecture «Dieu» en précisant même «le Fils de Dieu». Pour simplifier, on peut conclure en disant qu'il ne s'agit pas de formules contradictoires, mais de précisions rendues nécessaires

---

1. Mt 1:16.

devant des risques de récupération par des courants hérétiques successifs.

La finale de l'évangile de Marc<sup>2</sup> ne se trouve pas dans tous les manuscrits et ne semble pas faire partie de l'évangile primitif. Cet évangile se terminant brusquement en 16:8, il lui a été adjoint cette finale (on trouve aussi une finale plus courte). Dans quelques manuscrits, on trouve l'ordre Matthieu, Jean, Luc et Marc avec cette finale longue qui pourrait servir de conclusion non à Marc seul, mais à l'ensemble des quatre évangiles, ce qui expliquerait pourquoi on y trouve un contenu qui évoque ce qu'on trouve dans Matthieu, Luc ou Jean.

Enfin, on peut signaler la singularité de certains manuscrits comme celui dit de Théodore de Bèze, qui est un bilingue grec-latin. Il contient les quatre évangiles et les Actes des Apôtres: on y trouve, inséré dans Jean, le récit de la femme adultère<sup>3</sup> retenu par le canon et repris dans d'autres manuscrits, mais à d'autres endroits des évangiles. On a encore celui de la rencontre de Jésus avec un homme qui travaillait le jour du sabbat (après Luc 6:4 et non retenu dans le canon). C'est surtout les Actes qui contiennent le plus de variantes et d'ajouts au point qu'on a pu parler de deux éditions de ce livre.

Pour s'y retrouver, on a essayé de regrouper les manuscrits par famille, mais le résultat n'est pas toujours à la hauteur des espérances: un manuscrit qui semble suivre une famille montre tout à coup une variante provenant d'une autre. Pour dénouer la complexité de ces fils, on est aidé par l'existence de plusieurs recensions qui ont cherché à simplifier pour donner un peu d'uniformité. On a ainsi abouti, aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, à une sorte de texte commun standard qu'on a appelé la recension byzantine, Byzance étant le centre politique, intellectuel, religieux de l'époque.

On pense aussi que la critique textuelle n'a d'autre utilité que de restaurer le texte primitif; au fil des années se seraient accumulées nombre de fautes qu'il suffirait de corriger. Certes, on

---

2. Mc 16:9-20.

3. Jn 7:53 à 8:11.

## *Critique textuelle (1)*

peut débusquer des erreurs faites par les scribes mais, avec un peu d'attention, on s'aperçoit de la complexité de la question. En effet, si on essaie de faire l'histoire du texte, on ne va pas du plus simple vers le plus complexe; c'est le contraire qu'on constate souvent. Les témoins les plus anciens montrent des variantes qui ont été éliminées par les recensions successives qui ont abouti au texte byzantin. Les variantes écartées se trouvent non seulement dans les manuscrits les plus anciens, mais aussi dans des manuscrits relativement récents et surtout marginaux, les plus éloignés du centre byzantin et dans des versions coptes, latines ou syriaques.

Faut-il, alors, parler d'un pluralisme du texte du Nouveau Testament et conclure à la relativité des vérités qu'il annonce?

+  
+ +

Il y aurait encore bien des choses à dire, mais je crains d'avoir lassé le lecteur; je veux seulement faire prendre conscience de la complexité des problèmes soulevés par la critique textuelle, problèmes qui se recoupent avec ceux posés par la comparaison des récits parallèles, par la constitution du canon ou, encore, par la traduction dans les langues anciennes. Raison de plus, dira-t-on, pour se méfier de ce qui risque de troubler les esprits et, surtout, de mettre en doute l'autorité de l'Écriture sainte comme Parole de Dieu. Comment faire confiance à un texte qui varie sans cesse? Certes, on peut se rassurer en disant que ces variantes ne touchent pas au fond même du message du Nouveau Testament, que l'ordre des péricopes reste toujours le même. Il n'en reste pas moins que la critique textuelle n'est pas en odeur de sainteté.

Peut-on, en effet, affirmer d'un côté une foi solide fondée sur la révélation biblique et de l'autre faire du même texte biblique un objet d'étude soumis à un examen rationnel? Être, comme le fut Bultmann, un homme d'une très grande piété et un universitaire poussant très loin la critique? Celui-ci voulait dépasser la traditionnelle opposition entre le libéralisme et l'orthodoxie. Mais est-il possible d'exclure la foi du domaine de la recherche dite scientifique? Certes, on peut proposer une sorte de compromis: accepter la critique dans certaines limites; plus précisément pour

la critique textuelle, la mentionner avec l'idée de retrouver le texte primitif. On risque, sans cesse, de tomber dans un compromis plus ou moins mou, dans lequel la foi aussi bien que la recherche ont tout à perdre.

Autrement dit, peut-on être calviniste et s'intéresser à la critique textuelle sans être schizophrène? Je pense que oui, à la condition de ne pas perdre de vue le rôle du Saint-Esprit comme révélateur à l'œuvre dans l'histoire. La révélation en Jésus-Christ est un point particulier du temps, celui de l'incarnation. Le Saint-Esprit se situe dans la durée pour nous rappeler la révélation en Christ<sup>4</sup>. Le Nouveau Testament nous parle de cette révélation et de ce qui se passe après: il y a la venue du Christ et ses conséquences dans l'histoire postérieure des hommes, ce que nous montrent, par exemple, les Actes des Apôtres. L'œuvre de l'Esprit ne se limite pas à un instant. De même, la vérité de la Bible ne se limite pas à un état figé du texte, même s'il est arrivé qu'on parle de texte reçu; on sait qu'il est vain d'espérer retrouver un texte premier. Echec de la révélation? Non point; mais cette révélation se situe dans une durée. L'Esprit n'est pas figé dans un temps; il est à l'œuvre dans la durée. Cela ne signifie pas que la révélation progresse et s'améliore au fil du temps; elle est achevée, pleine, complète en Jésus-Christ. L'Esprit n'ajoute rien: il rappelle.

Une relecture n'est pas un perfectionnement; elle est un rappel. C'est ce que nous montre la Bible elle-même si on compare les livres de Samuel et des Rois avec ceux des Chroniques. Les uns se corrigent par les autres. Sur le plan de la révélation, ils ont autant de richesse. La révélation n'est pas dans un seul évangile contre les trois autres. Irénée de Lyon, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, affirme qu'il faut garder les quatre, car c'est l'hérésie qui privilégie un évangile au détriment des trois autres.

Il ne s'agit pas de cerner le Saint-Esprit dans une variante, mais de discerner l'action de l'Esprit dans le comment et le pourquoi d'une transmission du texte. Certes, il y a à distinguer ce qui reste du domaine de l'erreur humaine de ce qui est du travail de l'Esprit, au travers de la transmission humaine; l'Esprit peut très

---

4. Jn 4:26.

## *Critique textuelle (1)*

bien s'exprimer par une glose ajoutée à l'intérieur du texte. Le travail humain du scribe qui recopie ou qui traduit ne peut se faire qu'à la lumière de l'Esprit. Toute traduction est déjà une interprétation, pas fatalement une trahison. Beaucoup de Pères syriaques trouvaient aux textes grec et syriaque une égale inspiration. Dieu a voulu que sa Parole soit incarnée dans ce travail complexe de transmission d'un texte.

Etudier la critique textuelle, c'est donc prendre très au sérieux l'œuvre de Dieu dans sa révélation. On ne peut le faire que très humblement. On est replacé devant le fait que Dieu, par son Esprit, s'y est pris ainsi pour transmettre jusqu'à nous sa Parole. Sinon, cela voudrait dire que la révélation est livrée au hasard et aux caprices des hommes et de l'histoire. Elle ne peut que nous rendre humbles devant des affirmations exégétiques aventureuses; elle nous rappelle que, dans cette tâche de transmission de générations en générations, nous ne sommes jamais à l'abri de l'erreur et qu'il nous faut sans cesse relire, vérifier. Elle nous met en garde contre toute velléité de posséder un texte bien fixé, bien limité, qui deviendrait notre chose; ce texte n'appartient qu'à Dieu. Il nous faut aussi écouter la voix de l'Esprit quand nous sommes confrontés à un problème de variantes. Nous n'avons pas forcément à nous demander où est le vrai, où est le faux, mais ce que veut nous dire l'Esprit en nous plaçant devant une alternative. Une variante difficile peut, elle aussi, nourrir ma foi, parce que j'ai la confiance que Dieu ne nous a pas donné une Ecriture frelatée.

La critique textuelle ne conduit pas à la minimisation de la Bible mais, au contraire, à sa revalorisation, et c'est le Saint-Esprit qui donne à l'Ecriture son unité et sa cohérence. Elle souligne l'importance de la transmission comme acte du Saint-Esprit qui se situe dans le mouvement de celui qui donne à celui qui reçoit, mouvement qui unit le Père au Fils. Les variantes témoignent que le texte biblique est vivant comme sont vivantes les personnes au sein de la Trinité. Une saine et exigeante critique textuelle repose donc sur une saine méditation du mystère de la Trinité.

+  
+ +

La critique textuelle a une double vertu. D'une part, elle rend humble vis-à-vis d'un intégrisme scientifique qui peut devenir une forme de terrorisme intellectuel. Même en théologie, il suffit de dire, par exemple, que la date d'un évangile est scientifique pour que cela soit déclaré vrai, intangible, irréfutable. Derrière ce mot de «scientifique» se cache un monde de suppositions et d'hypothèses dont on peut démonter, voire inverser le raisonnement.

La critique textuelle peut, elle aussi, devenir une science prétentieuse; c'est pourquoi sa mission essentielle est de nous apprendre l'humilité. On peut, par exemple, légitimement chercher à reconstituer le christianisme des deux premiers siècles et il faut le faire, mais à la condition de ne jamais perdre de vue que les documents que l'on possède ne datent que des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles.

Elle rend humble, aussi, devant la tentation d'une lecture fondamentaliste qui n'est qu'une forme du rationalisme par lequel l'homme veut mettre la main sur la Parole de Dieu. Les deux sont une recherche de pouvoir. La critique textuelle nous montre que l'Esprit reste toujours libre en face de nos prétentions à vouloir enfermer le texte.

Pour un croyant, la Bible ne peut être un écrit comme les autres. Elle est à sa manière une Ecriture élue, celle que Dieu a choisie pour parler aux hommes. Elle n'est pas magiquement descendue du ciel. Elle est comme les autres littératures humaines, soumise aux aléas de la composition et de la transmission humaines. Mais, dire cela n'est pas la dévaluer: ce qu'il y a d'humain dans la Bible ne défigure pas ce qu'elle a de divin. Elle est comme la personne du Christ, parfaitement divine et parfaitement humaine. Les relectures, les variantes, voire les comparaisons entre les passages parallèles, font partie de la divinité de la Bible; elles sont l'œuvre du Saint-Esprit, comme signe que la Parole s'incarne dans le mouvement même de la transmission de l'Ecriture. Elle n'est pas instant mais durée. Ne voir dans les variantes que des déficiences dues au péché de l'hom-

me, c'est oublier que le Christ fut pleinement homme, sauf quant au péché<sup>5</sup>. C'est pourquoi s'intéresser aux variantes et à la critique textuelle, c'est lire la totalité de l'Écriture, avec prudence certes, mais dans l'humilité et dans l'obéissance à la Parole de Dieu.

## ***LA FOI CHRÉTIENNE*** ***en libre accès***

**Paul WELLS**

Partez à la découverte de la foi chrétienne avec ce manuel interactif qui vous donne un libre accès à l'enseignement biblique sur l'homme, Dieu, le salut et la vie chrétienne.

Tout au long des 25 chapitres, de petits symboles vous orientent et vous invitent à réagir, mettant en évidence les idées centrales de chaque section et les textes bibliques importants; des définitions et des illustrations accompagnent l'explication.

Vous trouverez également des réponses claires aux questions que vous vous posez et des arguments pour présenter votre espérance à ceux qui vous en demandent raison.

L'aide en ligne est assurée par Paul Wells, professeur à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

Editions EXCELSIS et APEB,  
B.P. 11, F - 26450 Cléon d'Andran  
site internet : [www.Librairie-protestante.com](http://www.Librairie-protestante.com)

---

5. 1 Jn 3:5.



## FAUT-IL AVOIR PEUR DE LA CRITIQUE TEXTUELLE?<sup>(2)</sup>

Jean-Marc BERTHOUD\*

La critique textuelle est une question qui est bien trop souvent passée sous silence dans les milieux évangéliques et réformés confessants. D'une manière générale, la critique textuelle – ce que le jargon exégétique allemand appelle la «basse critique» pour la distinguer de la prétendue «haute critique» qui œuvre, depuis belle lurette, à la déconstruction du texte de la Bible – est assez bien reçue dans les milieux qui restent attachés à l'inspiration, à l'infailibilité et à l'autorité de la Bible.

En gros, la haute critique avec sa recherche de sources, ses hypothèses sur la datation des livres bibliques, sur les diverses théologies des évangélistes, de Paul, de Jean, de Pierre, ses spéculations sur la forme des textes, etc., est encore considérée avec une assez grande méfiance. Ce n'est pas le cas pour la basse critique (ou la critique textuelle), dont les présupposés ont été adoptés pour l'établissement du texte grec à la base de la plupart de nos traductions de la Bible. Ainsi, bien des passages de nos Bibles figurent entre crochets carrés, et les notes qui accompagnent ces crochets sont truffées d'indications selon lesquelles tel ou tel passage ne se trouverait pas dans «les plus anciens manuscrits», ou encore qu'il ne figurerait pas dans «les meilleurs manuscrits»<sup>1</sup>. Le lecteur qui, frappé par de telles indications, voudrait en savoir davantage, reste sur sa faim. Pourquoi, peut-il se demander, un manuscrit «ancien» en majuscules grecques (IV<sup>e</sup> siècle) serait-il nécessairement

---

\* J.-M. Berthoud habite à Lausanne. Il est écrivain et dirige la collection «Messages» aux éditions de l'Âge d'Homme.

1. C'est le cas, par exemple, pour la Bible à la Colombe.

«meilleur» qu'un manuscrit «nouveau» écrit en minuscules (IX<sup>e</sup> siècle). Une Bible des Témoins de Jéhovah du début du XX<sup>e</sup> siècle serait-elle nécessairement «meilleure» qu'une Bible à la Colombe de la fin de ce siècle? Le critère du temps serait-il absolu? Sur la base de quels critères de telles remarques sont-elles faites?

+  
+ +

La première méthode d'établissement du texte du Nouveau Testament a, dans sa phase moderne, pris un essor à partir de la publication du Nouveau Testament grec par Erasme en 1516 à Bâle et, presque simultanément en Espagne, par une équipe de biblistes sous la direction du Cardinal Ximenes. Les deux textes, établis à partir de manuscrits grecs du Nouveau Testament, provenaient de ce que nous appelons aujourd'hui la tradition «Byzantine». La seconde, qu'on appelle couramment «éclectique», a pris son envol principal à partir de la découverte par Tischendorf, en 1859, d'un texte très ancien du Nouveau Testament dans un monastère orthodoxe au pied du Mont Sinai. Cette découverte fut confortée par la mise en lumière, à la même époque, d'un manuscrit de type semblable – le *Vaticanus* – lui aussi issu de la tradition «alexandrine» des manuscrits du Nouveau Testament. Cette dernière tient depuis lors le haut du pavé dans les milieux académiques; tandis que la première y est aujourd'hui presque totalement méconnue, même dans les milieux réformés et évangéliques qui se veulent fidèles à l'inspiration et à l'autorité de la Bible:

«On peut même dire que la critique textuelle moderne du Nouveau Testament est fondée sur une conviction fondamentale que le vrai texte du Nouveau Testament ne se trouve en tout cas pas dans la majorité des manuscrits. [...] Ce rejet du texte traditionnel, c'est-à-dire du texte préservé et transmis par les Eglises, n'est pas le sujet de discussions orales ni de débats écrits, c'est un fait accompli. [...] Une investigation critique des raisons pour un tel rejet du texte byzantin rencontre rapidement la difficulté que ce rejet est accepté au XX<sup>e</sup> siècle comme un fait mais n'est aucunement défendu, n'étant pas une proposition susceptible d'être discutée.»<sup>2</sup>

Signalons d'abord, très brièvement, quelques erreurs de fait dans la position soutenue par les partisans de la critique textuelle<sup>3</sup>.

Il est faux d'affirmer que l'on commence aujourd'hui «depuis peu» à s'intéresser aux citations bibliques chez les Pères ainsi qu'aux lectionnaires (recueils de textes liturgiques tirés du Nouveau Testament). Il n'est que de constater les recherches impressionnantes dans ce domaine du plus grand adversaire, au XIX<sup>e</sup> siècle, de la nouvelle critique textuelle du Nouveau Testament, John William Burgon (1813-1888). Burgon – à l'encontre de ses collègues éclectiques, les Tischendorf, Westcott et Hort et leurs nombreux disciples qui se rabattaient essentiellement sur les textes de base de la tradition Alexandrine, (le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*) – faisait un usage systématique de tous les documents à sa disposition, ce qui incluait les citations bibliques des Pères ainsi que les lectionnaires. C'est sa connaissance exemplaire de ce dernier domaine qui lui a permis de donner une explication au fait que le texte de la femme prise en flagrant délit d'adultère (Jean 7:53-8:11) ne figure pas dans certains manuscrits anciens de l'évangile de Jean. Comme Burgon l'a admirablement démontré dans son étude «*Pericope de adultera*»<sup>4</sup>, la raison essentielle de l'absence de ce passage dans certains manuscrits se trouve dans le fait qu'il provenait de lectionnaires liturgiques (choix de textes bibliques destinés à être lus pendant le culte) et non du texte suivi de l'évangile de Jean. Précisons-le, les problèmes auxquels nous nous adressons ici ne concernent, en fait, que certains manuscrits défectueux du Nouveau Testament qui, par contraste avec la Tanak juive (l'Ancien Testament des chrétiens) dont le texte fut remarquablement préservé par la tradition massorétique, connaissent un nombre impressionnant de variantes.

---

2. J. van Bruggen dans son ouvrage, *The Ancient Text of the New Testament* (Premier Publishing: Winnipeg, 1988 [1978]), 11,13,14.

3. C'est la position proposée, dans l'article précédent, par Alain Georges Martin. (*N. D. L. R.*)

4. J. W. Burgon, «*Pericope de adultera*» in *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels* (The Dean Burgon Society, P. ●. Box 354, Collingswood, NJ 08108, 1998 [1896]), 232-265.

Ceci nous amène à un deuxième point. Il est erroné de faire une opposition dialectique entre le camp «scientifique» – celui des partisans de la méthode éclectique – et le camp des «fondamentalistes», les adhérents dogmatiques du texte reçu, ecclésiastique ou traditionnel du Nouveau Testament. Mais la difficulté est que cette opposition scientifique-fondamentaliste est tout simplement fausse. En réalité, il a existé (et il existe toujours) deux écoles de critique textuelle du Nouveau Testament, toutes deux ayant des prétentions strictement «scientifiques», mais dont les principes méthodologiques sont fondamentalement différents.

La suite de nos remarques sera essentiellement consacrée à une brève tentative de combler ce silence sur la méthodologie.

+

+ +

i) Ceux qui sont pour la «nouvelle critique textuelle» nous parlent, d'abord, de la tradition scientifique de l'étude du Nouveau Testament, accusée de pratiquer une espèce de «terrorisme intellectuel» par sa prétention à aboutir à des conclusions intellectuellement contraignantes. Il s'agit ici de la méthode dite éclectique. Car nous avons affaire à un assemblage de divers textes établis en théorie sans *a priori* doctrinal et provenant d'une variété de manuscrits mis sur pied d'égalité et dont la lecture correcte serait choisie par les critiques selon certaines règles dans le dessein de tenter de reconstituer le texte original (considéré comme perdu) du Nouveau Testament. Les grandes figures de cette tradition qui, sur le plan textuel met le Nouveau Testament sur le même plan que n'importe quel autre livre humain, sont Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Wescott, Hort, Nestle, Aland, Metzger, etc.

Pour cette tradition, il ne saurait, en aucun cas, être question d'affirmer que le Saint-Esprit aurait pu objectivement œuvrer dans l'histoire en vue de la préservation du texte du Nouveau Testament et le protéger ainsi des défaillances humaines des copistes et de la malveillance des ennemis de la foi. Cette méthode, aujourd'hui partout dominante, se rapporte manifestement à la tradition de l'esprit des Lumières du XVIII<sup>e</sup> siècle,

celle d'une modernité aux tendances résolument naturalistes, réductionnistes et scientistes.

ii) L'autre tradition, affublée du titre de «fondamentalisme rationaliste», a elle aussi des prétentions à être parfaitement scientifique. Seulement, elle affirme, sur la base des enseignements de la Bible, que le texte du Nouveau Testament, par son inspiration divine et son infaillibilité, possède un caractère qui lui est propre. Ce fait nécessite, pour son étude, l'utilisation d'une méthode appropriée au statut épistémologique exceptionnel de ce livre dont Dieu serait à la fois l'Auteur et le Conservateur. Sur ce point, on ne saurait mieux faire que citer les remarques éclairantes d'un des principaux protagonistes de cette méthode scientifique fondée sur des présupposés bibliques, Edward F. Hills. C'est un spécialiste de l'étude textuelle du Nouveau Testament formé au Wesminster Theological Seminary sous John Murray, Edward J. Young et Cornelius Van Til et, par la suite, aux Universités de Yale et de Harvard. Voici ce qu'il écrit:

«Ainsi il y a deux méthodes de critique textuelle du Nouveau Testament, une méthode chrétienne conséquente et une méthode naturaliste. Ces deux méthodes traitent des mêmes matériaux, des mêmes manuscrits grecs et des mêmes traductions de citations bibliques, mais ils interprètent ces matériaux différemment. Les méthodes chrétiennes conséquentes interprètent les matériaux de la critique textuelle du Nouveau Testament en fonction des doctrines de l'inspiration divine et de la préservation providentielle des Ecritures. La méthode naturaliste interprète ces mêmes matériaux en fonction de sa propre doctrine selon laquelle le Nouveau Testament n'est rien d'autre qu'un livre humain.»

Et Hills ajoute,

«Il est triste de constater que les savants modernes qui ont des convictions bibliques n'ont manifesté que peu d'intérêt pour l'idée d'une critique textuelle du Nouveau Testament systématiquement chrétienne. Pour plus d'un siècle, la plupart se sont contentés de suivre dans ce domaine les méthodes naturalistes de Tischendorf, Tregelles, et de Westcott et Hort [avec comme conséquence que] les principes et les méthodes de la critique

textuelle naturaliste du Nouveau Testament se sont répandus dans tous les domaines de la pensée chrétienne produisant à la longue une véritable famine spirituelle.»<sup>5</sup>

Les travaux de Hills ne sont que l'aboutissement au XX<sup>e</sup> siècle d'une tradition plus ancienne d'étude des textes manuscrits du Nouveau Testament à la fois rigoureusement scientifique et méthodologiquement fondée sur des présupposés chrétiens. Cette tradition était dite ecclésiastique, car elle avait comme base les textes reçus comme faisant autorité dans l'Eglise grecque d'Orient. Ce fut la tradition utilisée par le Cardinal Ximenes de l'école espagnole, par Erasme de Rotterdam, par Robert Estienne, par Théodore de Bèze, par les Elzevirs hollandais (qui ont fixé le *Textus receptus*), de John Owen<sup>6</sup> et de David Martin. Disons, en passant, que la Bible de David Martin<sup>7</sup>, récemment rééditée au Texas, est un des rares textes de la Bible française, aujourd'hui disponible en librairie, qui nous donne une traduction en fonction du texte Ecclésiastique (ou Byzantin) du Nouveau Testament. Cette anomalie n'existe ni pour l'anglais (la version King James), ni pour l'allemand (la Bible de Luther), ni même pour l'espagnol (la Bible Reina-Valera), toutes couramment disponibles en versions modernisées.

Cette tradition textuelle «ecclésiastique» fut reprise au XIX<sup>e</sup> siècle, particulièrement en Angleterre, puis au XX<sup>e</sup> des savants américains en prirent la relève. Parmi les figures éminentes de cette école peu connue de critique textuelle du Nouveau Testament, citons les noms suivants: John William Burgon<sup>8</sup>, T. R. Birks<sup>9</sup>, E. Miller<sup>10</sup>, F. H. A. Scrivener<sup>11</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle; puis au XX<sup>e</sup>, nous trouvons Edward F. Hills<sup>12</sup>, Wilbur N. Pickering<sup>13</sup> et Theodore P. Letis<sup>14</sup>, et enfin, Jakob van Bruggen, professeur de Nouveau Testament au Collège Théologique Réformé de Kampen

5. E. F. Hills, *The King James Version Defended* (The Christian Research Press, P. O. Box 2013, Des Moines, Iowa 50310, USA, 1984 [1956]), 3.

6. J. Owen, «Integrity and Purity of the Hebrew and Greek Text» in John Owen, *Works*, XVI, «The Church and the Bible», (Edimbourg: The Banner of Truth Trust, 1976 [1658]), 281-421.

7. *La Sainte Bible qui contient le Vieux et le Nouveau Testament, expliquée avec des notes de Théologie et de Critique sur la Version ordinaire des Eglises Réformées, revue sur les Originaux, et retouchée dans le langage [...]* par David Martin (Deux Volumes, Folio, Amsterdam, 1707).

aux Pays-Bas<sup>15</sup>. Le texte traditionnel grec du Nouveau Testament est aujourd'hui à nouveau disponible en librairie dans l'édition établie par les soins de Zane Hodges et de A. Forstad<sup>16</sup>.

La position textuelle traditionnelle ou ecclésiastique défendue par cette école peut se targuer d'avoir pour base de sa démarche, non seulement une analyse scrupuleusement scientifique des textes, mais également des positions confessionnelles réformées classiques. C'est ainsi que dans *La confession de foi de Westminster*, traitant de L'Ecriture Sainte, nous lisons :

«L'Ancien Testament en hébreu (langue maternelle de l'ancien peuple de Dieu) et le Nouveau Testament en grec (langue la plus répandue parmi les Nations à l'époque de sa rédaction), directement inspirés par Dieu et gardés purs, au long des siècles, par sa providence et ses soins particuliers, sont authentiques.»<sup>17</sup>  
(I.8)

---

8. J. W. Burgon, *The Last Twelve Verses of Mark* (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, s.d. [1871]) avec une importante introduction de 50 pages de Edward F. Hills; *The Revision Revised*, A. G. Hobbs (P.O. Box 14218, Fort Worth, Texas 76117), 1983 [1883]; *The Traditional Text of the Holy Gospel Vindicated and Established* (Dean Burgon Society Press, Box 354, Collingswood, New Jersey 08108, U.S.A., 1998 [1896]); *The Causes of the Corruption of the Traditional Text of the Holy Gospels* (Dean Burgon Society Press, 1998 [1896]).

9. T. R. Birks, *Essay on the Right Estimation of Manuscript Evidence in the Text of the New Testament* (Londres: 1878).

10. E. Miller, *A Guide to the Textual Criticism of the New Testament* (London, 1886).

11. F. H. A. Scrivener, *A plain Introduction to the Criticism of the New Testament* (London: George Bell, 1894, 2 vols.).

12. E. F. Hills, *The King James Version Defended*, The Christian Research Press (P. O. Box 2013, Des Moines, Iowa 50310, USA, 1984 [1956]); *Believing Bible Study* (CRP, 1991 [1967]); «Introduction» dans J. W. Burgon, *The Last Twelve Verses of Mark* (Grand Rapids: Associated Publishers and Authors, s. d.).

13. W. N. Pickering, *The Identity of the New Testament Text* (Nashville: Thomas Nelson, 1980 [1977]). De cet ouvrage, D. A. Carson, dans son livre, *The King James Version Debate*, écrivait : «Il s'agit de la plus impressionnante défense de la priorité du texte Byzantin publiée à ce jour.» De son côté John Wenham écrit dans l'*Evangelical Quarterly* : «Ce n'est pas souvent qu'on lit un livre qui a pour effet de réorienter entièrement notre approche d'un sujet, mais c'est ce que ce livre a fait pour moi.»

14. Th. P. Letis, éd., *The Majority Text. Essays and Reviews in the Continuing Debate*, (Institute for Biblical Textual Studies, (P. O. Box 5114, Fort Wayne, Indiana, 46895, U.S.A., 1987); *The Ecclesiastical Text. Text Criticism, Biblical Authority and the Popular Mind* (The Institute for Renaissance and Reformational Biblical Studies, 6417 N. Fairhill, Philadelphia, PA 19126, U.S.A., 2000).

15. J. van Bruggen, *The Ancient Text of the New Testament* (Winnipeg: Premier Publishing, 1988 [1978]).

16. Z. Hodges et A. Forstad, *The Greek New Testament According to the Majority Text* (Nashville, Ten.: Nelson).

17. *Les Textes de Westminster* (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988), 5.

Et dans la dernière des Déclarations confessionnelles réformées, le *Consensus helvétique* de 1675, nous pouvons lire au Canon I:

«Dieu, dont la bonté et la grandeur sont infinies, a non seulement fait rédiger par écrit par Moïse, par les prophètes et par les apôtres, la Parole qui est la puissance à tout croyant, mais il a encore, jusqu'à cette heure, veillé continuellement avec une affection paternelle sur ce Livre pour empêcher qu'il ne fut pas corrompu par les ruses de Satan, ou par quelque artifice des hommes. L'Eglise reconnaît donc avec beaucoup de raison que c'est à une grâce et une faveur de Dieu toute particulière, qu'elle est redevable de ce qu'elle a et de ce quelle aura jusqu'à la fin du monde. La parole des prophètes renferme les Saintes Lettres, dont un seul point et un seul iota ne passera point, non pas même quand les cieux et la terre passeront.»<sup>18</sup>

+  
+ +

i) Les problèmes textuels que nous posent un certain nombre (moins de 20%) des manuscrits ne concernent pas du tout le texte Massorétique de l'Ancien Testament, car les scribes de la Synagogue exerçaient une discipline sévère sur le travail de copie des manuscrits de la Tanak.

ii) L'immense majorité – de 80 à 90% des manuscrits du Nouveau Testament actuellement disponibles, les minuscules de la tradition ecclésiastique de l'Eglise grecque d'Orient – sont pour l'essentiel unanimes. Wilbur Pickering écrit:

«L'argument tiré de la probabilité statistique revient ici avec une force irréfutable. Non seulement les manuscrits connus nous présentent un texte qui jouit d'une majorité allant de 80-90%, mais les 10-20% des manuscrits restants ne représentent pas un texte concurrent unique. Les manuscrits minoritaires sont autant (sinon plus) en désaccord les uns avec les autres qu'ils le sont avec le texte majoritaire. [...] Pour prendre un cas spécifique, dans I Timothée 3:16 plus de 300 manuscrits grecs lisent «Dieu» tandis que seulement 11 ont une autre lecture. Sur ces

---

18. J. Gaberel, *Histoire de l'Eglise de Genève depuis le commencement de la Réformation jusqu'à nos jours* (Genève: Cherbuliez, 1862, Tome III), 496. Une traduction anglaise du *Consensus Helveticus* se trouve dans John H. Leith (Ed.) *Creeeds of the Churches* (John Knox Press, Atlanta, 1977 [1963]), 308-323.



11, deux ont une lecture particulière, deux ont une troisième lecture et les sept autres sont d'accord pour lire «qui». Ainsi nous devons juger entre 97 % et 2 %, entre «Dieu» et «qui». Il est difficile d'imaginer une quelconque série de circonstances dans l'histoire de la transmission des manuscrits qui aurait pu produire un renversement aussi cataclysmique des probabilités nécessaire à l'imposition de «qui » comme lecture correcte.»<sup>19</sup>

iii) La méthode éclectique de recherche d'établissement du texte du Nouveau Testament se trouve aujourd'hui dans une impasse. Plus personne dans ces milieux ne considère que, par les méthodes à présent presque universellement admises dans les milieux académiques, il puisse encore être possible d'espérer découvrir un texte véritablement authentique du Nouveau Testament. C'est cet état d'incertitude méthodologique que décrit le professeur Jakob van Bruggen en évoquant la situation impossible dans laquelle se trouvent les éditeurs du texte du Nouveau Testament<sup>20</sup>:

«Cela signifie à nouveau que l'accord s'est fait autour d'un texte de type consensuel qui est fondé sur un principe d'incertitude. Cette fois on n'a pas établi le texte du Nouveau Testament sur une moyenne tirée à partir de trois éditions différentes du texte, comme cela avait été le cas pour les plus anciennes versions du Nestle, mais on a maintenant établi une moyenne entre les opinions de cinq critiques du texte. Aland, Black, Martini, Metzger et Wikgren qui ont ensemble travaillé à fixer le texte du Nouveau Testament grec par voie majoritaire. Il ressort clairement du *Commentaire Textuel* écrit par Metzger pour ce texte que de nombreuses lectures ont été uniquement choisies par le comité à la majorité des voix. Qu'ils ne soient pas parvenus à l'établissement unanime d'un texte déterminé n'est en soi guère surprenant. Car à présent il n'existe aucune certitude quant à l'histoire de la tradition textuelle. [...] L'accord ainsi publiquement fixé concernant l'édition du texte à utiliser ne fait que masquer l'incertitude qui a régné pendant tout le processus d'établissement du texte.»<sup>21</sup>

---

19. W. Pickering, *op. cit.*, 118-119.

20. Il s'agit ici de la troisième édition du *Texte Grec du Nouveau Testament* publiée par les Sociétés Bibliques Unies.

21. J. van Bruggen, *The Ancient Text of the New Testament*, *op. cit.*, 10-11.

iv) L'ancienneté d'un manuscrit ne garantit pas nécessairement sa qualité ni son authenticité. Comme nous l'avons déjà indiqué les manuscrits majuscules, le *Vaticanus* et le *Sinaiticus* du IV<sup>e</sup> siècle ne sont pas, par le seul fait de leur ancienneté, nécessairement de bons textes du Nouveau Testament. C'est également le cas pour les nombreux papyrus découverts dans les sables d'Égypte au cours du XX<sup>e</sup> siècle qui, pour la plupart, sont des copies très défectueuses de passages du Nouveau Testament. Il se peut fort bien que la préservation étonnante du *Sinaiticus* et du *Vaticanus* soit, en fait, due à ce qu'ils n'ont jamais été utilisés dans la liturgie de l'Eglise à cause de leur caractère peu fiable. C'est, par exemple, ce qui pourrait se passer pour une Bible des Témoins de Jéhovah dans une famille chrétienne. Elle n'aurait pas subi l'usure que connaîtrait une Bible plus orthodoxe du fait de son utilisation quotidienne pour le culte de famille.

v) Par contre, la nouvelle critique textuelle pose très explicitement (et très justement) la question suivante: Est-il possible d'exclure la foi de la recherche scientifique? La tradition d'étude prétendument scientifique du texte du Nouveau Testament qui va de Lachmann et de Tischendorf, en passant par Westcott et Hort, jusqu'à Nestlé et Aland (ici le nom prestigieux de Warfield doit être ajouté<sup>22</sup>) affirme, dans la perspective totalement immanente de la modernité, que l'établissement du texte authentique du Nouveau Testament peut, en effet, se passer de la foi du savant, comme si ce texte ne provenait pas du fait de l'action révélatrice de Dieu lui-même, action surnaturelle qui fait partie de la nature même de l'objet étudié. C'est ainsi que cette tradition méthodologiquement incrédule affirme que le texte des Ecritures n'a aucunement eu besoin, pour sa préservation contre les attaques du diable et des effets destructeurs de la malice des hommes, de l'action du Saint-Esprit.

Tout au contraire, la tradition véritablement scientifique de l'étude des manuscrits du Nouveau Testament tient compte de la nature surnaturelle de l'objet de ses recherches. On a vu comment

---

22. Voyez de B. B. Warfield, *An Introduction to the Textual Criticism of the New Testament* (Londres: Hodder and Stoughton, 1893) et les deux premiers chapitres du livre de Th. P. Letis, *The Ecclesiastical Text. Text Criticism, Biblical Authority and the Popular Mind*, op. cit., 1-58.

la tradition textuelle de l'Eglise ancienne, ressuscitée lors de la Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle, et reprise par les Burgon, Scrivener, Hills, Pickering et Hodges des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, respecte, dans son étude scientifique du texte sacré, la manière surnaturelle merveilleuse par laquelle le Dieu Souverain a préservé, et préservera encore, contre les assauts d'une fausse science qui ne sait mettre Dieu dans ses pensées.

Terminons par une question. A quoi pourrait donc servir la doctrine de l'inspiration, l'infaillibilité et l'inerrance divines de la Bible si le texte qui se trouve entre nos mains ne se trouvait pas être entièrement digne de notre foi?

+

++

Contrairement aux doutes que pourraient susciter en nous une science incrédule qui cherche à se passer de Dieu, même quand elle étudie son Saint Livre, on peut paisiblement affirmer que ce Livre est bel et bien pleinement digne de foi. Car Dieu a veillé avec tant de soin sur la transmission à travers les âges du texte de sa Parole écrite que, malgré les falsifications de ceux qui s'établissent eux-mêmes, à la place du Saint-Esprit, comme juges de ce qui est de Dieu et de ce qui ne l'est pas, nous pouvons, encore aujourd'hui, malgré le magma des éditions sans nombre de Bibles fondées sur des textes partiellement falsifiés, retrouver des traductions de la Sainte Ecriture en français, qui ne trahissent pas le texte de la Parole de Dieu donnée aux hommes une fois pour toutes afin que, par son témoignage infaillible, ils puissent véritablement connaître avec exactitude la pensée de Dieu<sup>23</sup>, à savoir les Bibles Martin<sup>24</sup>, Ostervald<sup>25</sup> et celle de la Trinitarian Bible Society<sup>26</sup>.

---

23. Ceci ne veut pas dire que les versions courantes (Colombe, T<sup>OB</sup>, Darby, Segond, Synodale, Osty, Crampon, Jérusalem [1956], etc.) ne nous permettent pas, par l'action dans notre cœur du Saint-Esprit, de connaître Dieu et sa pensée. Il faut cependant répéter que ces versions ne peuvent tout simplement pas avoir la sûreté de celles qui sont fondées sur la tradition majoritaire du texte grec du Nouveau Testament tel qu'il a depuis toujours été reçu dans les Eglises d'Orient.

24. *La Sainte Bible*, Version Martin (1855 [1707], Association Biblique Internationale, Box 225,646, Dallas, Texas 75265, USA, 1980).

25. *Bible*, Version Ostervald (Laon, 1996).

26. *La Sainte Bible* (Londres: Trinitarian Bible Society).

DÉCLARATION COMMUNE  
SUR LA DOCTRINE  
DE LA JUSTIFICATION  
DE LA FÉDÉRATION LUTHÉRIENNE  
MONDIALE ET DE L'ÉGLISE CATHO-  
LIQUE ROMAINE  
Présentation<sup>1</sup>

David VAUGHN\*

La justification par la foi seule (*sola fide*) a été, depuis les écrits réformateurs de Martin Luther, un des chevaux de bataille de la Réforme.

Et voilà qu'en octobre 1999, l'Eglise Catholique romaine et la Fédération Luthérienne Mondiale des Eglises ont signé une «Déclaration commune» sur la justification!

Sujet de reconnaissance pour les uns, de scepticisme pour les autres! En France, un rebondissement se produit: un pasteur de l'Eglise Evangélique Luthérienne, Michel Viot se convertit au catholicisme, considérant cette déclaration commune comme essentielle et suffisante pour susciter sa décision.

Etonnement chez les protestants! M. Viot a-t-il vraiment lu le texte de la *Déclaration* sans voir qu'elle n'est qu'une toute première étape? Dans *Réforme*, Jean Bauberot estime, en termes mesurés, que les textes œcuméniques sont généralement ambigus: le texte luthéro-catholique comme aussi la *Concorde de Leuenberg*.

La *Revue réformée* l'a déjà indiqué à propos de la *Concorde de Leuenberg* (n° 206, 2000/1, 109-112). Sur la justification par la

foi, **D. Vaughn**, qui a dialogué à ce sujet avec des amis catholiques, analyse, dans les pages qui suivent, la *Déclaration commune* et en montre la portée.

## **Introduction**

J'ai visité récemment, en Afrique du Sud, un musée consacré aux immigrants huguenots français, à leur installation dans la région du Cap et à l'évocation de leur foi et de leurs souffrances. Sur un des murs de ce musée était affiché un article de journal dont le titre était: «Protestants et catholiques mettent un terme à 500 ans de dispute». Cet article relatait, en termes élogieux, la publication de la «Déclaration commune sur la doctrine de la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Eglise Catholique», qui a été signée à la fin d'octobre 1999<sup>2</sup>.

Un excellent accueil a été réservé à cette Déclaration qui allait permettre une franche et véritable communion entre l'Eglise Catholique romaine et les Eglises protestantes. Etant ancien catholique romain et ma famille l'étant toujours, je pouvais comprendre le souhait de beaucoup – qui existe aussi chez les «évangéliques» – que cette union se réalise.

Un grand tournant doctrinal s'est-il réellement effectué au sein de l'Eglise de Rome qui l'ait rapprochée des Eglises protestantes et «évangéliques»?

### ***A) Pourquoi le sujet de la justification par la foi est-il si important?***

Tout d'abord, voyons quelle est l'importance du sujet de la justification par la foi. Martin Luther a dit que cette doctrine était *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, c'est-à-dire l'article par lequel l'Eglise reste debout ou s'écroule. Loin d'être une banalité, cette doctrine revêt une importance majeure car, par elle, au jour du Jugement de Dieu, chacun d'entre nous ou restera debout, ou s'écroulera. Cette doctrine n'est pas un

---

\* D. Vaughn est pasteur d'une Eglise baptiste à Crolles, près de Grenoble.

1. Conférence donnée lors de la «Pastorale de Dijon» en mars 2000.

2. Dans la suite de cet article, ce texte sera désigné par l'expression abrégée: «la Déclaration Commune».

simple sujet de débat entre théologiens; elle pose la question suprême à laquelle tout être humain doit répondre: Comment espérer survivre au jour inévitable du jugement devant le tribunal d'un Dieu absolument saint et juste, là «où tous les pécheurs seront abattus et confondus»?<sup>3</sup> Il s'agit là de rien moins que de notre statut face à Dieu qui est notre juge.

Pour le dire autrement, l'Evangile, le message du salut des pécheurs en Christ Jésus, est le message le plus important et le plus urgent pour toute personne sur notre planète, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu<sup>4</sup>. La doctrine de la justification par la foi est l'essence de l'Evangile. Rien ne peut donc être plus important, pour les ministres de l'Eglise de Christ que de comprendre exactement, de saisir véritablement et de prêcher fidèlement la vérité de la justification par la foi.

Pourquoi pouvons-nous affirmer que la vérité de la justification par la foi est le cœur de l'Evangile de Christ? L'Evangile est, avant tout, un message qui annonce la personne de Christ le Seigneur et son œuvre salvatrice accomplie dans l'histoire, par sa mort au Calvaire et sa résurrection le troisième jour. Il est donc, d'abord, l'annonce de ces faits historiques, comme l'apôtre Paul le dit si bien<sup>5</sup>. La justification que l'Evangile offre au pécheur repose sur, et dépend de, la réalité historique de ces faits. L'Evangile est, aussi, un message qui annonce *comment* le pécheur embrasse la personne de Christ et s'approprie son œuvre accomplie dans l'histoire, afin d'être sauvé. Ce *comment*, c'est la doctrine de la justification par la foi. C'est ainsi que l'Evangile dit que le pécheur est «justifié par la foi»<sup>6</sup>.

Si nous nous trompons sur le *comment* de l'appropriation de l'Evangile, nous nous trompons nous-mêmes sur l'Evangile et nous trompons les personnes à qui nous prêchons. Nous les égareons en ce qui concerne le cœur même du message du salut de Dieu, qui annonce ce que le Sauveur a fait et comment nous devons nous l'approprier.

---

3. J. Calvin, *L'Institution chrétienne*, III, XI, 2.

4. Rm 3:23.

5. 1 Co 15:1-6.

6. Rm 3:28.

## ***B) Historique de la Déclaration commune luthéro-catholique sur la justification par la foi***

Faisons un peu d'histoire pour comprendre l'origine de ce document. Depuis Vatican 2, l'Eglise de Rome est entrée en dialogue avec presque toutes les dénominations protestantes majeures. Dans certains cas, le dialogue s'est poursuivi pendant des années. Avec la Fédération Luthérienne Mondiale, il a abouti à la fin d'octobre 1999, après quatre années de travail, à la publication et à la signature officielle de la «Déclaration commune sur la doctrine de la justification de la Fédération Luthérienne Mondiale et de l'Eglise Catholique». Chacune des cosignataires a chargé un groupe de théologiens de travailler à l'élaboration du document. Côté catholique, c'est le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, présidé par le cardinal Edward Cassidy, qui a désigné les théologiens.

Le document final élaboré par ces théologiens catholiques et protestants a été présenté au Saint Siège de Rome et aux autorités de la Fédération Luthérienne Mondiale pour examen et approbation. En mai 1999, le Pape Jean-Paul II a approuvé la Déclaration. Du côté luthérien, le document a aussi été approuvé et sa signature par les deux parties est intervenue à Augsburg (Allemagne) les 30 et 31 octobre 1999.

Selon la presse occidentale, ce document marque un point tournant dans l'histoire des rapports entre l'Eglise Catholique romaine et les Eglises protestantes. Cinq cents ans de disputes et de division ont pris fin. Selon la Déclaration Commune elle-même et les commentaires dont elle a été l'objet, un long schisme est arrivé à son terme parce que, des deux côtés, on est arrivé à une compréhension commune et harmonieuse sur les points fondamentaux de la doctrine centrale de l'Evangile: celle de la justification par la foi. Même si les deux signataires avouent qu'il reste des points à discuter, ils affirment que le conflit fondamental entre eux est résolu et que les condamnations officielles prononcées au moment de la Réforme sont désormais enlevées pour ceux qui adhèrent au contenu de la Déclaration Commune.

## **I. Observations générales sur le document**

– La première remarque générale qu’une lecture attentive révèle est que, même si les deux partenaires du dialogue luthéro-catholique se sont accordés sur la formulation du document, c’est-à-dire sur les mots et les phrases, ils ne sont pas toujours d’accord sur le sens de ces mots et de ces phrases. Par exemple, au début du texte, nous lisons:

«Dans la présente déclaration, le terme Eglise est utilisé dans le sens de l’auto compréhension de chaque partenaire, sans intention de résoudre les questions ecclésiologiques qui y sont liées.» <sup>7</sup>

Il en va de même pour tous les termes importants du document, y compris ceux qui concernent directement le sujet principal de la justification par la foi.

– Le second problème général est que les deux partenaires évitent les vrais points fondamentaux du conflit historique entre Rome et la Réforme sur la question de la justification par la foi.

Comme Jésus et les Apôtres nous en avertissent, la fausse doctrine qui est capable de faire périr l’homme n’apparaît pas toujours sous forme d’une erreur grossière et facile à détecter. Un erreur fatale – qui fausse le sens fondamental de l’Evangile – peut se loger dans les aspects orthodoxes d’une doctrine et en inverser la signification essentielle. C’est cela que l’apôtre Paul a trouvé dans la doctrine des judaïsants de son temps<sup>8</sup>. L’erreur des judaïsants portait sur un point si fondamental de l’Evangile et affirmait si nettement le contraire de l’Evangile sur ce point que l’apôtre déclare que cette erreur déforme l’Evangile en «un autre évangile». Paul a pu discerner et signaler le point précis d’antithèse entre le vrai Evangile et le faux message des judaïsants.

Dans la Déclaration Commune, ce sont ces points précis fondamentaux d’antithèse entre la doctrine romaine historique et la doctrine protestante historique de la justification que ses auteurs évitent de discuter et même, parfois, d’évoquer. Et même quand elle soulève et discute certains points secondaires de conflit, le lecteur

---

7. *Déclaration Commune*, note de bas de page 9.

8. Cf. l’épître aux Galates qui est largement consacrée à ce problème.



découvre que, par une sorte de dialectique hégélienne, les signataires sont arrivés à «de nouvelles appréciations»<sup>9</sup> qui leur ont permis de «dépasser» le conflit entre les deux positions historiques en passant à une réalité supérieure ou en regardant sous «un angle nouveau».

La structure du document révèle cette démarche dialectique, qui fait contourner les points de conflit plutôt que de les faire se confronter avant de se reporter aux textes bibliques et de trancher. Chaque section de la Déclaration Commune commence par un paragraphe d'affirmation conjointe, dans un style imprécis recouvrant des sens assez différents. Ensuite, viennent les commentaires respectifs catholique et luthérien, dans lesquels chaque partenaire essaye d'expliquer comment des aspects de leur doctrine historique, qui semblent incompatibles avec ceux de la doctrine de l'autre, ne sont pourtant pas incompatibles avec le paragraphe d'affirmation conjointe. Et comme les deux souscrivent à celle-ci, il ne doit plus y avoir de désaccord fondamental.

Voici une illustration:

«Pour ces raisons, la doctrine de la justification, qui reprend et développe ce message, n'est pas seulement une partie de l'enseignement chrétien. Elle se situe dans un lien essentiel à toutes les vérités de la foi qui doivent être considérées dans leur interdépendance interne. Elle est un critère indispensable qui renvoie sans cesse au Christ l'ensemble de la doctrine et de la pratique des Eglises.

Lorsque les luthériens insistent sur la signification particulière de ce critère, ils ne nient pas l'interrelation et le sens de toutes les vérités de la foi.

Lorsque les catholiques se savent redevables de plusieurs critères, ils ne nient pas la fonction spécifique du message de la justification. Ensemble, luthériens et catholiques ont pour but de confesser partout le Christ, de placer en lui seul leur confiance car il est le seul médiateur (1 Tm 2:5s) par lequel Dieu se donne lui-même dans l'Esprit Saint et offre ses dons renouvelants.»

Les termes de l'affirmation conjointe (première partie de la citation) sont suffisamment vagues pour permettre les positions historiquement protestante ou catholique sur cette question. Dire

---

9. Préambule, point 7.

que la justification par la foi «se situe dans un lien essentiel à toutes les vérités de la foi» ne contredit aucune croyance protestante historique. Le protestant orthodoxe y met le sens le plus fort puisque, pour lui, la doctrine de la justification par la foi est le cœur même de l'Evangile et la pierre de touche d'une Eglise fidèle. Cette même phrase permet aussi au catholique orthodoxe d'affirmer que la doctrine de la justification par la foi est importante mais, pour lui, il s'agit d'un lien essentiel «parmi d'autres». Cette première partie de l'extrait ne permet pas de trancher entre les deux positions historiques.

Le paragraphe suivant (deuxième partie de la citation) donne l'impression que les luthériens ont trouvé que leur insistance sur la place centrale et unique de la doctrine de la justification par la foi pouvait être harmonisée avec la position catholique historique. En fait, ils sont plutôt en train de mettre leur croyance historique en rapport avec quelque chose que catholiques et protestants croyaient au moment de la Réforme et qui n'a jamais été un point de conflit entre eux: le simple fait que toutes les vérités de la foi chrétienne sont en interrelation. En effet, la question n'a jamais été de savoir si les vérités de la foi étaient en interrelation, mais de savoir quel était le caractère de cette interrelation.

Autrement dit, la doctrine de la justification par la foi tient-elle la place centrale et primordiale parmi les autres vérités de la foi (ce que les Réformateurs ont dit) ou bien n'y a-t-il pas lieu de lui appliquer l'idée de «centralité unique et primordiale» (ce qu'affirment les catholiques)?

Catholiques et luthériens ont choisi de contourner le débat en proclamant leur accord avec une position qu'ils ont, les uns et les autres, toujours accepté. Les catholiques précisent (troisième partie de la citation) qu'en se sachant «redevables de plusieurs critères, ils ne nient pas la fonction spécifique du message de la justification.» Sans doute. Mais cette fonction est-elle de définir toute seule l'essence de l'Evangile, sans qu'il soit besoin de se référer à d'autres vérités concernant les sacrements, l'Eglise, les offices du ministère chrétien, etc., comme les protestants de la Réforme l'affirmaient avec force? Ou bien est-elle seulement une des vérités de la foi qui, ensemble avec les autres, définis-

sent la nature, le fondement et le moyen du salut du pécheur par le Seigneur crucifié et ressuscité?

Dans cette section de la Déclaration Commune, les deux signataires ne sont pas en train d'arriver à un vrai accord qui correspondrait soit à un choix entre deux positions, soit à l'adoption d'une troisième, les deux premières étant dans l'erreur. Les deux partenaires ayant la conviction que cette troisième position est impossible, il ne leur reste plus qu'à garder chacun sa position qui est incompatible avec celle de l'autre, et à discuter d'autre chose que le point précis d'incompatibilité.

+  
+ +

Quelques mots sur les événements qui ont suivi la rédaction de la Déclaration Commune.

Après que le document ait été soumis aux autorités des deux parties, une réponse officielle de l'Eglise Catholique a été rendue publique le 25 juin 1998 par le cardinal Edward Cassidy au bureau de presse du Saint Siège. La presse en a très peu parlé malgré son importance.

«Ces observations ont pour but de préciser l'enseignement de l'Eglise Catholique concernant les points sur lesquels un accord total n'a pas été trouvé et de compléter quelques-uns des paragraphes qui exposent la doctrine catholique, pour mieux faire ressortir le degré de consensus auquel on est parvenu. Le haut degré d'accord réalisé ne permet pas encore d'affirmer que toutes les différences qui séparent les catholiques et les luthériens sur la doctrine de la justification, sont de simples questions d'accentuation ou de langage. Certaines d'entre elles portent sur des aspects de contenu et ne sont donc pas toutes réciproquement compatibles, contrairement à ce qui est affirmé au n° 40.

En outre, s'il est vrai que les condamnations du Concile de Trente ne s'appliquent plus aux vérités sur lesquelles un consensus est réalisé, en revanche les divergences qui concernent d'autres points doivent encore être surmontées avant de pouvoir affirmer, comme il est dit de manière générique au n° 41, que ces points ne tombent plus sous les condamnations du Concile de Trente. Cela est vrai, en premier lieu, pour la doctrine sur le '*simul iustus et peccator*' (cf. n°1, supra).» (Eclaircissement N°5)

Le 11 juin 1999, dans une conférence de presse à Genève, le cardinal E. Cassidy et le révérend Ishmael Noko, secrétaire général de la Fédération Luthérienne Mondiale, ont annoncé que le document avait été approuvé par les deux corps ecclésiastiques et qu'il serait signé les 30-31 octobre 1999. A cette date, la signature officielle a eu lieu et la Déclaration Commune sur la justification par la foi a été approuvée dans les termes suivants: «Par la présente signature, l'Eglise catholique et la Fédération Luthérienne Mondiale confirment la Déclaration commune sur la Doctrine de la justification dans son entièreté.»

«Dans son entièreté!» La réponse officielle catholique à la Déclaration commune publiée en 1998 montrait pourtant, on l'a vu, que l'Eglise Catholique était loin d'accepter la Déclaration Commune «dans son entièreté». Le décalage entre les deux textes est flagrant. Voici le paragraphe en cause de la Déclaration Commune:

«Il en découle que les condamnations doctrinales du XVI<sup>e</sup> siècle, dans la mesure où elles se réfèrent à l'enseignement de la justification, apparaissent dans une lumière nouvelle: l'enseignement des Eglises luthériennes présenté dans cette déclaration n'est plus concerné par les condamnations du Concile de Trente. Les condamnations des Confessions de foi luthériennes ne concernent plus l'enseignement de l'Eglise Catholique romaine présenté dans cette déclaration.» (§ 40)

## II. Examen du document

L'examen du document doit permettre de découvrir pourquoi le consensus publié dans la Déclaration Commune ne peut pas être véritablement accepté par l'Eglise Catholique.

Cet examen sera fait à propos des trois grands points de la justification par la foi qui était au centre du débat au moment de la Réforme protestante du XVI<sup>e</sup> siècle:

- Quelle est la nature de la justification?
- Quel est le fondement de la justification?
- Quel est le moyen de la justification?

## A) La nature de la justification

Le mot «justifier» ou celui de «justification» est un terme emprunté au langage judiciaire. Quand Dieu justifie un homme pécheur, il agit en Juge suprême et déclare ce pécheur juste devant les exigences de sa loi divine. Il formule un verdict favorable qui est l'opposé de celui de la condamnation. C'est ce que l'on voit dans la Bible:

«Car par tes paroles tu seras justifié et par tes paroles tu seras condamné.» (Mt 12:37)

«Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie!... Qui les condamnera?» (Rm 8:33-34)

Quand un juge condamne quelqu'un, il fait une déclaration légale sur le statut de cette personne vis-à-vis de la loi. Ce verdict n'a pas pour but de rendre celui qui en est l'objet moralement mauvais ou moins vertueux.

Si, au moment de la Réforme protestante, la question concernant la justification divine avait été simplement celle de savoir si cette justification était un acte légal par lequel Dieu déclare le pécheur juste, il n'y aurait pas eu de débat entre Rome et les Réformateurs. Le conflit est né parce que les Réformateurs ont affirmé que la Bible enseigne que la justification est *seulement* une déclaration légale et rien d'autre.

Les Réformateurs voulaient que les hommes comprennent clairement le champ d'action dans lequel Dieu agit quand il justifie un pécheur. Ils affirmaient que celui-ci a besoin que Dieu travaille aussi en lui pour changer sa condition morale afin qu'il devienne plus vertueux. Mais cette dernière action s'appelle la sanctification, et elle est une action complètement distincte de la justification que Dieu opère en dehors de la condition personnelle de l'homme.

A la différence de l'Eglise de Rome, les Réformateurs estimaient que la justification n'était pas «entre autres» une déclaration légale, mais qu'elle était purement et simplement une déclaration légale. Le débat était donc un peu plus subtil que certains protestants l'ont parfois laissé entendre en disant que «Rome définissait la justification comme l'acte par lequel Dieu rend un pécheur juste (en sa condition morale) tandis que les Réformateurs affirmaient, avec la

Bible, que la justification est l'acte par lequel Dieu déclare juste un pécheur (dans son statut légal devant la loi de Dieu).» La vraie doctrine de Rome, au moment de la Réforme, était que, dans l'acte de justification, Dieu rend juste *et* déclare juste le pécheur.

«Cette disposition, ou préparation, est suivie de la justification même, qui n'est pas seulement la rémission des péchés, mais aussi la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur...» (Concile de Trente, 6ème Session, chap. 7)

Notons, en passant, que le *Nouveau Catéchisme Catholique* publié en 1992 s'exprime de même:

«La première œuvre de la grâce de l'Esprit Saint est la conversion qui opère la justification selon l'annonce de Jésus au commencement de l'Evangile: «Convertissez-vous, car le Royaume des cieux est proche... La justification comporte donc la rémission des péchés, la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur...» (art. 1989)

Pour Rome, la justification est très exactement un processus de transformation interne qui aboutit à une déclaration légale. Mais pourquoi l'Eglise Catholique ressent-elle le besoin de dire avec insistance que la justification comprend aussi bien le renouvellement et le changement intérieur que le pardon et l'acceptation légale? Pourquoi veut-elle nécessairement inclure la sanctification dans la justification?

La réponse est simple: l'Eglise de Rome veut inclure la sanctification dans la justification parce qu'elle désire *fonder* la déclaration légale sur la transformation intérieure accomplie. Pour elle, la seule raison pour laquelle Dieu peut *déclarer* quelqu'un juste devant sa loi, c'est parce qu'il l'a *rendu* juste dans la réalité de ses dispositions intérieures morales et son comportement extérieur moral.

Pourquoi est-il d'une importance capitale de comprendre quelle est la *nature* de la justification? Parce que changer la *nature* de la justification permettra toujours de changer ultimement son *fondement*. L'Eglise Catholique a pu dire ainsi que la raison pour laquelle Dieu déclare un homme juste, c'est en raison de la justice morale qu'il a en sa personne, sa vertu personnelle, qui peut être analysée et constatée par Dieu et qui est l'effet d'une rénovation opérée en lui avant le verdict prononcé par Dieu.

Dans la section de la Déclaration Commune intitulée «La justification pardonne les péchés et rend juste», nous nous arrêtons sur le paragraphe où les deux partenaires expriment une affirmation commune.

«Nous confessons ensemble que, par la grâce, Dieu pardonne son péché à la personne humaine et que simultanément, en sa vie, il la libère du pouvoir asservissant du péché en lui offrant la vie nouvelle en Christ. Lorsque la personne humaine a part au Christ dans la foi, Dieu ne lui impute pas son péché et opère en elle, par l'Esprit Saint, un amour agissant. Ces deux aspects de l'agir salvateur de Dieu ne doivent pas être séparés. Le pardon des péchés et la présence sanctifiante de Dieu sont intrinsèquement liés par le fait que la personne humaine est, dans la foi, unie au Christ qui, dans sa personne, est notre justice (1 Co 1:30).» (Section 42, § 22)

Le langage est suffisamment vague, dans ce paragraphe, pour que le protestant orthodoxe puisse adhérer à ce propos. Le vrai point de désaccord entre Rome et la Réforme n'apparaît pas ici. Le paragraphe n'affirme ni une position ni l'autre mais emploie un langage qui évite simplement la question.

Le conflit, au moment de la Réforme, n'a jamais porté sur la question: «La justification et la sanctification sont-elles liées?» mais plutôt sur la question: «*Comment* sont-elles liées?». Le paragraphe de la Déclaration Commune peut laisser supposer que la justification inclut la sanctification, comme le dit la doctrine catholique historique, surtout si on considère le titre de la section: «La justification pardonne les péchés *et* rend juste»... Cette suspicion est confirmée en lisant le paragraphe suivant qui est le commentaire catholique:

«Lorsque les catholiques affirment que le renouvellement de l'être intérieur est offert au croyant par la réception de la grâce, ils veulent insister sur le fait que la grâce pardonnante de Dieu est toujours liée au don d'une vie nouvelle qui, par l'Esprit Saint, s'exprime dans un amour agissant; ce disant, ils ne nient pas que le don divin de la grâce demeure, dans la justification, indépendant de la coopération humaine.» (§ 24)

Dans ces lignes, Rome ne fait donc qu'affirmer sa doctrine historique que la justification n'est pas seulement une déclaration

légale concernant une justice imputée, mais une transformation subjective qui produit une justice infuse.

Il faut également remarquer le sens de l'expression «la grâce pardonnante de Dieu est toujours liée au don d'une vie nouvelle...» La question précise, dans le débat protestant-catholique, est: comment la grâce pardonnante est-elle liée au «don d'une vie nouvelle qui, par l'Esprit Saint, s'exprime dans un amour agissant»? La vie nouvelle de transformation morale est-elle un résultat du pardon et de la justification ou bien la grâce pardonnante est-elle liée à la vie changée dans le sens contraire, c'est-à-dire parce qu'un homme ayant été suffisamment changé et purifié par l'action du Saint-Esprit, il peut recevoir, un jour, la grâce du pardon ultime, complet et définitif de Dieu. Cette seconde interprétation, qui est celle que Rome enseigne historiquement, est tout à fait possible dans le contexte.

Sans discuter longuement la notion que le don de la grâce de justification est «indépendant de la coopération humaine», expression tellement évangélique, nous devons noter que la théologie catholique enseigne la nécessité de la coopération humaine avant la réception de ce don (chez l'adulte) et après la réception du don de la justification, qui, selon Rome, est initialement accordé par le moyen du baptême.

En résumé, dans cette première section de la Déclaration Commune sur la nature de la justification, il n'y a aucune indication d'un changement de la doctrine classique et non biblique de l'Eglise Catholique. Pour elle, la justification est toujours une déclaration légale *précédée par* et *basée sur* une rénovation intérieure commençant au baptême et continuant ensuite par des bonnes œuvres et d'autres moyens. Rien dans les textes n'exclut une telle définition de la nature de la justification, et certains propos la confirment explicitement.

## ***B) Le fondement de la justification***

Nous arrivons là au cœur du débat historique. Quand Dieu déclare juste un homme pécheur, sur quoi cette déclaration est-elle fondée? Dieu ne déclare jamais un homme juste devant lui



arbitrairement ou sans base suffisante. Une justice parfaite, qui réponde complètement et sans aucune faille à tout ce que Dieu exige de l'homme est la seule base suffisante pour amener notre Dieu saint à déclarer qu'un homme est juste et sans défaut devant sa loi parfaite.

Mais où trouver une telle justice? Y a-t-il des hommes possédant, dans leurs dispositions de cœur, leurs mobiles, leurs pensées et leurs actes une parfaite justice, sans aucune tache morale et aucune faille? Poser la question est déjà commencer à y répondre. Notre vie et notre condition morale personnelle témoignent contre nous au tribunal de Dieu et demande une déclaration de condamnation plutôt qu'une déclaration de justification.

*i) L'enseignement biblique*

La Bible enseigne que le fondement de la déclaration de la justification, le statut de juste accordé par Dieu à un homme, se trouve non pas en la condition morale et les actions morales de celui-ci, mais tout à fait en dehors de sa personne et de sa vie.

En Romains 4, l'apôtre Paul, après s'être demandé comment étaient ceux que Dieu a compté comme justes, remarque qu'ils étaient sans piété, sans œuvre bonne, sans mérite personnel et incirconcis. Pourquoi Dieu a-t-il rendu le verdict qu'Abraham était juste devant lui et que toutes les exigences de sa loi étaient satisfaites à son égard? Sur quoi s'est-il fondé pour compter cet homme comme juste? La base suffisante qui a amené Dieu à déclarer juste Abraham est liée à sa foi, ou plus exactement à l'objet de sa foi. Dans la Bible, en effet, la foi n'a pas de valeur méritoire en elle-même en tant qu'action subjective; elle est plutôt l'acte de refuser de compter sur soi mais de compter entièrement sur un autre. Et c'est dans cet autre que réside le salut reçu.

«Abraham crut à Dieu»... L'objet de la foi qui obtient la justification est Dieu. Jésus interprète la foi d'Abraham comme étant une confiance spécifique en sa personne: «Abraham, votre père, a tressailli d'allégresse à la pensée de voir mon jour: il l'a vu et il s'est réjoui.»<sup>10</sup> En Romains 3 et 5, Paul explicite cela.

---

<sup>10</sup>. Jn 8:56.

Dieu justifie un homme pécheur parce que cet homme met sa confiance en Jésus-Christ, sa vie parfaite et sa mort sur la croix, pour répondre, pour lui et à sa place, à toutes les exigences de la Loi. Dieu ne regarde point à la personne du pécheur, à sa condition morale pour trouver une justice qui l'amènera à le déclarer juste. Dieu regarde là où le croyant regarde. Il regarde Jésus-Christ, son Fils, seul objet de la foi du croyant.

*ii) Les textes de l'Eglise*

– Voici quel est l'enseignement traditionnel de l'Eglise Catholique sur le fondement de la justification par la foi, selon le texte du Concile de Trente:

«Enfin son unique cause formelle est la justice de Dieu; non la justice par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous justifie; c'est-à-dire, de laquelle étant gratifiés par lui, nous sommes renouvelés dans l'intérieur de notre âme; et non seulement nous sommes réputés justes, mais nous sommes avec vérité nommés tels, et le sommes en effet, recevant en nous la justice, chacun selon sa mesure, et selon le partage qu'en fait le Saint-Esprit, comme il lui plaît, et suivant la disposition propre, et la coopération d'un chacun.» (Trente, 6ème Session, chap. 7)

«En effet, Jésus-Christ lui-même influant, pour ainsi dire et répandant continuellement sa vertu dans ceux qui sont justifiés, comme le chef dans ses membres, et le tronc de la vigne dans ses pampres; et cette vertu précédant, accompagnant, et suivant toujours leurs bonnes œuvres, qui sans elle ne pourraient être aucunement agréables à Dieu, ni méritoires: il faut croire après cela, qu'il ne manque plus rien à ceux qui sont justifiés, pour être estimés avoir par ces bonnes œuvres faites en la vertu de Dieu, pleinement satisfait à la Loi divine, selon l'état de la vie présente; et avoir véritablement mérité la vie éternelle, pour l'obtenir en son temps, pourvu toutefois qu'ils meurent dans la grâce... Nous ne prétendons pas donc établir que notre propre justice nous soit propre, comme de nous-mêmes, ni dissimuler ou exclure la justice de Dieu; car cette justice, qui est dite nôtre, parce que nous sommes justifiés par elle, en tant qu'elle est en nous inhérente, est elle-même la justice de Dieu, parce qu'il la répand en nous par le mérite de Jésus-Christ.» (Trente, 6ème Session, chap. 16)

«Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés, ou par la seule imputation de la justice de Jésus-Christ, ou par sa seule rémission

des péchés, faisant exclusion de la grâce et de la charité, qui est répandue dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, et qui leur est inhérente; ou bien que la grâce par laquelle nous sommes justifiés, n'est autre chose que la faveur de Dieu: qu'il soit anathème.» (Trente, 6ème Session, canon 11)

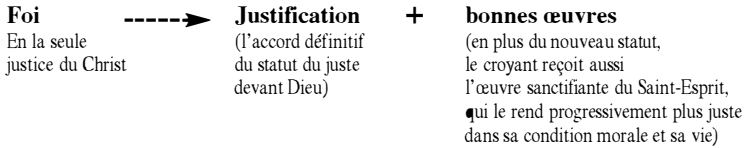
Il est évident que Rome n'a jamais cru à une doctrine grossière de salut ou de justification par des œuvres humaines qui ne sont, en aucune manière, des fruits de la grâce de Dieu ou de la foi. Mais les citations ci-dessus montrent clairement que le fondement de la justification, pour Rome, n'est pas, en dehors de l'homme pécheur, dans la personne de Jésus en vertu de sa vie parfaite et de sa mort expiatoire. Le fondement est plutôt dans la justice inhérente en l'homme, qui est censée être le fruit des mérites de Christ et de la grâce de Dieu.

– Voici l'affirmation commune des luthériens et des catholiques concernant le fondement de la justification par la foi.

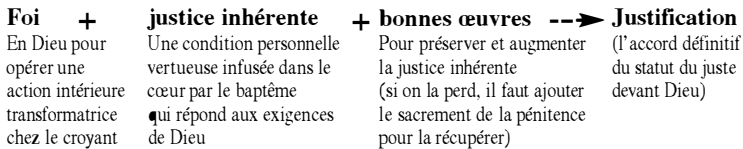
«Nous confessons ensemble que les bonnes œuvres – une vie chrétienne dans la foi, l'espérance et l'amour – sont les conséquences de la justification et en représentent les fruits. Lorsque le justifié vit en Christ et agit dans la grâce reçue, il porte, en termes bibliques, de bons fruits. Cette conséquence de la justification est pour le chrétien, dans la mesure où il lutte tout au long de sa vie contre le péché, une obligation qu'il doit remplir; c'est la raison pour laquelle Jésus et les écrits apostoliques exhortent les chrétiens à accomplir des œuvres d'amour.» (Déclaration Commune, § 37)

Dans ce paragraphe, le langage assez vague permet à chaque partie de garder ses croyances et d'éviter toute confrontation. On peut lire ce texte selon le vrai sens biblique et dire qu'il est vrai que si Dieu justifie un homme, la sanctification intérieure s'ensuit, non comme une partie de la justification mais comme une conséquence certaine mais véritablement distincte. On peut aussi bien le comprendre selon la logique du Concile de Trente.

**Perspective biblique redécouverte par les Réformateurs**



**Enseignement catholique du Concile de Trente, le Nouveau Catéchisme  
et la Déclaration Commune**



Nous comprenons pourquoi le mot «seulement» est absent de cette partie de la Déclaration Commune qui décrit le rapport entre la justification et les bonnes œuvres. Si on l'ajoutait, la Déclaration Commune affirmerait la doctrine biblique redécouverte par les Réformateurs et présentée sur le schéma ci-dessus et constituerait une répudiation ouverte de l'enseignement historique de Rome<sup>11</sup>.

En continuant l'examen de cette partie de la Déclaration Commune, on trouve:

«Lorsque les catholiques affirment le «caractère méritoire» des bonnes œuvres, ils entendent par là que, selon le témoignage biblique, un salaire céleste est promis à ces œuvres...

Loin de contester le caractère de ces œuvres en tant que don ou, encore moins, de nier que la justification reste un don immérité de grâce, ils veulent souligner la responsabilité de la personne pour ses actions.» (Déclaration Commune, § 38)

Nous sommes obligés de remarquer que, malgré l'apparence évangélique et rassurante de cette dernière phrase, elle évite le vrai point de conflit historique entre catholiques et protestants,

---

11. «Nous confessons ensemble que les bonnes œuvres – une vie chrétienne dans la foi, l'espérance et l'amour – sont SEULEMENT (ajout) les conséquences de la justification et en représentent SEULEMENT (ajout) les fruits. (Déclaration Commune, § 37)

qui n'est pas de savoir si les bonnes œuvres étaient un don de Dieu – ce que les deux pouvaient affirmer au sein de leur théologie respective – mais plutôt: est-ce que nos bonnes œuvres venant de l'œuvre de la grâce de Dieu peuvent constituer un fondement suffisant pour satisfaire les exigences de la justice de Dieu?

Venons-en, maintenant, aux deux affirmations les plus importantes et révélatrices de tout ce document luthéro-catholique.

Et, tout d'abord, l'affirmation luthérienne dans la Déclaration Commune, qui exprime, de manière claire et sans ambiguïté – ce qui est rare dans ce texte –, le cœur de la croyance biblique et historiquement protestante sur ce point fondamental:

«Les luthériens veulent exprimer cela lorsqu'il disent que le chrétien est «à la fois juste et pécheur». Il est entièrement juste car Dieu lui pardonne... et lui accorde la justice du Christ qui, dans la foi, devient sienne et fait de lui, en Christ et devant Dieu, une personne juste. Face à lui-même, cependant, il reconnaît par la loi qu'il demeure aussi totalement pécheur, que le péché habite encore en lui...» (Déclaration Commune, § 29)

Ces mots «à la fois» ont provoqué une forte réaction de l'Eglise Catholique et l'ont amenée à faire marche arrière en conservant envers les luthériens certains des anathèmes historiques<sup>12</sup>. Les luthériens prétendent, par ce paragraphe, qu'ils croient toujours, avec Luther, que le chrétien est à la fois entièrement juste *dans son statut* devant Dieu et réellement pécheur *dans sa condition* morale personnelle. Au même moment! La justice de Christ dont il est devenu bénéficiaire, et qui lui accorde le statut de juste devant Dieu, n'est pas une justice infuse, une justice agissant dans sa condition morale et la transformant. Loin de là! Il est juste devant Dieu dans son statut malgré le fait qu'il est encore totalement pécheur dans sa condition. Ce changement complet de son statut devant Dieu est définitif; il ne peut pas être révoqué ou perdu parce qu'il ne dépend pas de sa condition morale variable, mais de la valeur suffisante et invariable de la vie parfaite et de la mort expiatoire de Christ, et du caractère définitif du don de la foi que Dieu a fait au croyant et qu'il préserve vivant en lui. «Qui accusera les élus de Dieu? C'est Dieu qui justifie!»

---

12. Cf. plus haut, l'avant-dernière citation dans la partie «Observations générales».

Voici la deuxième affirmation la plus importante et révélatrice, celle de la Réponse catholique officielle à la Déclaration Commune:

«... Pour les catholiques, la formule «à la fois juste et pécheur»,... n'est pas acceptable. En effet, cette affirmation ne semble pas compatible avec la rénovation et la sanctification de l'homme intérieur dont parle le Concile de Trente.» (Eclaircissement N°1)

### *C) Le moyen de la justification*

Il y a un lien indissociable entre le moyen de la justification et sa nature et son fondement. Voici les trois paragraphes 25 à 27 qui forment la section intitulée: «Justification par la grâce par le moyen de la foi».

«25. Nous confessons ensemble que le pécheur est justifié au moyen de la foi en l'œuvre salvatrice de Dieu en Christ; ce salut lui est offert par l'Esprit Saint dans le baptême en tant que fondement de toute sa vie chrétienne. Dans la foi justifiante, la personne humaine place sa confiance en la promesse miséricordieuse de Dieu, une foi qui embrasse l'espérance placée en Dieu et l'amour. Cette foi est active dans l'amour; c'est pour cela que le chrétien ne peut et ne doit pas demeurer sans œuvres. Mais tout ce qui dans la personne humaine précède et suit le don libre de la foi, n'est pas la cause de la justification et ne la mérite pas.»

«26. Selon la compréhension luthérienne, Dieu justifie le pécheur par la foi seule (*sola fide*). Dans la foi, la personne humaine place toute sa confiance en son Créateur et Sauveur et est ainsi en communion avec lui. Dieu lui-même provoque cette foi en créant pareille confiance par sa parole créatrice. Parce qu'il est nouvelle création, cet acte divin concerne toutes les dimensions de la personne et conduit à une vie dans l'espérance et dans l'amour. Ainsi l'enseignement de «la justification par la foi seule» distingue mais ne sépare pas la justification et le renouvellement de la vie qui est une conséquence nécessaire de la justification et sans lequel il ne saurait y avoir de foi. En outre, cela montre quel est le fondement de ce renouvellement. Celui-ci naît de l'amour de Dieu offert à la personne humaine dans la justification. Justification et renouvellement de la vie sont intimement unis dans le Christ qui est présent dans la foi.»

«27. La compréhension catholique insiste, elle aussi, sur le caractère fondamental de la foi pour la justification; sans elle, il ne saurait y avoir de justification. Auditrice de la parole et croyante, la personne humaine est justifiée par son baptême. La justification du pécheur est pardon des péchés et réalisation de la justice par la grâce justifiante qui fait de nous des enfants de Dieu. Dans la justification, les justifiés reçoivent du Christ la foi, l'espérance et l'amour et sont ainsi reçus dans la communion avec lui. Cette nouvelle relation personnelle à Dieu est exclusivement fondée dans la miséricorde de Dieu et demeure toujours dépendante de l'œuvre créatrice et salvatrice du Dieu miséricordieux qui est fidèle à lui-même et en qui la personne humaine peut, pour cette raison, placer sa confiance. Il en résulte que la grâce justifiante ne devient jamais une possession de la personne dont cette dernière pourrait se réclamer face à Dieu. Si la compréhension catholique insiste sur le renouvellement de la vie par la grâce justifiante, ce renouvellement dans la foi, l'espérance et l'amour est toujours dépendant de la gratuité de la grâce de Dieu et exclut toute contribution de l'homme à la justification dont il pourrait s'enorgueillir devant Dieu (Rm 3:27).»

Un examen attentif de ces trois paragraphes révèle une chose très intéressante. Le premier paragraphe, qui est une affirmation des luthériens et des catholiques ensemble, indique que l'homme est «justifié par la foi», mais sans préciser si la foi est le seul moyen nécessaire et légitime pour obtenir la justification. Ainsi l'Eglise de Rome – qui n'a jamais nié que la justification est par la foi – peut y adhérer sans abandonner sa doctrine historique qui exige *plusieurs moyens pour obtenir la justification*. Les luthériens peuvent aussi adhérer au contenu de ce paragraphe, parce que «justifié par la foi» peut prendre le sens de «justifié par la foi seule». Leur croyance historique en un seul moyen pour obtenir la justification – la foi – n'est pas exclue par ce paragraphe, grâce à son caractère imprécis. Les deux paragraphes suivants, les commentaires luthérien et catholique, nous montrent que chaque partenaire est justement en train de prendre la phrase dans le sens qui correspond à sa doctrine historique.

Quand la théologie protestante orthodoxe dit que l'homme reçoit la justification *par* la foi seule, elle entend que la foi est

la «cause instrumentale» de la justification ou, en d'autres termes, le moyen par lequel la justification est appropriée. La foi en Jésus-Christ est donc l'instrument par lequel le croyant est lié à Jésus-Christ et donc à sa justice.

Mais pour Rome historiquement, la foi n'est pas la cause instrumentale ou le moyen par lequel l'homme obtient la justification. Le baptême est la première cause instrumentale de la justification. C'est par son biais qu'une personne reçoit le début de la justification. Au moment du baptême, la personne baptisée (bébé ou adulte) est purifiée de tout péché intérieur et rendue «intérieurement juste par la puissance de sa miséricorde». Sur la base de cette justice intérieure et personnelle, elle obtient le statut de juste, mais pas pour toujours, car la justification initiale peut être perdue. Il faut d'autres moyens que le baptême, «sacrement de foi». Pourquoi? Parce que, pour Rome, la justification est un processus d'infusion de justice intérieur débouchant sur un verdict légal. Un de ces moyens supplémentaires que Rome exige pour obtenir la justification est le sacrement de pénitence (sujet qui sera repris dans les futurs entretiens luthéro-catholiques). Ainsi se trouve établi le principe que l'homme ne peut pas obtenir la justification par la foi seule.

Certaines des phrases du paragraphe 27 décrivant la dépendance totale vis-à-vis de Dieu et de sa miséricorde peuvent sembler très évangéliques, mais en regardant de plus près, nous avons constaté que la foi n'est qu'un moyen parmi plusieurs autres nécessaires (comme le baptême, les bonnes œuvres et le sacrement de pénitence) pour obtenir cette nouvelle vie de justice intérieure. Ces multiples moyens de justification montrent simplement que le fondement de la justification (l'octroi du statut de juste) n'est pas seulement Christ et ce qu'il a fait, mais aussi le croyant et ce qu'il fait et devient moralement.

## Conclusion

L'enseignement de Rome sur le moyen de la justification nous amène loin de la bonne nouvelle du Dieu «qui justifie l'impie» définitivement au moment où il est «incircconcis» et «sans



bonnes œuvres»<sup>13</sup> parce qu'il a cru en Christ! Nous sommes loin de l'Evangile de Jésus-Christ qui a dit que le publicain qui a crié, dans un acte de foi repentante «aie pitié de moi, le pécheur», est «descendu dans sa maison justifié» par le simple moyen de sa foi<sup>14</sup>. Nous sommes loin d'un moyen de salut qui puisse nous permettre, une fois que nous avons cru en Christ, de parler avec une humble assurance de notre statut de juste comme d'une «possession acquise», comme les auteurs bibliques le font: «Ayant été justifiés par la foi, nous avons la paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus-Christ.»<sup>15</sup> Nous sommes loin de l'Evangile qui annonce que le pécheur est «justifié par la foi, sans les œuvres de la loi»<sup>16</sup>. Nous sommes loin de l'Evangile du «Tout est accompli» de Jésus sur la croix<sup>17</sup>.

Même si Rome peut être d'accord avec l'affirmation que «l'on est justifié par la grâce à travers la foi en raison de Christ», elle a condamné les Réformateurs et condamne toujours leur enseignement et ceux qui le croient, parce que les Réformateurs, fidèles à la Bible, ont ajouté *sola* devant chacun des aspects de cette affirmation: «Nous sommes sauvés par la grâce seule, par la foi seule, en raison de Christ seul.»

---

13. Rm 4.

14. Lc 18:14.

15. Rm 5:1.

16. Rm 3:28.

17. Jn 19:30.



---



SOLI DEO GLORIA