

LA REVUE REFORMEE

Gert KWAKKEL Modèles bibliques de spiritualité	1
Michel JOHNER Mariage protestant et mariage civil, rupture ou décalage ?	29
Ron BERGEY Les grandes lignes qui unissent l'Ancien et le Nouveau Testament	61



La Revue réformée

publiée par

l'association LES ÉDITIONS KERYGMA
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S02 977

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE
Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS
J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

LA REVUE RÉFORMÉE

D'UN RÉDACTEUR À UN AUTRE, À UN AUTRE

1950-2014

Pierre Charles Marcel a été, comme son collègue de l'Église Réformée de France, Pierre Courthial, un disciple du théologien calviniste Auguste Lecerf. Au moment de la disparition de celui-ci en 1942, il a repris la présidence de la Société calviniste de France. En 1950, P. Marcel a fondé *La Revue réformée* et en est devenu le premier rédacteur. Il en a assuré seul la publication jusqu'en 1978. Sous sa houlette, cette publication a acquis une notoriété dans la communauté réformée orthodoxe internationale. Ni Marcel, ni Courthial, n'ont vu leur théologie calviniste biblique être bien accueillie dans leur Église dans laquelle ils se sentaient marginalisés. Leur travail avait souvent bien plus d'échos à l'étranger qu'en France. Après la venue de Courthial à la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, nouvellement fondée en 1974, les liens entre *La Revue réformée* et le corps professoral de la Faculté sont devenus plus étroits. Marcel a été un des professeurs associés de la Faculté.

C'est en 1980, après des entretiens sur l'avenir de la revue que P. Marcel a demandé au corps professoral de la Faculté de devenir son Comité de rédaction et à moi-même d'en être l'éditeur à sa place. Cette proposition a été, pour moi, un grand honneur et une responsabilité importante, vu le passé de la publication et sa fonction iconique dans le protestantisme français, et m'a causé aussi un certain embarras en raison de mes origines anglaises. Marcel m'a demandé d'assurer la continuité du nom et du contenu orthodoxe de la revue, ce que j'ai volontiers accepté.

Ayant pris ma retraite de professeur à la Faculté Jean Calvin en juin 2012, je peux considérer les 30 années passées au service de la revue avec une certaine satisfaction. La haute qualité, la lisibilité, le contenu calviniste et la régularité de la parution de la revue ont été maintenus. Le nombre de pages publiées chaque année a été augmenté et les tarifs d'abonnement sont restés au minimum. Le format a été changé en 1996. Le nombre d'abonnés est resté stable et la situation financière a connu des progrès en 2010 quand les Éditions Kerygma, dont j'étais responsable, ont pris en charge l'administration. Sa place dans le protestantisme est reconnue, ne serait-ce que par le fait qu'un article consacré à son sujet a trouvé sa place dans *l'Encyclopédie du Protestantisme* (Labor & Fides/Le Cerf, 1995).

Je souhaite remercier toutes celles et ceux qui ont contribué à animer la vie de la revue, non seulement les auteurs appréciés, réguliers ou occasionnels, mais aussi les gestionnaires et, en particulier, Marie de Védrines qui a apporté à la revue un inestimable savoir-faire acquis avec la revue Ichthus et Jean-Marc Genet, son relecteur. Tous ont contribué à la joie qui est la mienne d'avoir pu faire vivre, avec eux, cette publication.

Maintenant le moment est venu de passer les rênes à Jean-Philippe Bru, coordinateur de la théologie pratique à la Faculté Jean Calvin, qui devient éditeur de la revue à partir de ce premier numéro de 2015. Je lui souhaite la bénédiction du Seigneur dans ce travail, ainsi que le même intérêt durable que ses deux premiers rédacteurs ont éprouvé pour la mission de ce périodique !

Bien d'autres changements attendent encore *La Revue réformée*. Le public des lecteurs a sensiblement changé et suit, en quelque sorte, l'évolution du monde évangélique en francophonie, le désintérêt s'accentuant dans les Églises de multitude. Sur le plan technique, une évolution importante, déjà amorcée, attend la revue avec l'arrivée des journaux en ligne et des ebooks. Pourquoi *La Revue réformée* ne serait-elle pas sur

Kindle ? Nous remercions Jean-Michel Mermet pour tout son travail bénévole qu'il a accompli avec beaucoup de fidélité en créant un site où se trouvent, aujourd'hui, les numéros depuis 1997 – www.larevueriformee.net. Des projets sont à l'étude pour qu'éventuellement toute la revue, dès les origines, soit disponible sur ce site.

Paul Wells

janvier 2015

MODÈLES DE SPIRITUALITÉ DANS LA BIBLE : ABRAHAM, DAVID, JOB ET PIERRE

Gert KWAKKEL¹

Introduction

La spiritualité ne mérite le qualificatif d'« évangélique » que si elle prend à cœur les enseignements du Saint-Esprit dans la Parole écrite de Dieu. Par conséquent, si quelqu'un veut développer une perspective évangélique sur la spiritualité, il est absolument nécessaire qu'il examine ce que la Bible enseigne à ce sujet.

Dans cet article, un certain nombre d'éléments bibliques relatifs à la spiritualité seront analysés. Afin de trouver les données bibliques correspondant au sujet, une définition adéquate de la spiritualité est nécessaire. En tant que bibliste chrétien travaillant dans le contexte de la théologie réformée, je définis la « spiritualité » comme étant *ce que fait un croyant pour cultiver sa relation avec Dieu*. Plus particulièrement, la spiritualité se rapporte, selon ma conception, à des « exercices » comme la lecture biblique, la méditation et la prière².

1. G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas). Le contenu de cet article a été présenté à la conférence biennale de l'Association européenne des théologiens évangéliques (FEET), Woltersdorf, Allemagne, 22-26 août 2008, sur les perspectives évangéliques sur la spiritualité, et publié en anglais dans *the European Journal of Theology*, 19, 2010, p. 16-27, sous le titre « Models of Spirituality in the Bible : Abraham, David, Job and Peter ».

2. Cf. A.L.Th. de Bruijne, « Ethiek en spiritualiteit », in *Gereformeerde theologie vandaag : Oriëntatie en verantwoording*, A.L.Th. de Bruijne, sous dir., TU-Bezinningsreeks 4, Barneveld, De Vuurbaak, 2004, p. 103-106.

L'accent mis sur la pratique de la relation avec Dieu au moyen de ces exercices distingue la spiritualité de l'éthique, laquelle se concentre sur d'autres aspects de la vie quotidienne. La spiritualité se distingue aussi de la liturgie en ce qu'elle se concentre sur les expériences personnelles du croyant et ses sentiments intérieurs, et non sur le culte public. Ce sont ces caractéristiques qui m'ont orienté dans l'étude des données bibliques présentées dans cet article. Toutefois, vu la nature de ces données bibliques, des chevauchements avec l'éthique et la liturgie sont inévitables. Si tous les aspects relatifs à l'éthique et à la liturgie avaient été exclus, une bonne présentation des modèles bibliques de spiritualité discutés dans cet article aurait été impossible.

Le terme « modèles » présent dans le titre de cet article fait référence à des personnages bibliques qui peuvent nous aider à façonner notre propre spiritualité. Il est clair que d'autres éléments dans la Bible, comme les Psaumes et le Notre Père, pourraient également être considérés comme des modèles pour la vie spirituelle des chrétiens, mais nous n'en parlerons pas ici. Trois personnages ont été choisis dans l'Ancien Testament, à savoir Abraham, David et Job. Pierre a été choisi comme modèle dans le Nouveau Testament. Il va sans dire que plusieurs autres modèles auraient pu être évoqués. La raison principale pour laquelle j'ai choisi ces trois personnages vétérotestamentaires est que j'ai étudié plusieurs textes les concernant ces dernières années. Le choix de Pierre sera justifié au début de la section 4.

1. Abraham

Dans le Nouveau Testament, Abraham³ est mentionné plus d'une fois comme un exemple de ceux qui croient en Jésus-Christ. En Romains 4.11-12, 16, l'apôtre Paul présente Abraham comme le père de tous les croyants. Dans ce contexte, il souligne qu'Abraham n'a pas faibli dans sa foi quand il a vu que lui et

3. Dans cet article, j'utilise le nom plus courant Abraham plutôt qu'Abrahim, son nom avant que Dieu ne le change selon Genèse 17.5.

sa femme Sara étaient trop vieux pour avoir un fils, comme Dieu le leur avait promis (4.19). « Mais face à la promesse de Dieu il ne douta point, par incrédulité [...] » (4.20)⁴. De même, Hébreux 11 présente Abraham comme un des témoins pouvant inspirer les croyants du Nouveau Testament dans la manière de vivre leur foi. Abraham pourrait même être considéré comme le plus important d'entre eux, le chapitre lui consacrant davantage de versets qu'à aucun autre témoin de l'Ancien Testament. Il semble donc pleinement justifié d'étudier l'histoire d'Abraham telle qu'on la trouve dans la Genèse, afin de se faire une idée claire de la façon dont ce patriarche peut servir de modèle biblique de spiritualité.

Comment Abraham a-t-il cultivé sa relation avec Dieu ? Tout au début de l'histoire d'Abraham dans la Genèse, le lecteur est frappé par la prompte obéissance du patriarche à l'ordre divin de quitter son pays et son peuple pour se rendre en Canaan (Gn 12.4). Abraham obéit également aux ordres de Dieu lorsqu'il circoncrit chaque mâle de sa maisonnée (17.23) et lorsqu'il chasse Agar et Ismaël (21.12-14). Son obéissance atteint son point culminant lorsqu'il accepte l'ordre de Dieu d'offrir Isaac en holocauste (voir en particulier Gn 22.16, 18).

Quand Abraham arrive en Canaan et voyage à travers le pays jusqu'à Sichem, l'Éternel lui apparaît et lui promet de donner le pays à ses descendants. Abraham réagit en construisant un autel à l'Éternel (12.7). En dehors de l'autel évoqué dans le récit du sacrifice d'Isaac (22.9), Abraham construit également un autel entre Béthel et Aï (12.8), et un autre à Hébron (13.18). En ce qui concerne le premier, la Genèse dit qu'il y invoque le nom de l'Éternel (12.8 ; 13.4). Il fait de même à Beer-Sheva, où il ne construit pas un autel mais où il plante un tamaris (21.33 ; cf. 26.25).

4. Sauf indications contraires, les citations bibliques sont extraites de la Nouvelle version Segond révisée (Colombe).

La Genèse ne précise pas ce que construire des autels et invoquer le nom de l'Éternel signifiaient pour Abraham, mais certains aspects de sa spiritualité peuvent être déduits, avec certitude, du récit de ces actes. Construire un autel est un acte visible et invoquer le nom de l'Éternel est une réalité audible. En accomplissant ces actes, Abraham confesse publiquement que l'Éternel est son Dieu, qu'il veut le servir et qu'il compte sur son aide. Il se peut qu'il ait fait une confession publique semblable en donnant à Melchisédek, qui venait de le bénir au nom du Dieu Très-Haut, la dîme de tous les biens qu'il avait récupérés de Kedorlaomer et de ses alliés (14.18-20).

En dehors des textes où il est précisé qu'Abraham invoque le nom de l'Éternel, la Genèse mentionne seulement deux prières du patriarche, en Genèse 18.23-32 et 20.17. Ces deux prières sont des prières d'intercession pour les autres. Dieu lui-même rattache la seconde, en faveur d'Abimélek, roi de Guérar, de sa femme et de ses esclaves, au statut prophétique d'Abraham (20.7). La première, en faveur des justes de Sodome, souligne la franchise manifestée par Abraham dans son intercession. Le patriarche rappelle à l'Éternel qu'en tant que Juge de toute la terre il ne saurait mettre à mort le juste avec le méchant (18.25). Bien qu'il soit conscient de n'être que « poussière et cendre » (18.27), Abraham ose poursuivre son intervention jusqu'à ce que l'Éternel lui promette de ne pas détruire la ville, s'il s'y trouve seulement dix justes (18.32).

Abraham obéissait aux ordres de son Dieu et connaissait la puissance de la prière. Pourtant la Genèse ne dit jamais qu'il consultait l'Éternel au moyen de la prière ou d'une autre manière lorsqu'il prenait une décision. Il est possible qu'il ait invoqué le nom de l'Éternel avant d'aller à la poursuite de Kedorlaomer (Gn 14), avant de conclure un traité avec Abimélek, roi de Guérar (Gn 21.22-31), avant d'aller acheter la grotte de Makpéla (Gn 23) ou avant d'épouser Qetoura (25.1), mais la Genèse ne le

précise pas. Elle nous donne plutôt l'impression que, dans toutes ces situations, Abraham a agi de sa propre initiative.

Apparemment, il en est de même lorsqu'il se rend en Égypte à cause de la famine qui sévit en Canaan (12.10). Bien que l'Éternel ait promis de le protéger (12.3), il agit de sa propre initiative lorsqu'il demande à Sara de dire qu'elle est sa sœur. Il agit ainsi, non seulement parce qu'il a peur pour sa vie, mais aussi parce qu'il espère être bien traité (**בָּטָה** Qal) à cause d'elle (12.13). Genèse 12.16 souligne que cet espoir s'est réalisé, puisque le pharaon l'a bien traité (**בָּטָה** Hifil) à cause de Sara en lui donnant du petit et du gros bétail, des ânes, des serviteurs et des servantes, des ânesses et des chameaux. Abraham a même tellement reçu que, de retour en Canaan, Lot et lui ne peuvent plus vivre ensemble.

On est étonné, en lisant cette histoire, que l'Éternel n'ait pas reproché à Abraham d'avoir sacrifié l'honneur de sa femme pour sauver sa vie. Le récit indique clairement l'infériorité morale d'Abraham par rapport à celle du pharaon, puisque le patriarche n'a apparemment rien à répondre aux reproches de celui-ci (12.18-19). L'Éternel n'inflige de grands maux qu'au pharaon et à sa maisonnée (12.17). La Genèse ne dit rien d'une quelconque action corrective, à ce moment-là, de Dieu à l'égard d'Abraham.

L'heureuse suite qu'a entraînée l'attitude d'Abraham en Égypte explique peut-être le fait étrange qu'il l'ait répétée, plusieurs années plus tard, quand il s'est installé sur le territoire d'Abimélek, roi de Guérar (Gn 20). Si cette supposition est correcte, Genèse 20 n'a pas à être considéré comme un simple doublet de 12.10-20, comme le fait habituellement la recherche historico-critique. À Guérar, Abraham prospère tout autant qu'en Égypte, car Abimélek lui donne des moutons, des bovins, des serviteurs et des servantes (20.14). Et, comme en Genèse 12, Dieu ne lui demande pas compte de son attitude et n'adresse de menaces qu'à Abimélek (20.3-7). Genèse 20 laisse également entendre qu'Abraham était moralement inférieur au roi. Cette

fois-ci, Abraham réagit face aux reproches du roi, mais ses propos sont pauvres et faibles. Contrairement à ce qu'estimait Abraham, Abimélek montre clairement qu'il craint Dieu, si bien qu'Abraham n'a rien à craindre (20.9-13).

Les deux récits (en Gn 12.10-20 et en 20) soulignent comment Dieu a montré sa faveur à Abraham et l'a protégé (cf. aussi Ps 105.12-13). Ils montrent clairement que, lorsque Abraham agissait de sa propre initiative, il était en dessous de ce qu'un chrétien ordinaire pourrait attendre d'un « saint ».

Pourtant, en dépit de ses échecs, Abraham est un croyant solide. Ceci ne signifie pas qu'il n'y a jamais eu de moment de doute dans sa vie. Genèse 15 et 17 montrent bien le conflit entre la foi et l'incrédulité dans le cœur du patriarche. En Genèse 15.1, à l'Éternel qui lui promet une très grande récompense, Abraham répond en soulignant que cela n'a pas de sens, puisque Dieu ne lui a pas donné d'enfants, et qu'il doit tout laisser à son serviteur Éliézer (15.2-3). Apparemment, il ne s'attend plus à ce que l'Éternel accomplisse sa promesse en lui donnant un fils. L'Éternel réagit en lui précisant qu'un fils issu de son propre sang sera pourtant son héritier et que sa descendance sera aussi nombreuse que les étoiles (15.4-5). L'Éternel triomphe ainsi du scepticisme d'Abraham, car le texte continue ainsi : « Abram crut en l'Éternel qui le lui compta comme justice » (15.6)⁵. Néanmoins, lorsque, au verset suivant, l'Éternel rappelle à Abraham sa promesse qu'il possédera le pays de Canaan, sa foi ne l'empêche pas de demander : « À quoi reconnaîtrai-je que je le posséderai ? » (15.7-8).

En Genèse 17.16, Dieu dit à Abraham qu'il lui donnera un fils par Sara et qu'elle sera la mère de plusieurs nations. Abraham réagit en tombant face contre terre, en riant et en posant certaines questions (17.17-18). En tombant face contre terre, tout comme en 17.3, Abraham, de toute évidence, s'humilie devant Dieu et

5. Sur Genèse 15.1-6, cf. G. Kwakkel, *De gerechtigheid van Abram : Exegese van Genesis 15.6*, Kamper Bijdragen 35, Barneveld, De Vuurbaak, 1996.

s’abandonne à lui⁶. Mais en ce qui concerne le sens de ce rire, il faut mettre en parallèle Genèse 18 qui parle de Sara. Lorsque Sara entend la promesse de Dieu qu’elle aura un fils l’année suivante (18.10), elle aussi rit et se demande si les paroles de l’Éternel peuvent réellement s’accomplir (18.12), tout comme Abraham en 17.17. En Genèse 18, l’Éternel demande compte à Sara de son attitude et lui rappelle que rien n’est trop difficile pour lui. Sara essaie alors en vain de se reprendre et nie avoir ri, ce qui manifeste clairement que son rire était coupable (18.13-15).

Ce parallèle laisse entendre que le rire et les questions d’Abraham en Genèse 17.17 témoignent aussi de ses doutes en ce qui concerne la promesse de Dieu. Cette impression est confirmée par le verset 18, où Abraham propose une autre solution à l’Éternel, à savoir qu’il bénisse Ismaël. Cette suggestion montre qu’Abraham n’est pas prêt à accepter une réponse positive à ses questions du verset 17 : « Naîtrait-il un fils à un homme de 100 ans ? Sara, âgée de 90 ans, accoucherait-elle ? » Dans sa réponse, l’Éternel affirme qu’il va, en effet, bénir Ismaël, mais il rejette la solution de remplacement d’Abraham. Dieu s’oppose aux doutes d’Abraham en répétant que Sara aura un fils et que ce fils devra être appelé Isaac (17.19-21).

Après cela, Dieu laisse Abraham (17.22). Le récit s’achève en relatant comment le patriarche obéit aux ordres de Dieu en circoncisant chaque mâle de sa maisonnée (17.23-27). Il n’est pas précisé explicitement qu’Abraham a accueilli les promesses de Dieu par la foi, mais son obéissance montre qu’il n’y a aucune raison d’en douter⁷.

Après Genèse 17, le thème de la confiance d’Abraham en l’Éternel revient en Genèse 22.8 et 24.7. Dans le premier texte,

6. Cf., par ex., Lv 9.24 , Nb 16.22 , Jos 7.6 , Jg 13.20 , 1S 25.23 , Ez 1.28 , 1Ch 21.16.

7. Contrairement à Claus Westermann, *Genesis*, 3 vol., BKAT 1/1-3, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974-1982, 2, p. 323. Westermann souligne, à juste titre, que l’obéissance tient une place plus importante en Genèse 17 que la foi, mais il est douteux d’établir un contraste entre ce chapitre (que Westermann, traditionnellement, attribue à P) et la description d’Abraham comme le père de la foi en Genèse 15.1-6, comme le fait Westermann.

Abraham répond à la question d'Isaac : « Où est l'animal pour l'holocauste ? » (22.7) en affirmant que l'Éternel pourvoira lui-même à l'agneau pour l'holocauste. Cette réponse est, sans doute, un peu évasive, mais elle peut aussi indiquer qu'Abraham croyait que, d'une manière ou d'une autre, Dieu fournirait un moyen de sortir de l'impasse créée par son ordre de sacrifier Isaac (*cf.* Hé 11.19). Dans le second texte, Genèse 24.7, Abraham exprime sa conviction que Dieu enverra son ange devant son serviteur, en Aram Naharaïm (Mésopotamie), afin de l'aider à trouver une femme pour Isaac. Ces deux textes se rapportent à des phases ultérieures de la vie d'Abraham. On peut donc supposer qu'à cette époque-là il avait grandi dans la foi et la confiance. L'accomplissement de la promesse de la naissance d'Isaac, en Genèse 21.1-7, pourrait bien avoir contribué à cette croissance.

Les résultats de l'étude ci-dessus peuvent être résumés comme suit :

1. Quand Abraham recevait des ordres de son Dieu, il obéissait toujours volontiers.
2. S'il avait des doutes concernant ce que Dieu allait faire ou ce qu'il avait dit, il les exprimait franchement.
3. Dieu ne lui reprochait pas d'exprimer ses doutes, mais il lui donnait du temps pour grandir dans la foi et la confiance.
4. Apparemment, pour Paul et pour l'auteur de l'épître aux Hébreux, cela était suffisant pour affirmer qu'Abraham a mis sa confiance en Dieu sans vaciller (à moins qu'on ne préfère supposer que ces auteurs néotestamentaires ont mal lu le livre de la Genèse... attitude plutôt étrange de la part d'un évangélique).

2. David

Dans le discours qu'il adresse aux Juifs dans la synagogue d'Antioche de Pisidie, l'apôtre Paul résume le témoignage que

Dieu a rendu à propos de David dans un certain nombre de textes de l’Ancien Testament : « J’ai trouvé David, fils d’Isaï, homme selon mon cœur, qui accomplira toutes mes volontés » (Ac 13.22 ; cf. 1S 13.14 ; Ps 89.20). En Hébreux 11.32-34, David est mentionné, à côté de Gédéon, Barak, Samson, Jephthé, Samuel et les prophètes, comme un des témoins de l’Ancien Testament qui ont vécu, agi et vaincu par la foi. Mais, contrairement à Abraham, dont la foi est longuement décrite en 11.8-18, David est mentionné seulement en passant dans ce chapitre. Dans le reste du Nouveau Testament, David est présenté surtout comme un prophète : l’Esprit de Dieu a parlé, par sa bouche, dans les Psaumes⁸.

Les brèves mentions consacrées à David dans le Nouveau Testament ne le présentent pas comme un modèle de spiritualité au même titre qu’Abraham. Il est toutefois clairement présenté comme un modèle de spiritualité dans le livre des Psaumes. Les mots ־־־־־ « de David » dans les titres de beaucoup de Psaumes ne devraient probablement pas être interprétés comme signifiant que David en est l’auteur. Mais cette indication est à l’évidence une invitation à lire les Psaumes dans une perspective davidique. David est un exemple digne d’imitation pour tous ceux qui veulent prier Dieu et le louer.

Les parties du premier livre des Chroniques qui n’ont pas de parallèles dans les livres de Samuel et des Rois décrivent David comme étant l’homme qui a fait des préparatifs pour la construction du temple (1Ch 22 ; 28) et qui a organisé le culte (1Ch 23-26). David a fait des dons considérables pour la construction du temple et il a encouragé les responsables du peuple à suivre son exemple. Il confesse qu’en agissant ainsi, lui et son peuple n’ont fait que rendre à Dieu ce qu’ils avaient reçu de sa main (29.1-19). De plus, il encourage son fils Salomon à suivre l’Éternel de tout son cœur et à garder ses commandements (22.12-13 ; 28.8-9).

8. Voir Mt 22.43 , Ac 1.16 , 2.30 , 4.25 , Hé 4.7.

Je reconnais que la définition de la spiritualité envisagée dans cet article ne recouvre pas tous ces éléments. Mais ceux-ci révèlent clairement ce qui se trouvait dans le cœur de David et comment il cultivait sa relation avec Dieu. Le reste de cette section se concentrera non pas sur les Psaumes et les Chroniques, mais sur les indications des livres de Samuel au sujet de la vie spirituelle de David. La raison de ce choix est que les livres de Samuel traitent beaucoup plus des échecs et des péchés de ce grand personnage⁹. Par conséquent, ces livres nous lancent un plus grand défi que les autres pour reconnaître en David un modèle de spiritualité.

En 1 Samuel 13.14, Samuel dit à Saül : « L'Éternel s'est cherché un homme selon son cœur, et l'Éternel l'a établi conducteur de son peuple, parce que tu n'as pas observé ce que l'Éternel t'avait commandé. » Et en 1 Samuel 15.28, il lui confirme que l'Éternel a donné son royaume « à un autre, qui est meilleur que toi ». De toute évidence, ces témoignages font référence à David. Celui-ci est un homme selon le cœur de Dieu, meilleur que Saül. De plus, 1 Samuel 13.14 laisse entendre que, contrairement à Saül, David gardera les commandements de l'Éternel.

Plusieurs éléments dans la description des actions et des attitudes de David dans les chapitres suivants de ce livre confirment ce témoignage. David ne supporte pas que Goliath ose défier les armées du Dieu vivant. Il est persuadé que, lorsqu'il s'avancera contre Goliath au nom de l'Éternel, son Dieu lui livrera Goliath à cause de son insolence (1S 17.26, 36-37, 45-47). Lorsqu'il est en fuite devant Saül, David refuse, à plusieurs reprises, de profiter de l'occasion qui se présente à lui de tuer son ennemi, parce que Saül est celui qui a reçu l'onction de la part de l'Éternel. Il laisse le jugement et la vengeance à Dieu. Il attend patiemment le jour où Dieu le délivrera et le fera monter sur le trône (1S 24 ; 26.8-11, 23-24 ; 2S 1 ; cf. aussi 2S 3.39 ; 16.10-12).

9. A noter que le récit de l'adultère de David avec Bath-Chéba et du meurtre d'Urie ne réapparaît pas dans 1 Chroniques.

David est tellement dégoûté par ceux qui l'ont chassé du pays de la promesse, l'incitant ainsi à servir d'autres dieux, qu'il n'hésite pas à les maudire (1S 26.19). Quand, après le pillage de Tsïqlag par les Amalécites, ses hommes parlent de le lapider, il puise de nouvelles forces en l'Éternel son Dieu (1S 30.6 ; cf. aussi 23.16). Dans plusieurs autres occasions, il se fortifie en l'Éternel en le louant pour ses actes de délivrance (2S 4.9 ; 5.20 ; 7.22-29 ; 22 ; cf. aussi 8.11-12).

Plusieurs fois, David a consulté l'Éternel avant d'agir. Après avoir reçu une réponse de l'Éternel, il acceptait les instructions divines et les accomplissait de bon cœur¹⁰. Dans plusieurs occasions, toutefois, les livres de Samuel ne mentionnent pas que David ait consulté l'Éternel avant de prendre certaines décisions¹¹. Il est certes possible qu'il l'ait fait dans certains de ces cas, mais dans d'autres il est très probable qu'il ne l'a pas fait. Quand Nabal refuse de donner à David et à ses hommes une part du festin qu'il avait organisé pour la tonte des moutons, il est évident que David n'a pas consulté l'Éternel avant de décider de tuer Nabal et ses hommes. Il se serait certainement vengé de Nabal si Abigail n'était pas intervenue (1S 25.12-13, 21-22, 32-34). De même, il semble très improbable que Dieu ait conseillé à David de se rendre chez Akish, roi de Gath, comme il l'a fait selon 1 Samuel 21.10 et 27.1-2¹².

Quand David a agi de sa propre initiative, sans consulter l'Éternel, il a souvent eu recours au mensonge, à la séduction et à la ruse. C'est le cas en 1 Samuel 20.5-7 ; 21.13 ; 28.2 ; 2 Samuel 11.25. Deux exemples de cet aspect du comportement de David nécessitent un commentaire plus ample : premièrement, l'histoire du voyage de David à Nob et sa rencontre avec le prêtre Ahimélek en 1 Samuel 21.1-9 ; deuxièmement, sa façon de tromper Akish, roi de Gath, quand il était à son service à Tsïqlag, selon 1 Samuel 27.8-12.

10. Voir 1S 23.2-5, 9-13, 30.7-8, 2S 2.1-2, 5.17-25, cf. aussi 1S 22.5-6.

11. Voir 1S 23.24-29 ; 27 ; 2S 1.15, 4.12, 6.1-2, 8.1-14, 10.7, 17, 11.1, 15.14, 20.1-6.

12. Comparez la crainte de David exprimée en 1S 27.1 avec 24.20, 25.29, 26.24.

Contrairement aux faits, David, qui est en fuite, fait croire à Ahimélek que le roi Saül l'a chargé d'une mission secrète (21.2). Il ne pouvait plus, ensuite, que continuer à déformer la vérité en faisant de vagues remarques sur l'abstinence sexuelle et la sainteté des « choses » (כלים) de ses hommes et sur sa mission (21.5 ; voir aussi 21.8). Il est toutefois trop simple, dans ce cas, de dire que David a induit le prêtre en erreur pour servir ses propres intérêts. Peut-être voulait-il protéger Ahimélek en ne lui révélant pas sa véritable situation, afin que celui-ci ne puisse pas être accusé d'avoir sciemment soutenu quelqu'un en révolte contre le roi. Si telle était son intention, David a tragiquement échoué, car, lorsque Doëg l'Édomite a dévoilé à Saül comment Ahimélek avait aidé David, Saül a décidé de le tuer avec les autres prêtres, soit quatre-vingt-cinq hommes en tout (1S 23.9-19).

À l'époque où David était devenu un sujet d'Akish à Tsiqulag, il faisait avec ses hommes des razzias chez les Gueshouriens, les Guizriens et les Amalécites, des peuplades non israélites qui habitaient dans le désert entre Canaan et l'Égypte (27.8). Mais il a fait croire à Akish qu'il faisait des razzias contre les Juifs vivant dans le Néguev et leurs alliés. Afin d'empêcher ses vraies victimes de révéler la vérité à Akish, il les a toutes tuées, hommes et femmes (27.9-11). David a donc délibérément sacrifié toutes ces vies afin d'induire son seigneur en erreur. C'est le sens premier du texte (voir en particulier 27.11). Mais en massacrant les Amalécites, David a également contribué à l'accomplissement de l'ordre donné par Dieu d'effacer le souvenir d'Amalek (Ex 17.14 ; Dt 25.19). Il est aussi permis d'y voir un contraste avec l'attitude de Saül, qui avait tué des Amalécites mais était allé à l'encontre des ordres de Dieu en épargnant le roi Agag, ainsi que le meilleur de ses moutons et de ses bœufs (1S 15.1-3, 8-9). Les Gueshouriens étaient un des peuples que l'Éternel avait promis de chasser devant les Israélites lors de la conquête de Canaan (voir Jos 13.2-6 ; cf.

aussi Ex 23.31). Il en va peut-être de même pour les Guizriens, mais ce peuple n'apparaît dans aucun autre texte biblique.

Il n'est pas nécessaire de poursuivre l'examen de ces aspects ambigus du comportement de David. Il suffit de conclure ce survol en évoquant son adultère avec Bath-Chéba et la façon dont il a provoqué la mort de son mari, Uriel (2S 11)¹³. Comment David, qui a agi de cette manière, peut-il être un homme « selon le cœur de Dieu » ? Pourquoi est-il meilleur que Saül, bien que ce dernier n'ait rien fait d'aussi terrible avant d'être rejeté par Dieu ?

L'étude de 2 Samuel 6 sera utile pour trouver des réponses à ces questions. Ce chapitre rapporte ce qui s'est passé lorsque David a transféré l'arche de Dieu à Jérusalem. L'histoire débute ainsi : « David rassembla encore toute l'élite d'Israël, au nombre de 30 000 hommes. » A la suite de 2 Samuel 5, qui informe le lecteur de trois actions militaires victorieuses, cette précision laisse entendre que David a organisé le transfert de l'arche comme s'il s'agissait d'une campagne ou d'un défilé militaire. Apparemment, il a fait tout cela de sa propre initiative. Le résultat est terrifiant : quand Ouzza étend la main vers l'arche, Dieu le frappe mortellement.

David réagit en se mettant en colère¹⁴. Il a peur de l'Éternel et de l'arche et il décide que celle-ci n'ira pas à Jérusalem mais restera dans la maison d'Obed-Édom. Toutefois, quand David

13. On trouve des études beaucoup plus critiques de la vie de David dans des biographies récentes, comme Steven L. McKenzie, *King David : A Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2000, et Baruch Halpern, *David's Secret Demons : Messiah, Murderer, Traitor, King*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001. À la différence de cet article, ces biographies ne cherchent pas à présenter le portrait biblique de David. Elles préfèrent lire le récit biblique « à rebrousse-poil » (McKenzie, 45) ou imaginer les événements « à partir d'une position politique et idéologique opposée à celle du texte » (Halpern, xv). Elles peuvent, toutefois, être utiles à certains égards pour ceux qui veulent étudier la vie de David à partir des livres de Samuel. Premièrement, elles nous obligent à lire le texte très attentivement et à éviter le piège de passer sous silence les aspects négatifs du comportement de David ou d'une interprétation de ses actions trop positive. Deuxièmement, elles montrent à quel point la position de David était parfois délicate, les apparences étant contre lui en plusieurs occasions (voir p. ex. 1S 22.2, 2S 13-14, 16.8, 21.8-9).

14. Notez que le même verbe נִרְאָה est utilisé pour la réaction de Dieu en 2S 6.7 et la réaction de David en 6.8 (même s'il y a une petite différence puisque יְהָה en 6.7 ne réapparaît pas en 6.8).

apprend que l'Éternel a bénî la maison d'Obed-Édom à cause de l'arche, il comprend que le danger ne réside pas dans l'arche elle-même. Aussi décide-t-il de la faire transporter à Jérusalem. Cette fois, il organise les choses différemment. Le texte ne mentionne rien qui puisse faire penser à un défilé militaire. Il montre plutôt que David traite l'arche avec le plus de respect possible. L'arche n'est plus transportée sur un chariot, mais sur les épaules des Lévitiques. David offre des sacrifices et renonce à ses habits royaux ; il porte un simple éphod de lin et « danse de toute sa force devant l'Éternel ».

À l'évidence, il a pris au sérieux la leçon que Dieu lui a fait apprendre par la mort d'Ouzza. Il a compris qu'il pouvait avoir à proximité l'arche comme symbole du Dieu « qui siège entre les chérubins » (2S 6.2) si, du moins, il la traitait avec un grand respect. En présence de l'arche, il devait s'humilier en tant qu'être humain qui, malgré sa royauté, n'était pas plus grand devant Dieu que n'importe quel autre de ses sujets¹⁵.

La fin de l'histoire, la confrontation entre David et sa femme Mikal, renvoie le lecteur au roi Saül, parce que le chapitre fait référence, à trois reprises, à Mikal comme étant « la fille de Saül » (voir 2S 6.16, 20, 23). Elle méprise David quand elle le voit sauter et danser devant l'Éternel comme un homme de rien aurait pu le faire. David lui répond qu'il veut continuer à s'humilier et qu'il préfère être honoré par de simples servantes que par elle, Mikal, avec ses prétentions royales (6.21-22).

David fait preuve d'humilité tandis que Saül désire être honoré aux yeux des hommes. Cette différence est corroborée par ce que 1 Samuel dit du rejet de Saül (*cf. ci-dessous* sur 1S 15.30). Toutefois, dans les deux chapitres qui racontent cette triste histoire, l'accent principal est mis sur quelque chose d'autre, à savoir le fait qu'à deux reprises Saül avait désobéi aux clairs commandements de l'Éternel.

15. La décision de David de ne pas prendre l'arche avec lui quand il fuyait devant Absalom (2S 15.25-26) montre également qu'il avait appris la bonne attitude à avoir vis-à-vis de l'arche.

La première fois, il a désobéi en n'attendant pas le prophète, qui lui aurait fait savoir quoi faire (1S 13.13-14)¹⁶. La seconde fois, il ignore les ordres de Dieu en épargnant Agag, roi des Amalécites, ainsi que le meilleur des moutons et des bœufs (15.18-19, 22-23). Saül a commis ainsi le péché contre lequel Samuel avait averti le peuple dans son discours d'adieu. Samuel avait indiqué que l'Éternel ne pouvait accepter la royauté que si le peuple et son roi obéissaient à Dieu et ne se révoltaient pas contre ses commandements (1S 12.14-15). En 1 Samuel 15.23, Samuel dit à Saül que « l'insoumission est aussi coupable que le péché de divination et la désobéissance aussi grave que le péché d'idolâtrie ». La vérité de ces paroles apparaîtra à la fin de la vie de Saül. Sa désobéissance a eu pour conséquence ultime qu'il a eu recours à la divination, en demandant à la voyante d'Ein-Dor de faire monter l'esprit de Samuel (1S 28).

David n'a jamais désobéi à des ordres spécifiques de l'Éternel comme Saül l'a fait. Il a pourtant clairement désobéi aux commandements de Dieu lorsqu'il a commis un adultère avec Bath-Chéba et tué Uriel. Le prophète Nathan lui a reproché d'avoir méprisé la parole de l'Éternel (2S 12.9). David a répondu en se confessant : « J'ai péché contre l'Éternel ! » (12.13 ; cf. aussi 2S 24.10, 17). Quand Samuel demande des comptes à Saül parce qu'il a épargné Agag et le meilleur des moutons et des bœufs des Amalécites, Saül s'exprime de la même manière : « J'ai péché [...] » (1S 15.24). Toutefois, Saül réduit la valeur de sa confession en ajoutant une excuse : « J'ai eu peur de mécontenter mes soldats, et j'ai cédé à leurs demandes » (Cf. aussi 15.15, 21). Et quand il répète : « J'ai péché », il poursuit en suppliant Samuel : « Maintenant, je te prie, honore-moi devant les anciens de mon peuple et devant Israël ; reviens avec moi, et je me prosternerai devant l'Éternel, ton Dieu » (15.30). Le verbe utilisé ici (זָכַר « honorer ») relie ces mots à 2 Samuel 6.20. La fille de Saül, Mikal, a utilisé le même verbe quand elle a

16. Voir aussi 1S 10.8. Sur la relation entre 10.8 et 13.1-15, voir V. Philips Long, *The Art of Biblical History, Foundations of Contemporary Interpretation 5*, Grand Rapids, Zondervan, 1994, p. 205-218.

reproché à David d'avoir un comportement indigne de son statut de roi d'Israël. Alors que Saül s'est accroché à cet honneur au lieu de s'humilier, David était prêt à y renoncer.

Les résultats de l'analyse du portrait de David dans les livres de Samuel peuvent être résumés comme suit :

1. David était un homme avec de nombreux défauts ; il a même commis des péchés très graves. Il savait cependant que Dieu était la seule source de sa force.
2. Il savait attendre le moment où l'Éternel le délivrerait de ses ennemis et le vengerait. Néanmoins, il a dû passer par un long processus d'apprentissage dont Dieu s'est servi pour lui apprendre ce que signifiait le servir fidèlement comme roi de son peuple.
3. Il différait du roi Saül en ce qu'il obéissait aux ordres de l'Éternel et écoutait les prophètes. Et même lorsqu'il avait été désobéissant, il savait confesser son péché de tout son cœur.
4. Contrairement à Saül, il n'hésite pas à s'humilier et à renoncer à son honneur royal devant l'Éternel¹⁷.

Tout cela est caractéristique de cet homme « selon le cœur de Dieu » et en fait un modèle de spiritualité.

3. Job

Job n'est mentionné qu'une seule fois dans le Nouveau Testament, en Jacques 5.11. Dans ce texte, Jacques fait référence à la persévérance de Job et à la bénédiction que l'Éternel lui a accordée dans sa vie après une longue période d'affliction. Il exhorte ses lecteurs à suivre l'exemple de Job et à faire confiance à la compassion et à la miséricorde de Dieu. Dans la mesure où la persévérance peut être considérée comme un aspect de la spiritualité, il est permis d'affirmer que Jacques présente Job comme un modèle de spiritualité. Pour de nombreux chrétiens, Job est en effet un exemple à suivre, en particulier à cause de ses

17. Concernant l'humilité de David, voir aussi 2S 7.18, 22.28.

paroles en Job 1.21 : « L'Éternel a donné, et l'Éternel a ôté ; que le nom de l'Éternel soit béni ! »

Job 1.1 précise que Job était intègre et droit. Il craignait Dieu et s'écartait du mal. Ces termes généraux se concrétisent en Job 1.5, qui informe le lecteur d'un élément pratique de la spiritualité de Job. Il avait l'habitude d'offrir des holocaustes pour chacun de ses fils (et de ses filles ?) après qu'ils avaient festoyé. Il le faisait parce qu'il craignait que ses enfants aient péché et maudit¹⁸ Dieu dans leur cœur.

Pour certains interprètes, cette coutume de Job témoigne d'une anxiété et d'un perfectionnisme excessifs¹⁹. On ne sait pas si l'auteur du livre de Job partageait ce point de vue ou s'il voulait, au contraire, exhorter le lecteur à imiter cet aspect de la conduite de Job. Maudire Dieu est le péché que Satan espérait que Job commetttrait s'il perdait ses possessions et sa santé (1.11 ; 2.5). En 2.9, c'est aussi la seule option raisonnable restante pour la femme de Job, dont les paroles montrent que maudire Dieu est un péché très grave, puisqu'il entraînera la mort de son époux malade (*cf.* aussi 1R 21.10, 13). Dans son contexte particulier, le verset 1.5 cherche, de toute évidence, à souligner à quel point Job détestait le péché que Satan et sa femme l'incitaient à commettre. Cela confirme donc la droiture de Job et sa crainte de Dieu, qui ont été mentionnées en 1.1.

En Job 1.21, Job perd ses dix enfants et presque toutes ses richesses. En dépit de tout cela, il continue à louer Dieu : « L'Éternel a donné, et l'Éternel a ôté ; que le nom de l'Éternel soit béni ! » Il motive son attitude en disant qu'il était nu à sa naissance et qu'il le sera également à sa mort. Par cette affirmation, Job reconnaît que rien ne lui appartient en propre. Dieu a donc le droit de tout lui reprendre.

18. Hébreu : בָּנָה Piel « bénir », un euphémisme pour « maudire », comme en 1R 21.10, 13 , Ps 10.3 , Job 1.11 ; 2.5, 9 , *cf. HAL*, 153b.

19. David J.A. Clines, *Job 1-20*, WBC 17, Dallas, Word Books, 1989, p.15 , Ellen van Wolde, « A Text-Semantic Study of the Hebrew Bible, Illustrated with Noah and Job », *JBL* 113, 1994, p 31-32.

Ellen van Wolde a suggéré que dans ce verset, Job utilisait une formule toute faite pour exprimer sa foi, ce qui pourrait indiquer qu'il n'avait pas encore affronté sa douleur²⁰. Le reste de l'histoire, à partir de 3.1, montre qu'elle a visiblement raison quand elle souligne qu'en 1.21 Job n'en est qu'au début de ses luttes. De plus, il se peut que la formule « que le nom de l'Éternel soit béni » soit une formule liturgique conventionnelle, comme pourraient le laisser supposer l'usage un peu inattendu, par un non-Israélite, du nom YHWH et le parallèle en Psaume 113.2²¹. Néanmoins, la réaction de Job, dans son ensemble, n'est pas commune et elle se distingue de la réaction traditionnelle d'un croyant. Elle est même unique dans l'Ancien Testament. Le livre des Psaumes montre que la réaction normale face aux problèmes graves, ce n'est pas la louange, mais la lamentation. Dans de telles circonstances, les psalmistes avaient l'habitude non pas de dire « louer soit l'Éternel », mais de demander pourquoi l'Éternel avait agi d'une manière aussi étrange²².

Job attribue à Dieu seul les malheurs qui l'ont frappé. Il ne mentionne ni les Sabéens, ni les Chaldéens (*cf.* 1.15, 17) et ne fait pas allusion à Satan. Selon Job 1.6-12, il ne sait rien de ce qui s'est passé au ciel et il n'en sera pas non plus informé plus tard. Il faut noter aussi que le narrateur estime que Job n'attribue rien de scandaleux à Dieu en parlant de la sorte (1.22). Étant donné sa situation et ce qu'il en sait, Job a raison de tout attribuer à Dieu seul.

Après la deuxième série de désastres, lorsque sa femme lui conseille de maudire Dieu et de mourir (2.9), Job lui rétorque : « Tu parles comme une femme insensée ! Quoi ! nous recevrions de Dieu le bien, et nous ne recevrions pas aussi le mal ! » On pourrait être tenté d'interpréter ces paroles comme étant l'expression d'une attitude fataliste, mais un examen plus minutieux montre qu'une telle conclusion serait erronée.

²⁰ Ellen van Wolde, *Meneer en Mevrouw Job : Job in gesprek met zijn vrouw, zijn vrienden en God*, Baarn, Ten Have, 1991, p. 24-26.

²¹ Cf. Clines, *Job 1-20*, p. 39.

²² Voir, par ex., Ps 101, 22.1, 42.9, 44.23-24, 88.14.

La première partie de la deuxième phrase ne doit pas être comprise comme une question en elle-même. Il s'agit plutôt d'un présupposé sur lequel la question est fondée. L'expression peut être paraphrasée de la manière suivante : « Étant donné que nous avons toujours eu l'habitude d'accepter le bien de la part de Dieu, ne devrions-nous pas aussi en accepter le mal ? » Il faut noter qu'en utilisant la première personne du pluriel « nous », Job inclut sa femme dans ce qu'il dit. Il fait donc appel à son cœur. Il lui rappelle ce qu'ils ont toujours fait jusque-là, c'est-à-dire accepter toutes les bonnes choses comme venant de Dieu. Apparemment, il veut souligner qu'en raison de toutes les faveurs reçues de Dieu, ils savent maintenant comment il est. Puisqu'ils ont appris, depuis longtemps, l'attitude de Dieu à leur égard, soutient Job, il serait déraisonnable de leur part de se révolter maintenant qu'il a fait quelque chose qu'ils ne comprennent pas, aussi grave et terrible que cela puisse être.

Dans sa réponse à sa femme, Job témoigne donc de sa confiance en Dieu et n'exprime pas une attitude fataliste²³. Toutefois, cette fois-là, Job ne loue plus Dieu, comme il l'avait fait en 1.21b. Il semblerait qu'il ne soit plus capable de le faire. Cela ne lui est pourtant pas reproché, car le narrateur commente : « En tout cela, Job ne pécha point par ses lèvres. »²⁴

Dans les dialogues entre Job et ses amis (Job 3-37), ces derniers établissent constamment un lien entre la misère de Job et ses péchés²⁵. Job nie que ses péchés puissent être la cause des malheurs qui l'ont frappé et il proteste de son innocence²⁶. Il dit que Dieu a écarté (**הַסְּפִילָה**) son droit (**יְמִינָה**) Job 27.2), ce qui implique qu'il l'accuse d'injustice²⁷. Pourtant, il demande à ce même Dieu d'intervenir et de le défendre (19.23-27 ; 23.3-9). Job conclut son argumentation en prononçant une auto-

23. Cf. Clines, *Job 1-20*, p. 54 : « Il s'agit plutôt d'une sorte de confiance que Dieu sait ce qu'il fait. »

24. Pour une réfutation de l'idée selon laquelle l'expression « Job ne pécha point par ses lèvres » implique qu'il pécha dans son cœur, voir Clines, *Job 1-20*, p. 55.

25. Voir, p. ex., *Job 4.7-8* , *11.6*, *13-15* , *22.5-11* , *34.10-11* , *36.6-7*.

26. Voir *Job 7.20-21* , *9.21-22* , *10.7* , *23.10-12* , *27.5-6*.

27. Cf. aussi *Job 9* , *19.6-7* , *30.20*.

malédiction conditionnelle, dans laquelle il énumère plusieurs genres d'injustice et de péché et nie en avoir commis aucun. Il est tellement convaincu d'être dans son droit qu'il veut mettre sa défense sur son épaule, la porter comme une couronne et s'approcher ainsi du Tout-Puissant comme un prince (Job 31).

Dans ses réponses du sein de la tempête (Job 38-41), Dieu demande compte à Job de ce qu'il a dit. Dieu lui fait clairement des reproches. Néanmoins, contrairement à ce que beaucoup de chrétiens calvinistes et peut-être aussi évangéliques pourraient penser, Dieu ne dit jamais que la misère de Job est liée à ses péchés ou à sa nature pécheresse. Certes, Dieu fait à Job des reproches, mais cela ne signifie pas qu'il soit d'accord avec ses amis ! En fait, un lecteur attentif du livre de Job ne devrait pas être surpris : si Dieu avait été d'accord avec les amis, il aurait contredit son propre témoignage positif au sujet de Job en 1.8 et 2.3.

Si Dieu n'est pas d'accord avec les amis de Job, quelle est la pointe de sa critique à leur égard ? La réponse à cette question se trouve au début de Job 40, texte où Dieu formule ses reproches à l'égard de Job plus précisément qu'ailleurs. Visiblement, le point principal est le désir que Job a eu de vouloir se justifier au détriment de la justice de Dieu :

Veux-tu réellement annuler mon jugement ?

Me condamneras-tu pour te justifier ? (40.8 ; cf. aussi 40.2)

Autrement dit, Job avait le droit de maintenir son innocence, mais il avait tort de conclure que, étant donné son innocence, Dieu ne pouvait qu'être injuste.

Puisque tel est le point précis sur lequel Dieu critique Job, on peut conclure que l'expression de regret présente en Job 40.3-5 et 42.1-6 se concentre sur ce point. Il n'est pas nécessaire d'y voir une déclaration plus générale par laquelle il concéderait à ses amis qu'ils ont eu raison d'attribuer ses malheurs à ses péchés. Il n'est pas logique de supposer que Job a voulu faire

une telle déclaration, car Dieu ne l'avait pas du tout encouragé en ce sens.

En Job 42.7-8, Dieu dit à Éliphaz et à ses amis : « Vous n'avez point parlé de moi avec droiture comme l'a fait mon serviteur Job. » Cette déclaration surprend après les reproches que Dieu a adressés à Job en Job 38-41. Comment Dieu peut-il dire que Job a parlé de lui avec droiture ? Si l'on ne peut pas accepter l'idée selon laquelle le livre de Job serait composé d'au moins deux sources contradictoires qui ne peuvent pas être réconciliées l'une avec l'autre d'une manière raisonnable, on doit accepter l'idée qu'il y a quelque chose de paradoxal dans ces paroles de Dieu. Apparemment, Dieu veut souligner qu'en dépit de tous les défauts des discours de Job, il préfère clairement sa manière de parler à celle de ses amis.

Pourquoi Dieu préfère-t-il la manière dont Job a parlé à son sujet ? Parce que les amis de Job pensaient en savoir assez sur la manière dont Dieu gouvernait le monde. Ils pensaient pouvoir expliquer ce qui était arrivé à Job à partir de leur propre compréhension théologique. Ils refusaient d'admettre que la réalité de la vie de Job était en contradiction avec leur point de vue, bien qu'ils n'aient pas réussi à démontrer le contraire. Ils s'accrochaient à leur système théologique aux dépens des faits.

Job a refusé de justifier Dieu en sacrifiant les faits de sa vie à une conviction théologique, si respectable qu'elle puisse être. Il a formulé avec franchise ses questions critiques et les a adressées à ses amis ainsi qu'à Dieu lui-même. Ce faisant, il est allé trop loin en accusant Dieu d'injustice. Néanmoins, en Job 42.7-8, Dieu dit clairement préférer l'attitude ouverte, interrogatrice et critique de Job à une justification de sa conduite divine au moyen d'un système théologique qui ne pouvait être maintenu qu'en ne rendant pas justice aux faits, ce qui avait pour effet, en outre, de faire souffrir Job encore plus au lieu de le secourir.

Les éléments les plus importants de la spiritualité de Job peuvent maintenant être résumés comme suit :

1. Job a réussi à louer Dieu même après avoir tout perdu, parce qu'il a toujours attribué sa prospérité à Dieu. Il avait pris l'habitude de louer Dieu quand tout allait bien²⁸.
2. Quand Job est temporairement incapable de louer Dieu, Dieu ne le condamne pas pour cela, mais il lui laisse le temps d'affronter ce qui s'est passé.
3. Job n'aurait pas dû accuser Dieu d'injustice. Néanmoins, il s'est mieux comporté que ses amis en formulant ses questions critiques avec franchise, au lieu d'expliquer les actions de Dieu à partir d'un système théologique préétabli qui, en dépit de toute son orthodoxie, ne réussit pas à rendre justice à la réalité de sa vie.

4. Pierre

Dans le Nouveau Testament, Jésus-Christ lui-même est, à l'évidence, le modèle le plus extraordinaire de spiritualité. Il exhorte ses disciples à suivre son exemple dans différents domaines de la vie, comme renoncer à soi-même, se charger de sa croix (Mt 16.24) et servir les autres (Mt 20.26-28 ; Jn 13.14-15), mais aussi dans des domaines qui se rapportent plus précisément à la spiritualité telle qu'elle est définie dans cet article, comme la prière (voir p. ex. Luc 6.12 et 18.1). Néanmoins, étant sans péché, il était unique en son genre. Il ne peut donc pas être mis au même niveau qu'Abraham, David, Jean et Pierre. Aussi sa spiritualité ne sera-t-elle pas prise en considération dans cet article.

À côté de Jésus, l'apôtre Paul peut être considéré comme un modèle de spiritualité. Toutefois, le Nouveau Testament présente de si nombreuses données concernant sa vie et sa théologie qu'il est impossible de les analyser correctement dans ces quelques pages. C'est pourquoi j'ai choisi l'apôtre Pierre plutôt que Paul.

Pierre a reçu l'honneur d'être le roc sur lequel Jésus construirait son Église (Mt 16.18). À ce titre, il est normal de le

28. On trouve la même idée en Ecclésiaste 12.1.

considérer comme un modèle de spiritualité. Il est un modèle, en effet, quand il confesse que Jésus est le Christ (Mt 16.16). De plus, dans ses lettres, il a fourni à tous les chrétiens un modèle à suivre. Il les exhorte à mettre leur espérance dans la grâce apportée par Jésus-Christ (1P 1.13), à craindre Dieu (1P 2.17), à être sobres et à veiller (1P 5.8 ; 2P 3.17), et à prêter attention aux paroles des prophètes (2P 1.19).

Le livre des Actes fournit des informations sur le rôle de la prière dans la vie de Pierre. Actes 3.1 rapporte que Pierre et Jean montent au Temple au moment de la prière à 3 heures de l’après-midi. C’était probablement leur habitude lorsqu’ils étaient à Jérusalem (*cf.* 2.46)²⁹. De même, le fait que Pierre monte sur la terrasse de la maison de Simon, à Jaffa, vers midi, afin de prier (10.9) reflète peut-être aussi une habitude, mais on ne peut pas en être sûr puisque midi n’est pas connu comme étant un moment fixé pour la prière³⁰.

Plutôt que de développer ces points, le reste de cette section sera consacré à un certain nombre de données tirées des évangiles, celui de Jean en particulier. Ces données seront mises en relation avec des éléments de 1 Pierre.

Après que Pierre eut confessé que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant, Jésus a commencé à enseigner à ses disciples qu’il lui fallait souffrir et mourir à Jérusalem et ressusciter le troisième jour. Pierre le prit ensuite à part et se mit à lui faire des reproches (Mt 16.22 ; Mc 8.32). Jésus lui ayant dit qu’il ne pouvait pas le suivre maintenant, mais qu’il le suivrait plus tard, Pierre lui demanda : « Pourquoi ne puis-je pas te suivre maintenant ? ».

29. L’imparfait *anebainon* en 3.1 peut être compris dans ce sens, ainsi, p. ex., Simon J. Kistemaker, *Exposition of the Acts of the Apostles*, New Testament Commentary, Grand Rapids, Baker, 1990, p. 120. Toutefois, il semble tout aussi probable que l’imparfait décrive la montée de Pierre et Jean au Temple, qui a été interrrompue par l’action de l’homme boiteux (v. 3).

30. Kistemaker, *Expositions*, p. 376, déduit de Ps 55.17 et Dn 6.10 que le matin, midi et le soir étaient les moments de la prière privée en Israël, mais son argument n'est pas concluant, voir aussi F.F. Bruce, *The Acts of the Apostles : The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3e éd., Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 254.

Il désirait tellement suivre son maître qu'il a affirmé être prêt à donner sa vie pour lui (Jn 13.36-37). Cette même nuit, des soldats envoyés par les chefs des prêtres et par les pharisiens vinrent à Gethsémané pour arrêter Jésus. Pierre essaya alors de défendre son maître en dégainant une épée et en coupant l'oreille droite d'un serviteur du grand prêtre (Jn 18.10).

De toute évidence, Pierre aimait tellement Jésus qu'il ne pouvait accepter ses souffrances et sa mort, même si Jésus avait dit qu'elles seraient le chemin vers la glorification, la résurrection et la vie éternelle (*cf.* Jean 12.23-25 ; 17.1). Quand Jésus a été sur le point d'être arrêté, il a agi spontanément, comme le lui dictait son cœur. Toutefois, il surestimait ses propres capacités. Quelques heures plus tard, la prédiction de Jésus qu'il le renierait trois fois s'accomplissait (Jn 13.38 ; 18.17, 25-27).

Après sa résurrection, Jésus demande à Pierre à trois reprises : « m'aimes-tu ? » (Jn 21.15-17). Il lui rappelle ainsi l'importance vitale de l'amour dans sa relation avec le Seigneur Jésus. Il répète également l'instruction qu'il lui avait donnée de le suivre (21.19). Cet ordre était en parfait accord avec le propre souhait de Pierre selon Jean 13.37 ; mais Jésus souligne que ses implications seraient différentes de ce que Pierre avait à l'esprit : « En vérité, en vérité, je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu attachais toi-même ton vêtement et tu allais où tu voulais ; mais quand tu seras vieux, tu étendras tes mains, et un autre te l'attachera et te mènera où tu ne voudras pas » (21.18)³¹. En guise d'explication, Jean ajoute que Jésus dit cela pour indiquer par quelle mort Pierre glorifierait Dieu (21.19).

Pour Pierre, suivre Jésus impliquait qu'il devait glorifier Dieu par sa mort. À ce moment-là, d'autres personnes décideraient de sa mort. Pierre n'aimerait pas moins son maître que lorsqu'il était jeune. Il serait pourtant très différent du soldat zélé de Jean

31. En 2P 1.14, Pierre fait peut-être allusion à ces paroles de Jésus, *cf.* P.H.R. van Houwelingen, *2 Petrus en Judas : Testament in tweevoud*, Commentaar op het Nieuwe Testament, Kampen, Kok, 1993, p. 43-44.

13.37. Il ne serait plus un homme indépendant, qui décide pour lui-même de consacrer sa vie au Seigneur et comment le faire.

Selon Jésus, Pierre devra apprendre une attitude différente. À la fin de sa vie, il sera plus patient et moins optimiste sur ses propres capacités. La première lettre de Pierre montre qu'il a bien appris cette leçon.

En 1 Pierre, l'apôtre écrit plusieurs fois au sujet de la souffrance. Il souligne qu'elle est un élément inévitable de la vie chrétienne (1P 4.12). Il exhorte ses lecteurs à suivre l'exemple de Jésus en acceptant patiemment leur épreuve (2.19-23 ; cf. aussi 3.14, 17 ; 4.13-19). De plus, il souligne que les chrétiens doivent souffrir avant d'avoir part à la gloire que le Christ leur a acquise (1.6-7 ; 4.13-14 ; 5.10 ; cf. aussi 5.1). Par conséquent, contrairement à son attitude de l'époque précédent la crucifixion de Jésus où il s'opposait à l'attitude de son Seigneur concernant sa souffrance et sa mort, il a maintenant compris que la gloire doit être précédée par la souffrance (voir aussi 1.11).

De plus, lorsqu'il s'adresse aux anciens, Pierre se présente comme un « ancien comme eux » (5.1), se mettant ainsi au même niveau qu'eux. Il les exhorte à servir avec enthousiasme. Les anciens ne devraient pas dominer comme des seigneurs sur ceux qui leur ont été confiés, mais être des modèles pour le troupeau (5.2-3). Cela montre qu'il avait appris la valeur de la modestie. En parfait accord avec ce point de vue, il leur recommande de se revêtir d'humilité dans leurs rapports mutuels (5.5).

En résumé :

1. Par son engagement, Pierre a montré que l'amour et le zèle pour le Seigneur Jésus étaient des éléments importants et indispensables à une vie de disciple authentique.
2. Au cours de sa vie, il a dû apprendre que la souffrance était également un aspect inévitable de la vie chrétienne.

3. Il a aussi appris que le zèle n'était fructueux que s'il était associé à la patience, à la modestie et à l'humilité.

Conclusion

Abraham, David, Job et Pierre étaient des personnages bien différents qui ont vécu à des époques et dans des circonstances différentes. Par conséquent, en étudiant leur spiritualité, on trouve des éléments et des aspects divers, comme le montrent les résumés placés à la fin des sections ci-dessus. Néanmoins, des éléments caractéristiques communs à plusieurs de ces personnes les relient les unes aux autres.

Premièrement, la prière est, de toute évidence, un élément essentiel de la spiritualité évangélique. On peut donc être un peu déçu de découvrir que, à l'exception de David, la Bible ne dit pas grand-chose des prières faites par les modèles de spiritualité étudiés dans cet article. Cependant, un aspect remarquable peut être noté, à savoir la franchise que certains d'entre eux (en particulier Abraham et Job) manifestent dans leurs prières. La réponse que Dieu fait à Job montre que nous ne sommes pas libres de dire à Dieu tout ce qui nous passe par la tête. Toutefois, d'autres textes montrent très clairement que Dieu permet à son peuple beaucoup de liberté lorsqu'il exprime ce qui le préoccupe. Autrement dit, Dieu est comme un vrai père, qui aime entendre ses enfants lui parler.

Deuxièmement, l'humilité distingue David de Saül. De même, Pierre exhorte tous les chrétiens à l'humilité. Job a dû admettre qu'en tant que simple être humain, il n'était pas capable de porter un jugement sur la manière dont Dieu gouvernait sa vie et le reste du monde. Abraham confesse qu'il n'est que « poussière et cendre ». Évidemment, l'humilité doit être un élément important de toute spiritualité qui se veut « évangélique ».

Troisièmement, tous ces modèles de spiritualité ont des défauts et des faiblesses. Dans la plupart des cas, Dieu n'en tient pas rigueur à leurs auteurs. Il leur laisse beaucoup de temps pour

apprendre ce qu'implique vivre avec lui et grandir dans leur vie spirituelle. Cela s'applique notamment à David et à Pierre, mais également à Abraham et à Job. Ces hommes ne pouvaient devenir des modèles de spiritualité que par l'effet de la grâce de Dieu et de son pardon, et au cours d'un long processus incluant des défaites et des victoires.

Il est probable que si d'autres personnages bibliques avaient été choisis, le résultat aurait été différent. On peut pourtant conclure que les aspects et les éléments que nous venons de mentionner, que l'on peut trouver chez au moins deux des quatre modèles étudiés, devraient être présents dans une spiritualité évangélique authentique.

CARREFOUR THEOLOGIQUE 2015

DE LA FACULTE JEAN CALVIN
D'AIX-EN-PROVENCE

Les 20 et 21 février

Thème
“L'amour dans tous ses états”

Conférences

Amour et altérité à l'heure des discours sur le genre

FRANÇOIS DE MUIZON, agrégé de philosophie, docteur en théologie, enseigne la philosophie au lycée des Chartreux et l'éthique affective à l'Université catholique de Lyon

L'amour dans le langage contemporain : radiographie et évolution du concept

MICHEL JOHNER, Faculté Jean Calvin

Dieu d'amour et de justice : le fondement du salut du monde

GERT KWAKKEL, Faculté Jean Calvin

Amour de Dieu et amour des hommes

YANNICK IMBERT, Faculté Jean Calvin

Aimer son prochain dans le contexte de la parenté et de l'alliance

RON BERGEY, Faculté Jean Calvin

Peut-on aimer sans sacrifice ?

JEAN-PHILIPPE BRU, Faculté Jean Calvin

Lent à la colère : de la patience de Dieu à la patience chrétienne

DANIEL BERGESE, Faculté Jean Calvin

“Mais le plus grand, c'est l'amour”. Un regard sur 1 Corinthiens 13

DONALD COBB, Faculté Jean Calvin

Ateliers

FRANÇOIS DE MUIZON

MICHEL JOHNER

PAUL ET ISABELLE MILLEMANN

Renseignements et inscriptions

33, av. Jules Ferry – 13100 Aix-en-Provence

Tél. 33 (0)4 42 26 13 55

Courriel : academie@facultejeancalvin.com

MARIAGE PROTESTANT ET MARIAGE CIVIL RUPTURE OU DÉCALAGE ?¹

Michel JOHNER²

À la suite de la sécularisation du mariage³, une prise de distance progressive est perceptible, dans la plupart des pays européens représentés dans ce colloque, entre le mariage légal (le mariage civil) et le mariage chrétien (tel que les Églises le conçoivent). Dans la période contemporaine, ce mouvement s'est développé, notamment au travers de la banalisation du divorce (dès les années 1970), puis s'est brutalement accéléré par la suppression de l'obligation de la différence des sexes aux Pays-Bas (2001)⁴, en Belgique (2003), en Espagne (2005), en Suède (2009) et en France (le « mariage pour tous » en 2013).

Ce décalage porte aujourd'hui les Églises protestantes (évangéliques en particulier) à se poser des questions inédites

1. Conférence donnée à Paris (Orsay-Ville) pour le congrès FEET (Fellowship of European Evangelical Theologians) – AFETE (Association francophone européenne de théologiens évangéliques), le 2 septembre 2014, en introduction d'un débat. Une édition en anglais de cette étude est programmée dans le *European Journal of Theology*, sous le titre « Christian Marriage and Civil Marriage, Shift or Break ? Historical and Ethical Approaches ».

2. Cf. Michel Johner, *Les protestants de France et la sécularisation du mariage à la veille de la Révolution française. Rabaut Saint-Étienne et l'édit de tolérance de 1787*, thèse de doctorat en histoire moderne, sous la direction d'Hubert Bost, École pratique des hautes études, décembre 2013. Membres du jury : Patrick Cabanel (Université de Toulouse Le Mirail), Marianne Carbonnier-Burkard (Institut protestant de théologie, Paris), Yves Kruermenacker (Université Lyon III Jean Moulin). La thèse, de 710 pages, peut être consultée à la bibliothèque de la Société d'histoire du protestantisme français à Paris (rue des Saint-Pères) ou à la bibliothèque de la Faculté Jean Calvin à Aix-en-Provence.

3. Parlant de « sécularisation » du mariage, nous désignons le processus par lequel, dans l'histoire occidentale moderne (pour la France entre 1787 et 1805), la formation du mariage légal (la « compétence matrimoniale », comme disent les juristes) a été progressivement retirée à l'autorité ecclésiastique pour être confiée (ou restituée selon les points de vue) à l'autorité temporelle du prince (représenté par les magistrats) et la validité du mariage légal déconnectée de toute considération religieuse.

4. Pour la période antérieure à 2001, cf. Alfred Dittgen, « Les mariages civils en Europe : histoires, contextes, chiffres », *Droit et Société*, n° 36-37, 1997, p. 309-329 ; Daniel Borillo, « Pluralisme conjugal et reconnaissance juridique des couples homosexuels dans l'Union européenne », *Revue de droit de McGill*, 2001, 46, p. 875.

sur la pérennité de l'« alliance objective » qui a pu lier le protestantisme à l'institution du mariage civil. L'écart n'a-t-il pas pris de telles proportions qu'il convient de parler de « divorce » ? Dans la discipline de l'Église, la position traditionnelle, qui présente le mariage civil comme obligatoire, pourra-t-elle encore être tenue longtemps ? Le droit l'exige, certes, mais la théologie protestante du mariage appuie-t-elle cette obligation ? Au jeune couple qui aujourd'hui, pour raisons de conscience, demanderait à s'engager devant l'Église sans contracter de mariage civil (le cas est de plus en plus fréquent), l'Église pourra-t-elle encore longtemps opposer une fin de non-recevoir ? Dans la foi, où passe la frontière entre les compromis qu'exige le devoir de soumission aux autorités temporelles, et la compromission (qui serait une trahison de la Loi de Dieu, une infidélité au Christ) dont le refus pourrait inspirer aux Églises des formes légitimes de résistance, voire de désobéissance civile ? Par un curieux retournement de l'histoire, l'heure est-elle venue pour les protestants de souhaiter la (re)création, dans les Églises, d'une alternative religieuse au mariage civil, ou l'organisation d'un nouveau « mariage au Désert » que justifierait la rudesse des temps ?

I. L'ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE : UNE « ALLIANCE OBJECTIVE » ENTRE PROTESTANTISME ET MARIAGE CIVIL ?

A. Le mariage, une « affaire civile » ?

Dans sa critique de la doctrine catholique de la sacramentalité du mariage, la théologie protestante, dès le début du xvi^e siècle, a reconnu aux princes temporels (et magistrats qui les représentent) l'autorité de définir les lois générales du mariage et de trancher

les contentieux qui s'y rapportent⁵. En ces matières, dit-elle, la soumission leur est due comme à Dieu, la confession protestante l'exige.

Dans les traditions protestantes germanique (Wittenberg), strasbourgeoise, suisses alémaniques (Zurich, Bâle, Berne) ou genevoise sont créés des tribunaux du mariage (Ehegericht) pour trancher les conflits matrimoniaux. Ce sont généralement des corps mixtes, où siègent à la fois des représentants de l'Église et de l'État. Mais, à l'exception du Consistoire de Genève, la majorité des voix revient au politique⁶.

Cela, toutefois, ne confère pas au magistrat l'autorité de célébrer les mariages. Contrairement aux idées reçues, rares

5. En écho à la formule attribuée à Luther dans ses *Propos de table*, « le mariage ne regarde pas l'Église, il est extérieur à elle, c'est une affaire séculière, temporelle, qui est du ressort des autorités ». Martin Luther, *Propos de table*, Paris, Éditions d'Aujourd'hui, 1975, 2 volumes, p. 347. Pour une analyse plus étendue de ce propos, voir Émile Doumergue, « La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin », *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1889-1927, tome V, p. 394, 458-459 ; Émile Stocqart, *Le mariage des protestants de France*, Bruxelles, 1903, p. 291 ; Pierre Bels, *Le mariage des protestants français jusqu'en 1685, fondements doctrinaux et pratique juridique*, Bibliothèque d'histoire du droit et droit romain, tome XII, Paris : Librairie générale du droit et de la jurisprudence (R. Pichon et R. Durand-Auzias), 1968, p. 89.

6. Pour le tribunal du mariage de Strasbourg entièrement laïque : cf. François Wendel, *Le mariage à Strasbourg à l'époque de la Réforme, 1520-1692*, Publications de l'Université de Strasbourg, Faculté de droit et des sciences politiques, série A, n° 39, Strasbourg : Imprimerie Alsacienne, 1928, p. 50-51, 77, 91-93.

Pour le tribunal de Zurich de composition mixte : J. Adam, F. Wendel, « Le tribunal matrimonial de Zurich et le Consistoire de Genève », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juillet-octobre 1933, n° 5-5, 13e année, p. 448-457 ; K. Kilchenmann, *Die Organisation des zürcherischen Ehegerichts zur Zeit Zwinglis*, Zurich, 1946 ; W. Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, collection « Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformation Geschichte », Leipzig, Band I et II, 1932.

Pour le tribunal de Genève de majorité ecclésiastique : Jean Calvin, « Projet d'ordonnance sur les mariages » (1545), dans *Corpus Reformatum*, volumen XXXVIII, pars prior, Brunsigiae, 1871, p. 33-44 ; Jean Calvin, « Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève » (textes de 1541 et de 1576), texte intégral reproduit dans H. Heyer, *L'Église de Genève. Esquisse historique de son organisation*, Genève, A. Julien, 1909, p. 261-313 ; Weber, « Compétence de l'Église et compétence de l'État d'après les Ordonnances ecclésiastiques de 1561 », dans *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du Colloque Calvin*, Strasbourg 1964, Cahiers de la Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses n° 39, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, p. 74-85 ; W. Köhler, *Zürcher Ehegericht und Genfer Konsistorium*, collection « Quellen und Abhandlungen zur schweizerischen Reformation Geschichte », Leipzig, Band I et II, 1932 et 1942 ; J. Adam, F. Wendel, « Le tribunal matrimonial de Zurich et le Consistoire de Genève », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, juillet-octobre 1933, nos 5-5, 13e année, p. 448-457 ; J.-H. Merle d'Aubigné, *Histoire de la Réformation en Europe au temps de Calvin*, Paris, Michel Lévy, 1876, volume VII, p. 77 ss.

sont les protestants qui, avant la fin du XVIII^e siècle, ont pensé ou seulement imaginé que la formation de l’union puisse relever de ses prérogatives. À quelques rares exceptions, ce sont les ministres du culte qui restent dépositaires de cette compétence, même en tradition luthérienne⁷, laquelle, à défaut de « sacramentalité », conserve ainsi une forme de « sacralité ».

L’autorité juridictionnelle reconnue au prince n’efface pas davantage l’existence, à côté de la loi civile, d’un cadre de type « constitutionnel », que les Églises protestantes appellent indifféremment « Loi divine », « Parole de Dieu » ou, dès le XVII^e siècle, « Loi naturelle »⁸, et dont le texte de leur *Discipline ecclésiastique* veut être le garant. D’où l’existence de deux lois du mariage (civile et ecclésiastique) que les protestants n’ont jamais confondues et qui, selon les périodes (ou les sujets), ont été plus ou moins en porte-à-faux, voire en conflit.

Comment les Églises ont-elles appréhendé ce décalage ? Pour répondre, il convient de distinguer ce que la loi civile autorise et ce qu’elle impose. Tout ce que la loi autorise n’est pas obligatoire. Ce n’est que dans la catégorie de ce qu’elle impose (ou interdit) qu’il peut y avoir conflit.

B. Le mariage huguenot, soumissions et résistances ?

Il arrive – premier cas de figure –, comme sous le régime de l’Édit de Nantes (1598-1685), que la loi du prince soit plus restrictive que la loi de l’Église et interdise ce que la doctrine

7. L’Église luthérienne, dans ses premières formes d’organisation, aurait été ouverte à une célébration civile du mariage, suivant les propositions d’Érasme Sarcerius, *Ein Buch vom heiligen Ehes-tande, und von Ehesachen mit allen Unbeständigkeit, zu diesen Dingen gehörig*, 1553, ouvrage qui serait, selon Le Bras, « une étude mi-juridique, mi-théologique favorable à la juridiction séculière » (cf. G. Le Bras, « La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l’an mille », dans article « Mariage », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1927, tome IX, colonne 2227). Mais l’Église luthérienne, après seulement quelques années d’existence, serait rapidement revenue à soumettre la validité du mariage à la bénédiction ecclésiastique : voir Rietschel-Graff, *Lehrbuch der Liturgik*, Goettingen, 1952, p. 703 ss ; Max Engammare, « Liturgies protestantes du mariage au XVI^e siècle : de l’engagement mutuel à la cléricalisation », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 122, 1990, p. 43-65.

8. Cf. Moyse Amyraut, *Considérations sur les droits par lesquels la nature a régle les mariages*, Saumur : Isaac Desbordes imprimeur et libraire, 1648, 10×18 cm, 429 pages.

biblique autorise, comme le droit au divorce (du conjoint trompé) ou le droit au mariage entre cousins germains. En tels cas, pasteurs et synodes exhortent leurs fidèles à se soumettre de bonne grâce à l'autorité du prince « comme à celle du Seigneur », fût-ce au prix de douloureux renoncements.

Il peut aussi arriver – second cas de figure – que la loi civile étende ses exigences au-delà de ce que la religion tolère. C'est le cas sous le régime de la révocation de l'Édit de Nantes (1685-1787), qui finit par soumettre la validité du mariage à des obligations religieuses que les protestants jugent intolérables. Ce régime va inspirer, après la réorganisation des synodes dans la semi-clandestinité, des formes d'insoumission ou de résistance matrimoniale, et l'organisation de la désobéissance civile à grande échelle qu'est le « mariage au Désert ».

La période suivante est inaugurée par l'*Édit de tolérance* de 1787⁹, qui succède à la *Patente autrichienne* signée par l'empereur Joseph II en 1781 et appliquée aux différents pays du Saint-Empire et à ses dépendances : aux habitants des Pays-Bas autrichiens, Allemands, Slaves, Hongrois, Belges, Luxembourgeois et Italiens¹⁰. Ouvrant la porte à la sécularisation du mariage, l'édit de 1787 met les protestants français dans un troisième cas de figure où le droit civil devient plus « libéral » ou permissif que le droit ecclésiastique. L'exemple emblématique

9. De son vrai nom : « *Édit de ceux qui ne font pas profession de la religion catholique* ». En son art. XVII, l'édit donne aux non-catholiques qui ne voulaient pas se marier devant le curé la possibilité de le faire devant le juge civil.

10. On distingue quatre textes de lois signés par Joseph II sur les mariages entre 1781 et 1788. Les mariages sont célébrés par les ministres du culte (curés, pasteurs ou popes), puis enregistrés par les magistrats pour acquérir force de loi. La Patente autrichienne impose la séparation du contrat et du sacrement, mais pas l'antériorité de la déclaration civile (ce que fera en France le Code civil de 1803).

Pour une étude détaillée, voir Christine Lebeau, « La patente autrichienne de tolérance (1781) et l'édit prussien de religion (1788) : vers la constitution du Saint-Empire ? », dans Guy Saupin, Rémi Fabre et Marcel Launay (sous la direction de), *La Tolérance. Colloque international de Nantes (mai 1998). Quatrième centenaire de l'édit de Nantes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes et Centre de recherche sur l'histoire du monde atlantique, 1999, p. 171-179.

est alors l’union entre l’oncle et sa nièce, voire la bigamie que le prince peut autoriser¹¹, mais que le Pentateuque interdit.

Est remarquable, dans la période 1788-1789, l’énergie avec laquelle les synodes se mobilisent pour imposer aux Églises des règlements d’application qui, tout en rendant obligatoires les nouvelles déclarations légales, assurent en son sein le respect et la prééminence du droit matrimonial protestant¹². C’est une véritable juridiction matrimoniale parallèle qui est mise en place, ou plutôt maintenue après 1787 (publication des bans, enquête sociale et registres ecclésiastiques), dans le but, comme dit le synode conclusif d’avril 1789, de pouvoir dans l’Église « constater l’observation des formes religieuses du mariage » et, surtout, « avoir égard aux empêchements canoniques qui pourraient survenir »¹³.

Cette juridiction parallèle traduit la volonté des synodes de ne pas abandonner entièrement le mariage protestant au mouvement de sécularisation auquel l’édit de tolérance ouvre la porte.

Parmi les libertés autorisées par la loi de 1787 figure également la possibilité, inédite dans l’histoire du mariage protestant, qu’après avoir fait enregistrer leur union devant le magistrat les protestants fassent l’économie de la bénédiction nuptiale, ou la considèrent comme facultative. Pour y faire barrage, les synodes déclarent obligatoire, dans l’Église, l’antériorité de la célébration

11. Les anciens mariages au Désert n’étant pas reconnus par le nouveau droit, il devient possible, en 1788, pour des protestants séparés, de se présenter devant le magistrat au bras d’un second conjoint. Mais en tels cas, diront les synodes, c’est la loi divine qui doit prévaloir. Par loyauté envers le prince, les Églises protestantes s’interdisent de bénir les unions qui ne sont pas conformes à la loi civile et enregistrables par le magistrat. Mais toutes les unions que le prince légalise ne sont pas automatiquement reconnues « bénissables » dans l’Église. Les Églises ne peuvent rien dire dans la définition du mariage légal, mais elles restent souveraines dans l’« impartition de la bénédiction nuptiale », sur laquelle le magistrat n’a pas droit de regard.

12. Les synodes provinciaux de la période 1788-1789 imposent un subtil entrelacs des procédures civiles et religieuses du mariage qui, tout en rendant obligatoires les déclarations légales, garantit l’antériorité de la bénédiction nuptiale sur l’enregistrement légal de l’union.

13. Synode provincial de Saintonge, Angoumois et Bordelais du 30 avril 1788, article V, voir Edmond Hugues, *Les Synodes du Désert. Actes et règlements des synodes nationaux et provinciaux tenus au Désert de France de l’an 1715 à l’an 1793*, publiés avec une introduction et des notes, Paris, Grassart, 1891 (seconde édition), volume III.

religieuse sur son enregistrement civil (c'est l'inverse de ce que l'on connaît aujourd'hui), sous peine d'excommunication.

Sur le front civil créé par l'édit de tolérance, la discipline réformée entend visiblement résister à la sécularisation du mariage, avec la même combativité dont elle a fait preuve pour résister, dans la période précédente, contre sa catholicisation.

C. Le tournant : la Révolution française

Il n'aurait étonné personne que les huguenots, après avoir, sous l'Ancien Régime, enduré à grande échelle les abus (la « tyrannie ») auxquels a donné lieu la mainmise d'une institution ecclésiastique sur la juridiction du mariage, figurent, dans la période révolutionnaire, au premier rang des promoteurs du mariage civil.

Mais tel n'est pas le cas. Dans les archives, on ne trouve pas trace d'une participation active des députés protestants à ces débats parlementaires (1791-1792) qui, à l'époque de la « Constitution civile du clergé », opposent violemment l'Assemblée législative à l'Église catholique romaine¹⁴.

Dans le cadre de l'Assemblée révolutionnaire, les idées doctrinales mises en avant par les promoteurs de la sécularisation du mariage sont toutes issues de la tradition gallicane : les arguments théologico-politiques de l'école de Launoy, repris par Leridant, puis Pothier. La question protestante (considérée comme réglée) n'est pas mentionnée dans les discours, sinon pour proposer que l'État, dans sa recherche d'alternatives, s'inspire du mariage devant magistrat institué pour les protestants en 1787. La doctrine protestante du mariage n'est pas davantage mentionnée. Selon Fontez, dans sa thèse « Les diverses étapes de la laïcisation du mariage en France », celle-ci ne sera pas

14. Voir notamment Jérôme Madiaval et Laurent Émile (éditeurs), *Archives parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs au XVIII^e siècle*, tome LXXI, volume II, Paris, Librairie Dupont, 1908.

évoquée avant les discours tardifs de Portalis sous le Consulat (1802-1804)¹⁵.

Reste ouverte la question posée par Dufour d'une influence indirecte sur ces délibérations de l'école de droit naturel, à laquelle les intellectuels de culture protestante comme Grotius, Pufendorf et Burlamaqui ont contribué dès le xviie siècle, jointe à celle de l'influence de la pensée politique de Rousseau. Mais l'historiographie spécialisée n'en fait mention que de façon furtive et toujours en la présentant comme accommodée au gallicanisme politique¹⁶. Selon Dufour, il semble que, contrairement aux idées répandues par la thèse de Conrad dans les années 1950¹⁷, cette influence ait été beaucoup plus évidente dans l'évolution du droit allemand sur le mariage civil qu'elle ne l'a été dans celle du droit français¹⁸.

Entre 1791 et 1804, les protestants français demeurent les spectateurs passifs de la sécularisation du mariage. S'ils l'ont soutenue, ce n'est que tacitement, dans une attitude qui peut être analysée de manières diverses. L'ont-ils soutenue par affinités théologiques et idéologiques ? Tout se passe effectivement comme s'ils donnaient tacitement la « bénédiction » du protestantisme français à la sécularisation du mariage que les synodes provinciaux de 1788-1789 avaient encore vivement combattue. Ou ne l'ont-ils soutenue que pour

15. Pierre Fontez, *Les diverses étapes de la laïcisation du mariage en France*, Pont. Univ. Greg., Facultas iuri canonici, Perpignan, 1972, texte abrégé de la thèse de droit canonique soutenue à l'Université grégorienne de Rome, en 1972, Marseille, P. Fontez, 1972, p. 41.

16. Cf. Gérard Mathon, *Le mariage des chrétiens*, tome II (du Concile de Trente à nos jours), Bibliothèque d'histoire du christianisme n° 34, Paris, Desclée, 1995, p. 134 ss ; Pierre Fontez, *op. cit.*, p. 30.

17. H. Conrad, « Die Grundlegung der modernen Zivilrechte durch die französische Revolution », *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechts-Geschichte*, GA, 1950, p. 336-372.

18. Dufour écrit : « Sans contester le rôle de la Révolution française dans l'avènement du mariage civil obligatoire, nous ne pensons pas qu'il faille attribuer à la France, comme l'a fait naguère H. Conrad, la paternité exclusive du processus de sécularisation du mariage du Siècle des lumières. Nous sommes au contraire convaincus, comme l'a démontré R. Derathé à propos des sources de la pensée politique de J.-J. Rousseau, de l'origine allemande des principaux thèmes du xviii^e siècle en matière de droit naturel », Alfred Dufour, *Le mariage dans l'école allemande de droit naturel moderne au xviiie siècle*, Bibliothèque d'histoire du droit et du droit romain, tome XVIII, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1972, p. 6. Cf. Florence Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, 306 p.

des raisons politiques ? Selon Jean Carbonnier, une forme d'« alliance objective » s'est nouée, sous la Révolution, entre le protestantisme français et l'institution du mariage civil, pour des raisons purement politiques et empiriques. Le mariage civil était la seule institution qui faisait barrage au retour du mariage sacrement¹⁹.

Dans les deux cas, le résultat est le même : au début du XIX^e siècle, sous l'Empire, à l'heure des consultations de Portalis sur le Code civil (1802-1804), qui achève la sécularisation du mariage en rendant obligatoire l'antériorité de la célébration civile, il n'y a plus personne, parmi les protestants de France, pour soutenir la doctrine du mariage ecclésiastique défendue par les synodes à la veille de la Révolution.

On notera que c'est par le biais de ce Code civil (appelé « Code Napoléon »), qui sera adopté par plusieurs pays européens au cours du XIX^e siècle, que la sécularisation du mariage (version française) sera exportée dans plusieurs pays d'obédience protestante (notamment en Hollande et en Suisse).

C'est donc bien sous la Révolution française que le droit matrimonial protestant semble s'être durablement dissout et incliné devant le droit civil, et que la sécularisation du mariage, dans la pensée protestante, semble consommée.

D'eux-mêmes, les chiffres parlent d'une démobilisation protestante sur le sujet : au XVIII^e siècle, en situation de semi-clandestinité, sur les 503 synodes ou « assemblées ecclésiastiques » connues pour la période 1715-1796, 164

19. Dans une histoire de France marquée par de longs et douloureux conflits, et dans une société où le déséquilibre démographique des confessions est considérable, le protestantisme français, dit-il, a été « contraint à une alliance objective avec le mariage civil ». Sans être une idole, le mariage civil a été une conquête. Jean Carbonnier, « La vertu du mariage civil », *Couples d'aujourd'hui, réflexion protestante*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1983, p. 37, 42, 45 et 46. Cf. Jean Carbonnier, « L'évolution contemporaine des mœurs », *Fac Réflexion*, n° 16, avril 1990, p. 5-17 ; Jean Carbonnier, « L'amour sans la loi. Réflexions de psychologie sociale sur le droit de la filiation, en marge de l'histoire du protestantisme français », *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, 125 (1979), p. 45-75 ; Jean Carbonnier, « Terre et ciel dans le droit français du mariage », dans Georges Ripert (sous dir.), *Le droit privé français au milieu du XX^e siècle : Études offertes à Georges Ripert*, Mélange, tome I, Paris, R. Pichon et R. Durand-Auzas 1950, p. 325-345.

délibèrent sur la discipline et la formation du mariage (et votent près de 413 arrêtés). Mais, après la Révolution française et l'Empire, et la reprise tardive de la vie synodale (1870), on ne connaît guère de travaux significatifs sur la formation du mariage avant le synode de Dourdan de 1984 (sur l'union libre) pour l'ERF, et les travaux actuellement en cours du synode national de EPUDF (sur la bénédiction nuptiale).

II. PÉRIODE CONTEMPORAINE : LES REVERS DE LA SÉCULARISATION ET LA RÉACTION DES ÉGLISES PROTESTANTES

Dans la période contemporaine, où l'écart entre doctrines civiles et ecclésiastiques du mariage a pris des proportions inédites, quelles peuvent être les attitudes des Églises protestantes ? À moins qu'elles ne continuent à s'incliner devant la loi du prince et à aligner leur doctrine du mariage sur la pensée civile (suivant la voie déjà tracée par plusieurs unions d'Églises réformées de tendances libérales aux Pays-Bas et en Suisse), les Églises protestantes auront le choix entre deux postures, présentées successivement dans cette étude :

1. Elles pourraient – première posture – céder à la tentation d'un repli : vouloir s'extraire du monde ou de la société et affranchir la conjugalité chrétienne de tout lien avec la société civile. Pour prendre une image : l'Église est installée dans le petit canot (le *din-ghy*) attaché à la poupe du grand navire et discute de rompre ses amarres.
2. Elles pourraient aussi – seconde posture – entreprendre dans chacun des États européens représentés dans ce colloque une forme d'*audit* ou d'évaluation critique du mariage civil (un exercice qui n'est plus dans les habitudes protestantes), qui permette aux Églises d'en articler les restes d'exigences avec celles d'un mariage ecclésiastique appelé à en combler les carences, sorte d'*accommodation* permettant aux époux chrétiens, dans leur manière de se marier, au sein même de la société présente, d'honorer conjointement la loi de César et la Loi de Dieu.

III. PREMIÈRE POSTURE : LA RUPTURE

A. L'absence de reconnaissance légale : les effets civils du mariage

Si les Églises, cédant à l'attrait du repli, adoptaient la première attitude, outre les questions théologiques de fond que celle-ci peut poser (sur le rapport Église-État, ou plus largement le rapport rédemption-création), le problème concret le plus immédiat contre lequel elles buteraient serait le suivant : *le mariage (même de deux chrétiens) ne peut pas faire l'économie d'une reconnaissance légale*. Pour avoir ses « effets civils » (*infra*), il doit être reconnu par le droit et protégé par la justice du pays ou de la société dans laquelle ils vivent.

Le mariage peut revêtir, selon les temps et les cultures, des formes diverses, mais il a toujours été reconnu (même, écrivent les protestants, « chez les peuples les plus barbares »), comme la structure fondamentale du lien social. Et les huguenots, plus que d'autres protestants, en connaissent la valeur, eux qui ont goûté, pendant plus d'un siècle (le régime de la révocation de l'Édit de Nantes), le prix incommensurable de ce qu'ils ont appelé « la mort civile » : la privation de cette reconnaissance fondamentale.

Il conviendrait donc de doter le mariage de ses « effets civils ». De quoi s'agit-il ?

1. La création **du** un *lien juridique spécifique entre les époux*, **qui** peut être plus ou moins étendu selon les États européens, et **qui** se traduit par :

- la transmission **du** nom/patronyme (selon **des** règles variables) ;
- le **droit à l'héritage** entre conjoints (total ou partiel) ;
- le **droit à la retraite, pensions et autres rentes** pour le conjoint survivant ;
- le rattachement **des** familles (fonctionnaires, enseignants, militaires et ainsi **de** suite).

2. L'établissement du *lien de filiation* entre chacun des conjoints et les enfants qui pourraient naître de leur union, inscrire chaque enfant dans une double filiation, à la fois maternelle et paternelle (la maternité ayant toujours eu pour elle, avant la F.I.V., des formes d'évidence que n'a jamais eues la paternité). Le principal effet juridique du mariage est ce que les juristes appellent « la présomption de paternité légitime » : établir ce lien *a priori*, pour l'ensemble des enfants dont la mère pourrait accoucher (et non *a posteriori*, et au cas par cas)²⁰.

C'est de cette manière que, depuis des temps immémoriaux, a été faite la différence entre enfants naturels et enfants légitimes. C'est là un fait anthropologique sinon universel, du moins très largement répandu²¹, auquel la théologie biblique donne un appui important : la filiation humaine est toujours plus qu'une réalité biologique. Elle implique une parole d'adoption qui est décisive : le lien biologique peut faire défaut, mais le lien juridique, lui, ne peut manquer.

B. Un mariage devant notaire ?

Si les époux chrétiens, aujourd'hui, décidaient de ne plus se présenter devant M. le maire, existe-t-il une alternative qui pourrait donner à leur union le minimum de reconnaissance

20. Augustin, avec raison, fit remarquer que s'il ne s'agissait que d'assurer une continuité à l'espèce, le mariage ne serait pas nécessaire. « Vous vous trompez entièrement, dit-il, si vous pensez que le mariage fut institué afin de compenser la disparition des morts par la succession de ceux qui naissent. Le mariage fut institué afin que, grâce à la chasteté des femmes, les fils soient connus de leurs pères, et les pères de leurs fils. Certes, les hommes auraient pu naître de rapports de hasard, avec n'importe quelle femme, mais il n'y aurait pas eu alors de lien de parenté entre pères et fils », Augustin, « De bono conjug. » XXIV, 32, (Œuvres, vol. 2, p. 94-95, cité par Eric Fuchs, *Le désir et la tendresse*, Genève, Labor et Fides, 1999 (première édition), p. 114. Le mariage favorise peut-être la survie de l'espèce, mais il est surtout le lieu d'une alliance qui va permettre à pères et fils, ou pères et filles de se reconnaître mutuellement comme tels, et de vivre dans l'ordre de cette filiation.

21. Cf. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, 1948. Dans cette vaste fresque comparative, Lévi-Strauss s'essaie à réunir sous un schème explicatif unique (l'alliance) la mosaïque hétéroclite des comportements matrimoniaux observés dans les sociétés humaines. Selon Françoise Héritier, libérale dans ses conclusions, il y a six combinaisons possibles de systèmes de filiation, dont quatre ont été réalisées par les sociétés humaines : unilineaire (patr- ou matrilinéaire), bilinéaire, cognatique (la nôtre). Mais tout système idéal de filiation représente un montage particulier de combinaisons possibles, et échappe à une nécessité perçue comme naturelle. Cf. <http://www.humanite.fr/tribunes/francoise-heritier-rien-de-ce-qui-nous-parait-natu-513170#sthash.td62Q7Ba.dpuf>.

juridique dont elle a besoin ? On pourrait imaginer, par exemple, que, à côté d'une célébration ecclésiastique du mariage, un acte de type notarial puisse atteindre cet objectif, si l'État, dans la juridiction du mariage, acceptait de donner aux notaires une forme de délégation d'officier civil, analogue à celle qu'il leur donne déjà dans le règlement des successions²².

C. L'unicité du mariage républicain

Mais surviendrait alors la difficulté qui pourrait vite être rédhibitoire par rapport au but recherché : dans la plupart des pays occidentaux, il n'est pas jugé concevable que le droit du mariage ne soit pas identique pour l'ensemble des citoyens (le principe de l'unicité et de l'universalité des lois républicaines s'applique ici). En France, en particulier, s'exprime un refus, parfois très violent, de tout communautarisme, de toute loi particulière ou catégorielle, qui a fait refuser à la France, en 1999 (débats sur le PACS – pacte civil de solidarité) d'entrer dans l'optique d'un partenariat enregistré spécifique pour les homosexuels (tel qu'il existe dans d'autres pays européens) ou, plus récemment, d'entrer dans l'optique d'un mariage particulier pour personnes du même sexe. Par définition, le mariage est le même pour tous les citoyens.

Dans les pays occidentaux, l'unicité des lois du mariage est un rempart qui n'est pas près d'être levé en raison des inquiétudes suscitées par l'immigration et l'influence croissante de l'islam. Il ne serait pas jugé recevable, dans un tribunal de la République, qu'une des parties en conflit plaide être mariée sur la base du droit coranique, ou sur la base d'un droit coutumier africain au contenu contestable²³.

22. Les actuels contrats de mariage devant notaire ne décident que du choix du régime matrimonial des futurs époux, dans la gestion de leurs patrimoines, mais n'ont pas la capacité de créer l'union.

23. Une grande partie des thèses de doctorat qui s'écrivent aujourd'hui sur le droit du mariage concernent cette question, qui est aussi une question de droit international : en cas de mariage « mixte », ou d'immigration, quel est le droit matrimonial qui s'applique au règlement des conflits ou à l'ouverture des droits sociaux ? Entre nations, quelles sont les limites de la reconnaissance mutuelle des mariages ?

Concrètement, même si les membres des Églises obtenaient le droit de se marier devant notaire, cela ne fonderait pas leur union sur un droit matrimonial distinct du droit commun. Si, dans ce contrat, étaient introduites des clauses spécifiques qui ne seraient pas appuyées par le droit civil (par exemple des engagements par lesquels les époux s'interdiraient le divorce), celles-ci, en cas de conflit, ne seraient reconnues par aucun tribunal. Le but recherché ne serait donc pas atteint.

S'oppose aussi à l'idée d'un mariage spécifique pour les chrétiens la réalité du mariage mixte (au sens d'une mixité religieuse), qui est considérable d'un point de vue sociologique, même si les Églises ont toujours eu du mal à en prendre la mesure et si leurs disciplines en désapprouvent la pratique.

En bref, réclamer à nos sociétés, devenues pluralistes, un droit matrimonial à plusieurs vitesses est un projet qui, sur le plan politique, semble par avance voué au refus et qui, même en cas d'acceptation, serait susceptible d'engendrer des avatars que les Églises elles-mêmes pourraient regretter.

D. Les chrétiens ne pourraient-ils pas se passer d'un engagement de type juridique ? Nature humaine et condition chrétienne

Les seules promesses des chrétiens, prononcées devant Dieu et dans l'Église devant témoins, ne suffiraient-elles pas ?²⁴ Pourquoi vouloir mêler l'État et le droit public à cette « affaire » ? La conjugalité chrétienne ne pourrait-elle pas supporter une forme de « privatisation » totale ou partielle (confinée dans les sphères familiales ou ecclésiastiques) ?

En externe, tout d'abord : le mariage, rappelons-le, n'est pas qu'une affaire individuelle, mais aussi collective au-delà du cercle de l'Église. Il aura des conséquences concrètes sur les enfants, les petits-enfants, les frères et sœurs des époux et leurs enfants, notamment, qui peuvent être membres de l'Église, mais

24. Cf. les préventions de l'épître de Jacques (chapitre 5) contre les serments.

ne pas l'être non plus (ou ne plus l'être !). Pour que le mariage puisse jouer son rôle, il convient que sa validité soit reconnue et sa reconnaissance légale assurée en dehors du cercle de l'Église.

En interne ensuite : les Églises ne doivent pas se tromper sur la nature humaine et la condition chrétienne, dans une forme de spiritualisme ou d'anachronisme eschatologique. Ses membres, ici-bas, ne sont pas des anges, ni projetés au-delà des risques qui rendent le juridique nécessaire : comme si le désenchantement amoureux, la tentation de l'infidélité, la dégradation des relations conjugales, voire le désengagement dans la foi, le refroidissement spirituel, le désengagement ecclésiastique ou l'apostasie n'étaient plus des évolutions possibles dans la vie de ceux qui sont aujourd'hui des membres engagés dans les communautés chrétiennes. Dans le monde et dans le temps où nous vivons, qui restent marqués par la chute et la corruption, il est du rôle du droit du mariage, notamment, de régler avec la plus grande précision la question du divorce²⁵.

Le lien juridique peut sembler superflu lorsqu'on en parle *a priori*, dans l'optimisme qui prédomine généralement à l'heure des noces, ou lorsqu'on est aveuglément amoureux. Mais son importance (ré)apparaît, de manière parfois brutale, lorsque survient un conflit et une dégradation des relations dans le couple, dont les chrétiens ne sont pas préservés, même s'ils partent sur des bases que l'on peut croire meilleures.

Est sous-jacente, ici, toute une question sotériologique et eschatologique, sur laquelle les évangéliques peuvent avoir différentes conceptions. Mais si l'on admet l'optique du *simul peccator et justus (et penitens)*²⁶ de Luther, c'est parce que le chrétien, ici-bas, reste un homme, sujet à toutes les faiblesses de l'humanité, qu'il convient que ses promesses soient renforcées par des engagements de type juridique, qui puissent, au besoin,

25. Ou de l'annulation/dissolution du mariage dans les périodes où le divorce légal n'existe pas.

26. L'affirmation selon laquelle, dans l'expérience de la justification par la foi seule, le croyant se reconnaît simultanément (et non pas successivement) être pécheur et justifié, tout en manifestant son repentir (il est « pénitent »).

lui être rappelés et opposés. Si nous étions des anges, il en serait peut-être autrement. Mais à l'heure d'aujourd'hui sur l'horloge eschatologique, il n'y a pas d'angélisme, dans l'Église, qui puisse rendre obsolète ou inutile cet encadrement du droit.

Dieu lui-même, tout Dieu qu'il soit – lui dont la seule promesse pourrait suffire, ou dont la Parole est parfaitement fiable –, a voulu ajouter à sa promesse un serment afin « de nous donner une preuve supplémentaire du caractère immuable de sa décision [...] afin que par deux actes immuables, par lesquels il est impossible que Dieu mente, nous ayons un puissant encouragement, nous dont le seul refuge est de saisir l'espérance qui nous est [ainsi] proposée » (Hé 6.13-20). Pourquoi négliger l'engagement juridique ? La parole des chrétiens serait-elle plus fiable que celle de Dieu ?

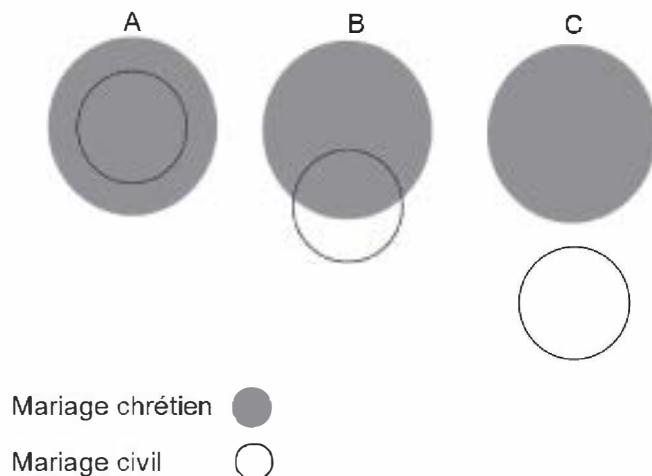
IV. SECONDE POSTURE : L'ACCOMMODATION

A. Vers une coordination

Une seconde approche doit être envisagée : se pencher au chevet de ce mariage civil (certes bien malade) et analyser plus en détail de quelle manière mariage civil et mariage chrétien pourraient, encore aujourd'hui, être accordés, harmonisés, de manière à ce que, dans le mariage de deux croyants, les droits de César et les droits de Dieu puissent, pour l'essentiel, être honorés. Dans leur manière de se marier, que veut dire concrètement, aujourd'hui, pour deux chrétiens, « être dans le monde, sans être du monde » (Jean 17.16, 18) ?

Le protestantisme français ayant depuis la Révolution abandonné cette posture critique, l'entrée en matière sur le sujet n'est pas aisée. Les précédents sur lesquels il pourrait s'appuyer sont rares. C'est pourquoi, à l'intention des Églises et synodes interpellés par les conséquences que pourrait avoir sur leurs *Disciplines* le « mariage pour tous », est proposé ci-dessous un premier canevas de réflexion qui puisse les aider à entrer en matière, et qu'ils pourront ensuite ajuster à leurs besoins.

L'évolution du rapport entre mariage chrétien et mariage civil peut être représentée, dans la période moderne, au moyen du schéma ci-dessous : deux cercles concentriques, puis sécants, puis éventuellement indépendants.



Dès l'étape A, on notera que le cercle qui représente les obligations du mariage chrétien est plus large que le mariage légal, plus exigeant. Un certain décalage entre l'Église et l'État a toujours existé au sujet de la morale du mariage, en pays catholiques comme en pays protestants²⁷.

À l'étape B, le mariage civil abandonne une part des exigences du mariage chrétien et en ajoute d'autres, qui lui sont propres et qui sont en opposition avec la foi chrétienne.

Dans l'hypothétique étape C, il y aurait rupture et opposition totale entre les deux.

Notre évaluation porte sur les questions suivantes : *Dans nos États respectifs, à quelle étape de ce calendrier se trouve aujourd'hui la sécularisation du mariage ? Est-elle encore à*

27. Même lorsque la juridiction du mariage était confiée à l'Église catholique, il y avait des conflits permanents entre les juristes régalien et le clergé catholique sur le mariage, notamment du temps des « édits de pacification » (1561-1597) et du Concile de Trente (1563).

l'étape A (le droit civil en exige moins que le droit ecclésiastique) ou à l'étape B (le droit civil impose des obligations que la conscience chrétienne réprouve) ?

La question, encore une fois, suppose une distinction nette, « à la huguenote », entre ce que le droit public autorise et ce qu'il impose. Ce n'est que dans la catégorie de ce qu'il impose qu'il peut y avoir conflit absolu.

B. Les amputations du droit civil

Sans évoquer tout ce qui a été modifié dans le droit du mariage depuis la Révolution française²⁸, il est certain que celui-ci, ces cinquante dernières années, a été amputé de plusieurs obligations auxquelles la doctrine chrétienne attachait une valeur fondamentale.

La plupart de ces suppressions se rattachent à l'évolution du droit du divorce. En droit, en effet, une partie essentielle du droit du mariage est écrite, comme en creux (ou comme sur un négatif photographique), au travers du droit du divorce.

1. La suppression **de l'obligation de fidélité** (l'obligation **d'assistance** est maintenue, pas l'obligation **de fidélité**) : la notion **de divorce pour faute** n'existe plus. L'**infidélité conjugale** ou l'**adultère** ne sont plus *de facto* qualifiés **de ruptures du « contrat »**, mais ramenés à la mésentente conjugale (ce **qui** relativise la notion **de devoir conjugal**).
2. La **légalisation du divorce pour incompatibilité d'humeur**, ou mésentente, même **en dehors d'une faute particulière**. On **divorce** parce **que** l'on ne s'aime plus, ou ne s'entend plus. Ce n'est pas nouveau **dans les faits**, mais relativement nouveau **dans le droit**.
3. La « **déjudiciarisation** » **du divorce** : un **divorce par procédure administrative**, **qui** peut se faire **rapidement**. Aux Pays-

28. Sur le consentement parental, l'autorité parentale, les **droits de** la femme, le **divorce**, l'**adultère**, l'**écart d'âge**, les fiançailles, l'**âge du mariage**, et ainsi **de suite**.

Bas a été institué en 2001 le *Flitscheiding* (« divorce coup de foudre ») : en trois semaines, et sans jugement²⁹. La France, quant à elle, résiste encore au divorce administratif (le divorce, de son point de vue, doit rester un jugement). Mais l’extension de la procédure de divorce « par consentement mutuel » permet d’éviter que le juge ne se mêle de vos affaires. Il ne fait qu’enrainer la convention de séparation sur laquelle les deux parties se sont préalablement mises d’accord.

Isolément, ces différentes évolutions ne sont pas toutes négatives. Les Églises évangéliques ne doivent pas aujourd’hui en faire une lecture trop sévère, qui oublierait d’où notre société vient : la manière dont l’adultère était traité au XIX^e siècle, ou les hypocrisies et tyrannies rendues possibles par l’interdiction absolue du divorce, dont les femmes ont été les principales victimes. Mais, mises bout à bout, ces réformes débouchent incontestablement, aujourd’hui, sur une *banalisation du divorce*, qui jette une ombre sur le mariage. Même si le mariage reste théoriquement « perpétuel par destination » (selon le mot de Portalis), il est de plus en plus perçu, en pratique, dans un pays où un mariage sur trois aboutit au divorce (voire un sur deux dans les grandes villes), comme un contrat dont les parties pourraient à tout moment sortir, par simple dénonciation unilatérale (comme dans le PACS ou la répudiation), le rapprochant symboliquement de ce qu’est aujourd’hui, dans le droit français du travail, un CDD (contrat à durée déterminée) et non un CDI (contrat à durée indéterminée).

4. Enfin la dernière réforme en date, qui n'est pas des moindres, et qui est apparue à beaucoup comme une véritable révolution anthropologique : *la suppression de l'obligation de la différence des sexes*, qui induit une redéfinition (à la baisse) du mariage comme « reconnaissance sociale de l'amour » (toutes définitions confondues).

29. Cette procédure expéditive a été instituée aux Pays-Bas en 2001, mais, n'étant pas reconnue à l'étranger, elle a été abandonnée en 2009, cf. <http://nl.wikipedia.org/wiki/Flitscheiding>.

Les chrétiens peuvent déplorer que le droit civil ouvre des libertés aussi larges, ou n'exige pas davantage, que le divorce soit banalisé, que l'obligation de fidélité conjugale ne soit plus reconnue, que la différence des sexes ne soit plus obligatoire (modifiant indirectement la symbolique du mariage, voire sa définition), notamment. Mais il n'y a rien, dans ces libertés qu'ils regrettent, qui soit obligatoire, ou dont les chrétiens auraient l'obligation d'user, qui les contraindrait en quelque sorte à « pécher ».

C. Les restes, que valide encore la théologie chrétienne

Telles sont les principales amputations ou suppressions du droit matrimonial que les Églises protestantes évangéliques peuvent regretter. Mais cela ne veut pas dire que le droit civil du mariage, tel qu'il subsiste encore aujourd'hui, ne conserve pas quelques restes, et même quelques « beaux restes » que la théologie chrétienne valide et soutient sans ambiguïtés.

Sur le schéma A, ils sont représentés par la partie centrale des deux cercles concentriques, qui est commune aux doctrines civiles et religieuses.

1. *Obligation de publicité* et d'enquête sociale (concrétisée par la publication des « bans »), qui est le moyen d'une forme d'enquête de moralité, visant principalement à traquer la bigamie et à rendre obligatoire, sinon le consentement, du moins l'information des familles. On est ici aux antipodes du mariage clandestin, contre lequel les protestants ont beaucoup lutté³⁰.
2. *Obligation de monogamie* (en tous les cas dans la société occidentale) : s'il est reconnu que vous avez dissimulé un premier mariage, ou que votre premier divorce n'a pas été officiellement prononcé, votre second mariage est nul et non avenu !

³⁰ C'est sur ce point précis que la doctrine protestante classique du mariage (qui soumettait la validité du mariage au consentement parental) a été condamnée par le Concile de Trente de 1563 (Décret Tametsi).

3. *Prohibition de l'inceste* (qui reste encore aujourd'hui dans le droit, malgré les craintes exprimées récemment par les adversaires du « mariage pour tous »). La définition de l'inceste (le nombre de degrés de parenté prohibés) a donné lieu à de nombreuses controverses dans l'histoire (notamment entre catholiques et protestants). Mais l'interdit n'a pas encore été contesté dans son principe et dans sa définition la plus restreinte (au niveau de la famille nucléaire), telle qu'exprimée dans le Pentateuque³¹.
4. *Obligation d'âge minimum*, sans lequel il est considéré que la liberté du consentement serait viciée. Le consentement, pour être authentique, doit être libre et éclairé. Il suppose une indépendance et une maturité qui ne sont pas celles des enfants.
5. *Obligation d'assistance* entre les époux (obligation de soutien, solidarité dans les dettes, entre autres).
6. *Obligation de vie commune*. Celle-ci n'a qu'une portée relative³², mais en France, et ailleurs, on fait la chasse au « mariage blanc » comme moyen de contourner les barrières mises à l'immigration. Il arrive que la vie commune doive être prouvée par ceux qui demandent les effets juridiques du mariage.
7. *Engagement à vie* (il est « perpétuel par destination », disait Portalis) et même au-delà. L'affirmation peut surprendre (après ce qui a été dit de la banalisation du divorce), mais cette notion demeure dans le droit : le mariage existe jusqu'à la mort des deux époux (en matière de retraites, pensions, rentes viagères... pour le survivant) et même au-delà en matière de succession et de filiation. Les conséquences juridiques du mariage sont en réalité indélébiles³³.

Voilà donc sept obligations, survivantes dans le droit civil, qui sont reconnues par la théologie chrétienne comme

31. La prohibition de l'inceste dans le Pentateuque : voir Dt 27,20-23 et Lv 18,6-18.

32. Vivre séparés n'équivaut pas à un divorce, même s'il peut y conduire.

33. Strictement parlant, un divorce n'est pas une annulation/dissolution de mariage. Pour l'état civil, les divorcés ne redeviennent pas célibataires.

fondamentales. Du point de vue de l'historien du mariage, c'est même, en réalité, la tradition judéo-chrétienne qui les a inspirées au droit occidental. Elles sont des reliquats de son influence.

Le chrétien n'ayant aucun problème direct avec elles, il n'a pas *a priori* de raisons de refuser de s'y soumettre, ou même de considérer l'obéissance à ces règles comme facultative. La loi de César, sur ces sept points, étant conforme à celle de Dieu, la soumission lui est due.

D. Les compléments ecclésiastiques

Ce qu'imposent encore ces sept obligations, l'éthique chrétienne l'impose également, tout en y ajoutant des obligations supplémentaires, celles qui découlent de son credo et de sa vision de l'analogie entre le mariage terrestre et celui du Christ et de son Église. Rien n'empêche concrètement les Églises, au travers d'une pastorale du mariage spécifique et d'une célébration ecclésiastique, d'enrichir les engagements civils des époux d'engagements supplémentaires, spécifiquement chrétiens, qui ne se substituent pas aux engagements pris devant le maire, mais qui s'y ajoutent, qui les complètent ou en étendent la portée, étant entendu – c'est là la limite de la proposition – que tout ce qui dépasse le cercle des obligations légales ne peut se situer que sur le plan moral et spirituel. Il ne pourrait pas être plaidé en justice en cas de conflits.

E. Et lorsque le droit civil exige ce que la foi réprouve : vers une résistance et désobéissance civile ?

La situation s'est déjà présentée dans l'histoire : en France, dans la période du Désert (sous le régime de la Révocation de l'Édit de Nantes, 1685-1787), le mariage légal a impliqué des obligations de catholicité que les protestants ont jugées intolérables en conscience : obligation d'abjuration, obligation de fréquenter la messe catholique et de prendre l'eucharistie, stigmatisée dans la tradition protestante comme une forme d'idolâtrie (« cette maudite idolâtrie », dit le Catéchisme de

Heidelberg). De sorte que l’obéissance due à César, de leur point de vue, entre en opposition frontale avec l’obéissance due à Dieu (Actes 5), ou avec l’obéissance au cinquième commandement du Décalogue (envers le roi comme Père de la nation) entre en opposition avec l’obéissance au premier : l’interdiction de rendre un culte aux idoles.

C’est dans cette situation précise que les huguenots restés en France ont développé des formes de résistance matrimoniale, et même organisé, à grande échelle, dans leurs synodes semi-clandestins, ce qu’on a appelé le « mariage au Désert ». Entre 1720 et 1787, on peut dénombrer entre 190 000 et 470 000 mariages célébrés au Désert dans la plus grande illégalité.

Aucun des effets civils du mariage n’est plus reconnu à ces mariages illégaux : juridiquement, les époux protestants sont assimilés à des concubins et leurs enfants à des bâtards, et par là sont privés du droit à l’héritage (au profit des collatéraux catholiques).

Rendant obligatoire ce mariage au Désert, les synodes clandestins ont appelé les réformés de France à des formes singulières d’héroïsme : à endurer une forme de précarité juridique (accepter que les droits de leur famille ne soient plus assurés) comme prix de leur fidélité au Christ, comme une facette de la croix qu’ils sont appelés à porter, dans la spiritualité sacrificielle des martyrs huguenots.

Et c’est non seulement un mariage dans le non-droit et l’illégalité, mais plus encore un mariage interdit, passible, en cas de poursuites, des sanctions les plus sévères. Lorsque les époux sont dénoncés, ils sont, dans le meilleur des cas, frappés de fortes amendes (pour concubinage notoire) et contraints de se séparer, jusqu’à ce qu’ils aient obtenu un mariage en bonne et due forme des mains du curé ou de l’évêque catholique. Et, dans le pire des cas (dans les périodes de répression les plus rigoureuses, dans les années 1750), ils sont frappés des peines les plus lourdes du régime révocatoire : les époux sont condamnés

aux galères jusqu'à ce que mort s'ensuive, les épouses à être rasées et emprisonnées à vie, leurs enfants enlevés et éduqués de force au catholicisme dans des couvents, et leurs biens saisis pour financer cette éducation. Le tout pour crime de mariage protestant.

Tel a été, pour de nombreux huguenots, le prix du refus des compromissions religieuses qu'exigeait d'eux le nouveau droit du mariage. Le mariage est venu rejoindre l'eucharistie et le refus de l'abjuration parmi les motifs du martyre huguenot.

F. Projection dans le futur : les évolutions à venir du droit du mariage

Essayant de se projeter dans le futur : qu'est-ce que la loi civile du mariage pourrait exiger, demain, qui justifierait que les chrétiens refusent de s'y soumettre ? Au XVIII^e siècle, le droit royal soumettait la validité du mariage à des obligations religieuses que les protestants jugeaient idolâtres. Mais on est très éloigné aujourd'hui, dans nos sociétés, d'un retour à ce type d'exigence confessionnelle (même s'il est entendu qu'aucune évolution législative n'est neutre sur le plan spirituel ou idéologique).

Dans les débats publics récents, certaines craintes ont été exprimées, notamment celles :

1. D'une *autorisation du mariage dans les degrés prohibés par l'inceste* : entre frères et sœurs ? en ligne directe, et autres ? Dans le **débat** public allemand, aujourd'hui, cette ouverture trouve **déjà des revendicateurs**.
2. D'une *redéfinition du mariage dans le sens d'une « communauté d'élection et d'affinité* », un **module** à géométrie variable, potentiellement ouvert à toutes les configurations : la reconnaissance **de** (multi-)partenariats, l'ouverture **du** mariage à une forme **de** polygamie multi- et bi- sexuelle, notamment.
3. D'une *transformation du mariage d'un CDI en un CDD* (par exemple **d'une durée limitée de cinq ans**, renouvelable) ou plus

probablement : sa transformation en un contrat **de** type commercial, **d**ont les parties pourraient à tout moment sortir par simple **d**énonciation unilatérale.

4. D'une évolution vers un *divorce administratif* (la « **d**éjudicia-
risation » **du** divorce) : **que** la justice ne s'interpose plus entre
les époux en conflit pour protéger les intérêts **de** ceux **qui** sont
en position **de** faiblesse, notamment l'épouse (et surtout les en-
fants), ou le conjoint **qui** est **d**ésargenté (ou sans travail). La
privatisation **du** couple serait consommée.

Mais, dans toutes ces craintes, hormis la dernière, on reste
dans la catégorie de la permission ou de l'autorisation. Ces
évolutions n'imposeraient donc rien aux couples désireux de
s'engager dans une vision chrétienne du mariage.

V. CRITIQUE DES ACCOMMODEMENTS ET RETOUR À LA POSITION DE REPLI ?

À cette seconde approche (l'accommodation), les partisans de
la rupture pourraient reprocher de reposer sur des analyses assez
superficielles, et d'affirmer trop rapidement que la partie encore
exigée par la loi civile reste conforme à la Loi de Dieu.

A. La partie restante dénaturée ?

Ne doit-on pas être plus radical et admettre que le tout
(l'ensemble du droit matrimonial) a été corrompu par les
réformes décrites ?

1. Une ouverture **du** mariage à **deux** personnes **du** même sexe
n'implique-t-elle pas *de facto* une **redéfinition** à la baisse **du**
mariage (comme « reconnaissance sociale **de** l'amour »), **qui**
dénature le mariage légal pour tous, **qu'ils** soient homo- ou hé-
tosexuals ?
2. Si on assistait, **d**emain, à la transformation **d**'un CDI en CDD :
on pourrait **dire**, superficiellement, **que** rien n'empêche les
chrétiens **de** le renouveler **indéfiniment**. Mais on pourrait sou-
tenir, plus en profondeur, **que** l'**idée** **d**'un engagement à vie est

dès le départ étrangère au contrat, qui est d'une autre nature. Les époux, ici, se prêtent momentanément, mais ne se donnent plus véritablement l'un à l'autre. On est passé de la perspective évangélique du don à la perspective économique du prêt. Un engagement à vie est, dès le départ, autre chose qu'une succession d'engagements temporaires.

3. Si, demain, la société redéfinissait la famille comme une « communauté élective », ou une « association d'affinités », la filiation perdrait une partie de l'objectivité juridique qui la caractérise. En situation de famille recomposée, par exemple, le beau-père (le second conjoint de la mère) prendrait progressivement dans le droit la place qui est aujourd'hui celle du père juridique et biologique. En cas de contestation, ou de conflit, le père lésé pourrait toujours protester de ses droits et objecter que ce n'était pas là, au départ, leur idée du mariage. Mais en vain.

Dans tous ces cas (réels ou imaginaires), on pourrait objecter que la partie de l'engagement qui est encore possible dans le cadre du droit civil est en réalité d'une autre nature que l'engagement qui, dans le droit antérieur, embrassait le tout.

B. Théologie et politique

Toutefois, on pourrait craindre les conclusions de cette critique radicale, si elles étaient appliquées à la sphère politique sans autres nuances.

Dans le domaine politique, le chrétien ne peut pas raisonner en termes d'absolus ou d'idéals, comme il pourrait le faire, par exemple, en matière de discipline ecclésiastique³⁴. Distinguer l'État de l'Église (ou l'Église de l'État), c'est admettre que la discipline de l'Église puisse être plus exigeante que celle de la société civile, ou à l'inverse la soumission aux autorités temporelles se décliner sur le mode du compromis/du relatif,

34. Même en matière de discipline ecclésiastique, cette intention ne peut s'appliquer que de manière graduelle, car, selon l'enseignement du Nouveau Testament, le « temps de l'Église » n'est pas à proprement parler le dernier sur le calendrier eschatologique. Il n'y aurait pas de discipline ecclésiastique, dans les Églises visibles, si le monde n'avait plus d'emprise sur elles.

dans une société qui, jusqu'à la Parousie, n'a pas d'autre vocation que de tenir unis croyants et incroyants dans une paix relative, propice à l'annonce de l'Évangile (et par là indirectement au salut du plus grand nombre)³⁵.

Un réformateur a dit qu'il n'y a pas de loi politique qui ne puisse être fécondée par la Parole de Dieu (sel de la terre). Et c'est bien la vocation de l'homme politique chrétien que de faire entendre cette voix, qu'il croit être conforme au bien commun. Mais, à ses yeux, cela ne fait pas pour autant de la Bible une sorte de charia, ou de loi coranique, qui viserait à soumettre l'ensemble de la société à la discipline ecclésiastique. Dans le temps présent, entre théologie et politique, il y a interférence féconde, mais pas confusion. Le rapport entre le théologique et le politique est conçu de manière différente dans les traditions chrétienne et musulmane³⁶. Et ceci non pas par faiblesse, de la part du chrétien, comme s'il cérait aux reculades de la déchristianisation, mais par fidélité à ce qu'il croit être l'enseignement du Nouveau Testament sur la nature du temps présent et les rôles distincts que Dieu confie à l'Église et à l'État dans ce temps particulier, qui n'est pas à proprement parler le dernier sur le calendrier eschatologique, mais l'avant-dernier. Il est attentif à ne pas confondre le présent avec ce qui, dans l'eschatologie biblique, appartient à l'éon à venir (ou de confondre le « déjà » et le « pas encore » du royaume de Dieu).

Gardant ces distinctions à l'esprit, il ne surprendra pas les Églises que, dans le droit civil des sociétés contemporaines, le contrat du mariage ne soit pas écrit en noir et blanc, mais en demi-teintes, dans un langage toujours relatif et décalé par

35. C'est ainsi que nous paraphrasons l'exhortation de 1 Tm 2.1-4 « à faire des requêtes [...] pour les rois et tous ceux qui occupent une position supérieure, afin que nous puissions mener une vie paisible, tranquille, en toute piété et dignité. Cela est bon et agréable devant Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés. »

36. Sur ce point, il existe manifestement aujourd'hui une diversité de convictions parmi les musulmans qui appelleraient des nuances. De même, le discours de l'Église chrétienne, dans l'histoire, n'a pas toujours été identique.

rapport à ce qu'elles croient être la Loi de Dieu ou le droit ecclésiastique.

Et ceci n'est pas nouveau ! Il ne faudrait pas commettre l'erreur dans nos Églises de « diaboliser » les réformes récentes du droit matrimonial, parce qu'elles portent sur des points sensibles, et d'idéaliser le droit antérieur, comme si celui-ci avait été en tous points conforme à la conception chrétienne. Pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter les 500 pages de l'ouvrage de Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident*, étude qui pourrait tout aussi bien s'intituler *deux mille ans de conflits entre l'Église et l'État sur la juridiction du mariage*³⁷.

C. Question connexe : le devoir de soumission aux autorités civiles, portée et limites ?

Quel est notre regard de chrétiens sur l'autorité que Dieu a confiée au prince temporel (et aux magistrats qui le représentent) dans la sphère sociale, et quelle est la soumission qui lui est due ?³⁸ Au travers de l'autorité du magistrat, n'est-ce pas une partie de l'autorité de Dieu qui est respectée ? Et jusqu'où va ce devoir de soumission ? À partir de quelle limite la résistance à l'autorité du souverain (devenu « tyran »), voire la désobéissance civile, devient pour le chrétien une obligation de conscience ?

La réponse classique, dans ce qui a été appelé la « monarchomachie » protestante³⁹, c'est que Dieu exige des

37. Jean Gaudemet, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Le Cerf, 1987.

38. Cf. Rm 13.1-7, 1 Tm 2.1-4.

39. Sont appelés « monarchomachiques » (littéralement « qui combattent contre le souverain ») les théologiens protestants qui, au lendemain de la Saint-Barthélemy (1572), à la suite de François Hotman (1573), Théodore de Bèze (*Du droit des magistrats*, 1574) et Nicolas Barbaud (1574), protestent contre la tyrannie religieuse et définissent la limite au-delà de laquelle il serait légitime pour un peuple de s'opposer activement à un gouvernement indigne. Tous soutiennent qu'il est des cas où l'on doit destituer le souverain. On leur doit d'avoir largement contribué à promouvoir l'idée que le pouvoir ne doit pas être absolu, mais responsable devant les représentants du peuple (reprise ultérieurement dans l'idée puritaine d'un fondement conventionnel du pouvoir politique), et d'avoir développé une réflexion protestante sur le droit/devoir de résistance. Cf. Émile Doumergue, « La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin », *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1889-1927, tome V, Monique Cottret, *Tuer le tyran. Le tyranicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009, chapitre III, Isabelle Bouvignies, « Monarchomachie : tyranicide ou droit de résistance ? », dans Nicolas Pique (éditeur), *Tolérance et Réforme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 71-98.

chrétiens une soumission de principe au souverain temporel, tant que celui-ci ne lui impose pas un acte ou un comportement que la loi de Dieu condamne. Tant que la Loi de César n'exige pas la désobéissance à la Loi de Dieu, et en particulier – point très sensible en tradition protestante – tant qu'il ne s'immisce pas dans la liberté de culte, la soumission lui est due « comme au Seigneur ». Ce n'est que lorsque cette limite est franchie que s'applique la règle d'Actes 5.29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Pour le protestant attaché à cette conception classique, le simple fait de devoir aujourd'hui faire une évaluation critique du droit du mariage, d'être affligé par ses appauvrissements, de déplorer ses ouvertures ou ses restrictions, ne dispense pas de l'obligation de s'y soumettre pour motif de conscience (Rm 13.5), c'est-à-dire pour honorer, dans les choses temporelles, l'autorité que Dieu a donnée au prince. Au travers de l'autorité du magistrat, c'est aussi une partie de l'autorité de Dieu qu'il respecte, même dans ces zones troubles.

Disant cela, il ne faut pas perdre de vue que cette doctrine politique n'a pas fait unanimité parmi les protestants. Réformes classiques et radicales, en particulier, n'ont pas parlé d'une même voix sur le sujet, loin s'en faut, ce qui peut expliquer le regard différent (plus ou moins critique et distant) que les familles protestantes représentées dans ce colloque peuvent porter sur la compétence de l'État en matière matrimoniale.

Mais j'ai acquis la conviction, après plusieurs années de recherches sur l'histoire de la discipline protestante du mariage, que la question du devoir de soumission aux autorités civiles y joue, en réalité, un rôle beaucoup plus important qu'il n'y paraît à première vue, et peut-être même un rôle décisif. C'est là, en tous les cas, une des clés théologiques du sujet.

VI. CONCLUSION

En conclusion, nous reformulons la question qui peut servir de point de départ aux débats de notre colloque et de nos prochains synodes sur les bouleversements contemporains du mariage :

Nous connaissons tous, dans nos pays respectifs, des décalages, plus ou moins importants, entre conceptions civiles et religieuses/bibliques du mariage, et sur des points sans doute différents.

Comment nos Églises appréhendent-elles ce décalage, au niveau de leurs pastorales et disciplines ecclésiastiques ? Les membres de nos Églises trouvent-ils normal d'user de toutes les libertés que peut leur donner le droit civil du mariage ? Ou cherchent-ils à se soumettre, au sein de l'Église, à une discipline plus exigeante, qui complète les engagements civils par des engagements moraux plus étendus ?

En matière de mariage, où passe la limite entre compromis (que le devoir de soumission aux autorités civiles autorise, voire impose) et compromission (qui serait une manière de trahir le Christ) ? Où passe la frontière qui justifierait que naisse à nouveau dans nos Églises une rupture avec le droit civil du mariage et l'apparition d'un nouveau « mariage au Désert » ?

Autres publications de l'auteur autour du thème du mariage et de la famille

À quoi sert le mariage ?, Aix-en-Provence, Kerygma , 1997, 40 p.

*La célébration religieuse du mariage étendue au PACS et au concubinage ?, collection Étincelles n° 1, Aix-en-Provence, 2002, 27 p. (aussi *La Revue réformée* 216, 2002:1, p. 1-22).*

« La famille, produit culturel ou ordre créationnel fondateur ? », *La Revue réformée* 220 (2002:5), p. 27-52.

Mariage protestant et mariage civil, rupture ou décalage ?

Divorce et remariage, collection Étincelles n° 7, Aix-en-Provence, Kerygma, 2006, 45 p.

« La vocation chrétienne de la sexualité », dans Paul Wells, sous dir., *Bible et sexualité*, Excelsis/Kerygma, Cléon d'Andran/Aix-en-Provence, 2005, collection Terre Nouvelle, p. 97-118.

COLLOQUE BIBLIQUE FRANCOPHONE

2015

DOMAINE DE LYON ST JOSEPH

7-10 avril 2015

Conférences

Jeanne d'Albret, la reine des huguenots

REGIS BERDOULAT, pasteur de l'Église réformée baptiste de Lausanne

La doctrine de la justification de la foi comme source de corruption, d'après Osterwald

Le nécessaire retour à une morale des vertus

YVAN BOURQUIN, pasteur de l'Église réformée évangélique de Porrentruy
(Jura suisse)

Lire Luc-Actes dans toute sa richesse: principes et stratégies

Le discours à l'Aréopage : esquisse de lecture « holistique »

FLAVIEN PARDIGON, professeur itinérant

Marcher selon la vérité de l'Évangile

ROBERT STRIVENS, directeur du London Theological Seminary

Prédications du soir

JEAN-PHILIPPE BRU, professeur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin
d'Aix-en-Provence

Renseignements et inscriptions

Malcolm Ball

Courriel : MalcolmBall@wanadoo.fr

Site : www.colloque-bible-francophone.fr

LES GRANDES LIGNES QUI UNISSENT L'ANCIEN ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Ron BERGEY¹

INTRODUCTION

Un jeune homme passionné s'est un jour rendu compte de la beauté et de l'ingéniosité qui caractérisent la terre et tout ce qu'elle contient. Le processus de croissance des végétaux a particulièrement retenu son attention : quoi de plus fascinant qu'une petite graine évoluant au fil du temps pour devenir un arbre et vivre des centaines d'années. Le jeune homme s'est donc mis à étudier comment les racines puisaient l'eau de la terre, pourquoi les feuilles captaient la lumière, la façon dont les animaux et le vent disséminaient le pollen. Il a constaté que chacune de ces choses était vitale à l'arbre et que, privé d'une seule d'entre elles, l'arbre ne pouvait subsister. Il a également observé que l'arbre à son tour était nécessaire à toute vie sur terre, fournissant un abri aux oiseaux et produisant du pollen et de l'oxygène. Ils sont donc dépendants les uns des autres.

Il y a vu une analogie avec l'histoire de la révélation telle qu'elle est consignée dans l'Écriture. Il a donc parcouru la Bible du début à la fin et, de livre en livre, l'analogie s'est développée. L'univers que Dieu a modelé est complexe et merveilleux, et tout

1. Ron Bergey est professeur d'hébreu biblique et d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

ce qu'il contient lui est indispensable. Il en est de même pour la Parole que Dieu, créateur et rédempteur, a choisi de révéler à l'homme : elle est à la fois riche, admirable et indivisible. Les deux Testaments qui la forment ont paru aussi indissociables à notre jeune homme que l'arbre et son système. Ils contiennent l'histoire de la relation entre Dieu et l'humanité, du début à la fin. Avec la Genèse, on franchit le cap entre l'éternité passée et le commencement de l'histoire de la rédemption. Dans l'Apocalypse, cette histoire s'achève et le rideau s'ouvre sur l'éternité future. Entre ces infinis, Dieu traverse le corridor de l'histoire aux côtés de l'homme, pas à pas. Son amour sauve son peuple du péché et les unit dans son royaume de la même manière qu'il unit les 66 volumes qui forment le canon de l'Écriture. Si nous souhaitons véritablement comprendre cette révélation divine, prenons exemple sur ce jeune homme que son ardente curiosité a conduit à réaliser que l'arbre que l'on admire recèle une multitude de trésors dont on pourra se délecter si l'on accepte de l'étudier dans son ensemble.

I. DES CORRESPONDANCES FRAPPANTES

La question qui se pose est la suivante : de quelle manière deux Testaments différents peuvent-ils former un ouvrage unifié ? Les premiers et les derniers chapitres de la Bible, l'introduction et la conclusion, donnent un premier aperçu de la cohésion canonique du livre. Genèse 1 et 2 relatent la création du ciel et de la terre. Apocalypse 21 et 22 dévoilent un nouveau ciel et une nouvelle terre. L'auteur de la création, Dieu ou Yhwh Dieu dans les deux premiers chapitres de la Genèse, apparaît dans l'Apocalypse comme étant le Christ (au début du livre, Ap 1.8, 11), et est appelé « l'Alpha et l'Omega, le premier et le dernier, le commencement et la fin » (au début et à la fin du livre, Ap 1.8 ; 22.13 ; cf. 21.26). « L'Alpha et l'Oméga » est la translittération du tétragramme Yhwh dans les plus anciens manuscrits grecs de

l'Ancien Testament (AT)². Cette continuité mise en évidence, Jean tire une grande conclusion : Dieu est au début et à la fin de l'Écriture tout comme il est au commencement et à la fin des temps. Dans la Septante et le Nouveau Testament (NT), le tétragramme est traduit par kurios, « Seigneur »³. Le Seigneur créateur et rédempteur qui se manifeste dans l'AT s'est révélé sur terre en Jésus-Christ, le Seigneur du NT. Le « Il Est » de l'AT se manifeste dans le NT dans le « Je Suis » incarné⁴.

On peut identifier d'autres rapports entre les Testaments, sans qu'il soit pour autant fait de référence explicite. Par exemple, le lendemain de la Pâque, lors de la sortie d'Égypte, les Israélites « dépouillent » les Égyptiens (Ex 3.22 ; 12.36 ; cf. 11.2)⁵. Par la suite, le peuple donne ce butin en guise de contribution volontaire à la construction du tabernacle (25.2-8 ; 35.5-9, 21). Cette scène est la toile de fond de la description de l'ascension du Christ que Paul donne en Éphésiens. En montant au ciel, le Christ a vaincu et pillé les puissances des ténèbres puis il a distribué le tribut aux hommes sous forme de dons de l'Esprit pour édifier l'Église (Ép 4.7-18 ; v. 8). Ce rapport implicite, à

2. Comme l'atteste un manuscrit grec du Lévitique trouvé dans la région de la mer Morte. Au sujet du tétragramme, on peut lire : « [...] les manuscrits les plus anciens de la LXX présentaient probablement la translittération *AIY* [ALPHA OMEGA] présente dans *4QpapLev* » (E. Tov, « La nature du texte massorétique », *Enfance de la Bible hébraïque*, Le Monde de la Bible 52, sous dir. A. Schenker et Ph. Hugo, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 127.) Cf. aussi E. Tov « Greek Texts from the Judean Desert », *NT* 43/1, 2001, 1-11(10).

3. L'usage de *kurios* dans la LXX provient de la lecture *Qeré* « *[ce qu'] il faut lire* » – Ketiv « *[au lieu de] ce qui est écrit* » *qui a* substitué le mot *'adonay* (« Seigneur ») au tétragramme *Yhwh*. Cette tradition de lecture se trouve également dans les citations de la LXX et d'autres familles textuelles grecques employées dans le NT ainsi que dans l'usage de cette épithète au sujet de Jésus.

4. Dérivé du verbe « être » (*hayah*), *Yhwh* à la troisième personne signifie « Il est ». En Exode 3.14, « Je suis » (*'ehyeh*) traduit le même verbe à la première personne. La LXX le traduit au présent « Je suis » (*ego eimi*) et Jésus s'y identifie de cette façon : « En vérité, en vérité, je vous le dis, avant qu'Abraham soit né, je suis » (*ego eimi*, Jn 8.58).

5. Le verbe « *dépouiller* » traduit ici l'hébreu *natsal* (LXX *skuleuo*). Ailleurs, le verbe « piller » (*shalal*) est aussi traduit par « *dépouiller* » (Ex 8.3, Za 2.8 [LXX 2.12], Ez 29.19, 38.12-13, 39.10). « Butin » (*shalal*) est traduit en grec par le substantif apparenté au verbe *skuleuo* (*skulon*, cf. Dt 2.35, 3.7, Ex 53.12).

aucun moment signalé en Éphésiens⁶, nous permet cependant de dire que Paul fait une lecture de la victoire pascale du Christ à la lumière de la délivrance de l'Égypte. Il n'est ainsi pas surprenant que le mot « rédemption » soit employé plus souvent en Éphésiens qu'ailleurs dans ses écrits (1.7, 14 ; 4.30 ; cf. Rm 3.24 ; 8.23 ; 1Co 1.30 ; Col 1.14 ; voir aussi Hé 9.12). Le rachat libérateur de l'AT pose les fondations de la grande rédemption accomplie en Christ. C'est un thème kérygmatische inhérent aux deux Testaments, c'est-à-dire à l'ensemble du canon.

Il serait difficile de nier que ces correspondances au niveau canonique soient intentionnelles. Nous pouvons donc d'ores et déjà reconnaître que cette intertextualité palpable nous invite à lire l'AT et le NT comme un seul livre. Les livres de la Bible, à l'instar des chapitres d'un livre, relatent une multitude de choses. Mais ces livres, différents les uns des autres, ont tous un but commun : la révélation du seul Dieu créateur et rédempteur, qui met en œuvre ses desseins éternels à travers le Christ pour délivrer son peuple et établir son règne (cf. Hé 1.1-2).

II. UN REGARD SUR LA LECTURE NÉOTESTAMENTAIRE DE LA PROMESSE FAITE À ABRAHAM

1. Continuité et accomplissement

Ces considérations préliminaires nous amènent à la question suivante : comment étudier la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? C'est un vaste sujet qui comporte beaucoup de facettes : promesses et accomplissements, ombres et substances, préfigurations et réalités, types et antitypes,

6. Le substantif *doma* est employé au verset 8 qui cite Psalme 68.18 (L XX 67.19), ce substantif grec traduit *mattanah* « tribut » (traduction de la BI). Cf. Os 10.6 *minnah* (LXX *doma*) « tribut » (aussi dans la BI). En Éphésiens 4.8 la formulation « il a donné/fait des dons » semble aller à l'encontre à la fois du texte hébreu et de la LXX, qui lisent tous deux en Psalme 68.19 : « tu as reçu/pris des dons/tributs/butins ». Les deux leçons ne sont pourtant pas incompatibles car, ayant reçu/pris ces dons, il peut les donner ou les distribuer. Un sens qui convient bien à la pensée d'Éphésiens 4 : la saisie et distribution du butin est une des prérogatives du vainqueur.

continuités et discontinuités, unité et diversité, loi et grâce, et ainsi de suite⁷.

Nous nous intéresserons ici, pour entamer cette question étendue, à la promesse faite à Abraham et sa descendance, centrale dans l'AT, et que reprend le NT, créant ainsi un lien fort entre les deux Testaments.

La lettre de Paul aux Romains fournit des pistes révélatrices. Le premier passage clé se trouve dans le préambule de cet écrit, où Paul défend l'authenticité de l'Évangile qu'il proclame : « De la part de Paul, serviteur de Jésus-Christ, appelé à être apôtre, mis à part pour annoncer l'Évangile de Dieu. Cet Évangile, Dieu l'avait promis auparavant par ses prophètes dans les saintes Écritures » (Rm 1.1-2).

Paul met en évidence trois points clés concernant l'Évangile. Tout d'abord, Dieu l'« avait promis auparavant ». C'est son ancienneté et non sa nouveauté que Paul met en exergue dans son adresse. Cet Évangile, la bonne nouvelle, n'est donc pas nouveau en soi. Ensuite, le message repose sur les « prophètes » envoyés de Dieu, autorités reconnues tant par les générations passées que par ses contemporains. Enfin, cet Évangile de Dieu est celui déjà proclamé « dans les saintes Écritures »⁸. Le ministère d'apôtre et d'évangéliste exercé par Paul consiste donc en la proclamation de la réalisation d'une promesse faite depuis longtemps dans

7. Pour Luther, la relation entre les deux Testaments se résume à la Loi et à l'Évangile, bien qu'il voie aussi la grâce de l'Évangile dans l'AT et la Loi dans le NT. Cette dichotomie caractéristique de la pensée luthérienne est pourtant à l'origine de certaines lectures négatives de l'AT et d'une insistance sur la nature fondamentalement opposée de la Loi et de la grâce. La position réformée classique est que la Loi est au service de l'Évangile et qu'elle est donc indispensable à la révélation du péché, au cheminement vers le Christ, ainsi qu'à l'éveil et à l'entretien de l'espérance du salut chez les croyants, car la Loi insiste sur la misère de l'homme pécheur.

8. Dans l'AT, la bonne nouvelle (*bessar*, « évangile » dans la LXX, 2S 4.10, 2R 7.9) de la victoire sur l'ennemi (2S 18.26) est proclamée par un messager (*mebasser* Es 40.9, « évangéliste » LXX). Elle contient un message de salut (Es 52.7, cf. Rm 10.15) et de paix (Na 2.1). Si la paix est la cessation des hostilités et la soumission du vaincu, alors l'évangile qui l'annonce est une affirmation de la suprématie du conquérant et de sa délivrance de l'empire de l'ennemi. Reprenant ces thèmes, le NT met l'évangile en rapport avec le royaume de Dieu (Mc 4.14), le salut (Ep 1.13) et la paix (Ep 6.15). En Éphésiens, Paul compte « l'évangile de paix » parmi les armes de Dieu que le chrétien doit revêtir pour résister aux attaques du diable (6.11-17). Il est la bonne nouvelle de la victoire du Christ sur ses ennemis et ceux de son peuple, ainsi que de sa délivrance de leur domination et de la domination du péché.

l'AT⁹. Ce qui est nouveau, c'est l'accomplissement ou, plus précisément, la réalisation de l'Évangile. Calvin déchiffre le verset 2 : « [...] comme s'il [Paul] disait que Christ n'est point soudainement tombé en terre, et n'a point apporté une nouvelle façon de doctrine, dont il n'eût été mention aucune auparavant, vu que lui avec son Évangile a été promis dès le commencement du monde, et a été de tout temps attendu¹⁰. »

Dans ce prologue, Paul explique également comment Jésus, par sa résurrection, a accédé au trône de David (Rm 1.3-4). Le Christ, fils de David, hérite du trône car il est « déclaré Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection » (v. 4). Paul voit donc dans la résurrection du Christ le signe du début de son règne et la réalisation de la prophétie relative à la continuité du trône davidique (2S 7.13 ; Ps 89.3-4, 28-29, 36). L'autorité dont le Messie est investi pour régner vient de Dieu le Père, car c'est du Père que le Fils hérite du droit d'accéder au pouvoir. Sa résurrection est la justification de son œuvre sur la croix. Son exaltation et sa suprématie sont la récompense de son abaissement, des souffrances qu'il a endurées jusqu'à la mort pour acquérir son peuple (*cf.* Es 52.13-53.12 ; Ph 2.8-11).

Paul considère que sa mission apostolique s'insère pleinement dans l'instauration du règne du Christ sur son peuple. Toujours dans le prologue de la lettre aux Romains, il avance que « c'est par lui que nous avons reçu la grâce et l'apostolat afin de susciter, pour son nom, l'obéissance de la foi dans toutes les nations » (Rm 1.5). Le ministère qui consiste à conduire les hommes à se soumettre au Christ par la foi ne se limite pas au peuple d'Israël mais s'étend à toutes les nations. Il est donc clair que derrière ces propos concernant la seigneurie du Christ se trouve la promesse faite à Abraham, celle d'une descendance royale (Gn 17.6, 16). Les promesses faites à David en sont le prolongement :

9. « De même, la justice de la foi, qui est enseignée dans l'Évangile, a été attestée dans la Loi et les Prophètes (Rm 3.21) », Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, II.x.3.

10. *Commentaires de Jean Calvin sur le Nouveau Testament*, t. 4, *Epître aux Romains*, Kerygma Farel, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 21.

les événements liés à l'œuvre du Christ se sont produits comme l'AT l'avait prévu dès la Genèse et à l'époque de David. C'est pourquoi Paul les explique au moyen de l'alliance avec Abraham et de la bénédiction annoncée pour sa descendance.

Dans une autre lettre, Paul met l'Évangile en rapport avec la promesse de bénédiction : « Or l'Écriture prévoyait que Dieu considérerait les non-Juifs comme justes sur la base de la foi, et elle a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham : Toutes les nations seront bénies en toi » (Ga 3.8 ; Gn 12.3). Nous y reviendrons. Il apparaît donc que la bonne nouvelle que Paul prêche est la même que celle qu'Abraham a entendue, car cette bénédiction comprenait déjà la grâce spirituelle proclamée en Christ. Commentant ce verset, Calvin va dans ce sens :

Il semblait bien que la circoncision y fût requise avec l'observation de la Loi, et qu'autrement ils [les païens] étaient exclus de la participation de l'alliance. Or le saint Apôtre montre au contraire que, par la foi, ils parviennent à la bénédiction et que, par la foi, ils doivent être insérés dans la famille d'Abraham. D'où prouve-t-il cela ? Parce qu'il est dit : Toutes les nations seront bénies en toi, etc. Ces paroles signifient sans doute qu'il faut que tous soient bénis comme Abraham, car il est le modèle, voire la règle de tous. Or il a obtenu la bénédiction par la foi, il y a donc une même raison et un même moyen pour tous les autres¹¹.

S'appuyant toujours sur Abraham et David, Paul développe plus loin en Romains 4 ce rapport entre l'alliance et la justification par la foi. Il prend Abraham et David comme exemples ultimes de l'obtention de cette justice à travers les promesses. La foi en ses promesses doit résulter de la confiance en Dieu. Sa parole et sa personne vont de pair. Croire en sa parole, c'est se confier en lui.

11. *Commentaires de Jean Calvin sur les épîtres aux Galates, Éphésiens, Philippiens et Colossiens*, Kerygma/Farel, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 63.

L'argument scripturaire de Paul en faveur de la justification d'Abraham par la foi seule est fondé sur une minutieuse exégèse du texte hébreu de Genèse 15.6. En voici une traduction : « Il eut foi dans le Seigneur et il *la* lui compta comme justice. » Le complément d'objet pronominal féminin en hébreu traduit par « la » se réfère à un nom féminin, « foi » (*'emunah*), qui est apparenté au verbe que l'on trouve ici, « il eut foi » (*'aman*). Le mot « foi » n'est donc pas présent dans ce verset mais est implicite et suggéré par le complément « la ». Paul l'explicite et l'interprète : « la » renvoie à « sa foi », c'est donc « sa foi » qui lui est « comptée comme justice » (Rm 4.5 ; Ga 3.6). L'expression « compter comme justice », aux connotations financière et juridique, indique l'acte par lequel Dieu crédite Abraham de justice par le moyen de sa foi seule. Prenant ensuite le cas du pardon de David, Paul s'appuie sur la non-imputation du péché pour démontrer l'imputation de la justice (Rm 4.6-8). Il résume alors son propos : « En effet nous disons que la foi d'Abraham lui a été comptée comme justice » (v. 9b)¹².

L'actualité de l'AT pour la vie de l'Église revient à la fin de l'épître. Il y est dit : « Or tout ce qui a été écrit d'avance l'a été pour notre instruction afin que, par la persévérence et par le réconfort que donnent les Écritures, nous possédions l'espérance » (15.4).

Les Écritures dont il est question sont les livres de l'AT. Par l'enseignement de cette parole, le croyant peut persévéérer et être réconforté. Le fruit de la persévérence et du réconfort est l'espérance, pour la vie d'aujourd'hui mais aussi pour la vie à venir. Calvin ajoute au sujet de ce verset : « Car voilà sur quoi principalement insistent les Écritures, à savoir à nous élever à l'espérance de la vie éternelle, et à nous faire continuer dans

12. Au sujet de la justice divine imputée par la foi, Paul se base sur Habaquq 2.4 : « En effet, c'est l'Évangile qui révèle la justice de Dieu par la foi et pour la foi, comme cela est écrit : "Le juste vivra par la foi" » (Rm 1.17).

la méditation de celle-ci, en nous induisant à la patience et confirmant par ses consolations¹³. »

Paul poursuit en citant les textes de l'AT qui annoncent l'ampleur et la nature collective de cette espérance et qui sont en train d'être réalisés par la puissance du Saint-Esprit. En effet, le début de l'ère chrétienne voit les nations, les Gentils, se joindre au véritable Israël dans l'adoration du vrai Dieu en Christ. Ainsi réunis, les premiers lecteurs chrétiens, Juifs et non-Juifs, constituent les prémisses du plein accomplissement de cette attente. Pour les Juifs, c'est la confirmation des promesses faites à leurs pères (v. 8). Quant aux non-Juifs, Paul démontre par des passages de la Loi, des Prophètes et des Écrits que leur inclusion est également l'accomplissement du message proclamé tout au long de l'Écriture (v. 9-12). Il cite les versets suivants :

- « Nations, réjouissez-vous avec son peuple ! » (Dt 32.43, LXX)
- « Louez le Seigneur, vous toutes les nations, célébrez-le, vous tous les peuples ! » (Ps 117.1)
- « Il paraîtra, le rejeton d'Isaï, il se lèvera pour régner sur les nations ; les nations espéreront en lui. » (Es 11.1)

Parce qu'Isaï est le père de David (1S 16.10-13), cette dernière citation met de nouveau en rapport, comme dans le prologue de la lettre (1.3-5), la conversion des non-Juifs promise à Abraham et l'avancement du royaume davidique. Ces citations permettent également à Paul de mettre en exergue la raison d'être et les motivations de son apostolat (v. 14-21 ; il cite aussi Es 52.15). Il voit dans la vocation que Dieu lui a adressée un moyen pour que s'accomplissent ces anciennes prophéties.

2. Révélation du « mystère »

Cette approche de Paul au début et à la fin de sa lettre démontre bel et bien la continuité des deux Testaments. Elle

13. *Commentaires de Jean Calvin sur l'épître aux Romains*, Kerygma/Farel, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, 1978, p. 333.

met en outre en lumière une discontinuité, celle de la nouvelle dispensation, c'est-à-dire d'un nouveau chapitre dans l'histoire de la rédemption et dans la manière dont le peuple de Dieu est désormais constitué et gouverné. C'est en ce sens qu'on peut la qualifier d'administration¹⁴. Anticipée dans l'AT, elle est l'élargissement de la composition du peuple de Dieu et l'établissement par le Christ de son règne sur ce peuple nouvellement constitué. Dans l'AT, l'accent est sur Israël, la nation ; dans le NT, il est sur le nouvel homme, les Juifs et les non-Juifs, les circoncis et les incirconcis, tous dès lors unis en Christ (*cf. Ep 2.11-22*). Il s'agit du « mystère » si cher à Paul :

En les lisant [les mots qui précédent], vous pouvez vous rendre compte de la compréhension que j'ai du mystère de Christ. Il n'a pas été porté à la connaissance des hommes des générations passées comme il a maintenant été révélé par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes. Ce mystère, c'est que les non-Juifs sont cohéritiers des Juifs, qu'ils forment un corps avec eux et participent à la même promesse en Christ par l'Évangile (Ep 3.4-6).

Paul en parle également dans sa lettre aux Romains :

Dieu peut vous affirmer selon l'Évangile que j'annonce, la prédication de Jésus-Christ, conformément à la révélation du mystère qui a été tenu secret pendant des siècles. Ce mystère a maintenant été manifesté et porté à la connaissance de toutes les nations par les écrits des prophètes d'après l'ordre du Dieu éternel, afin qu'elles obéissent à la foi (16.25-26).

La « révélation » de ce mystère dans le NT, toujours en rapport avec la promesse, ne signifie pas que le peuple de Dieu de l'AT ignorait l'inclusion des nations avec Israël dans les projets rédempteurs de Dieu. Le mot grec traduit par « révélation » (*apocalupsis*) signifie « dévoilement ». N'étant pas connu dans

14. En dehors du NT, le terme grec (*oikonomia*) fait référence à la gouvernance d'une maisonnée. Dans le NT, il désigne l'administration du peuple racheté de Dieu, Juifs et non-Juifs (Ep 1.10, 3.10, 1 Tim 1.4). À certaines époques, la période en question est parfois qualifiée de dispensation ou d'économie. Dans ces dispensations, les dispositions de l'alliance de grâce peuvent être différentes (voir la note suivante).

le passé, le mystère est révélé en ce sens qu'il est mis en marche. Par sa réalisation, il est dévoilé et rendu visible. Or, il avait été promis auparavant, dans le passé. C'est aussi la lecture que l'AT nous invite à faire. L'inclusion des nations parmi les adorateurs de l'Éternel sur un pied d'égalité avec Israël y est un thème important (p. ex., Gn 12.3 ; 17.6 ; Dt 32.43a ; Ps 96 ; Es 2.2-3).

En effet, la portée de la triple promesse faite à Abraham et à ses descendants est précisée dans le NT par le dévoilement de ce mystère. Cette promesse comprend 1) une descendance, c'est-à-dire des héritiers, 2) un pays donné en héritage et 3) la bénédiction destinée à ces héritiers, qui la transmettront à toutes les nations de la terre (Gn 12.2-3, notamment). En citant les éléments de la promesse, Paul apporte des précisions quant à leur réalisation. Sa manière de les employer et de les interpréter illustre très clairement le schéma reliant le Testament de la promesse et le Testament de l'accomplissement. La réalisation des promesses a dû attendre la venue du Christ, lequel a établi définitivement, par son sang, l'alliance éternelle ainsi que la nouvelle disposition de l'alliance de grâce, la nouvelle alliance¹⁵. Celle-ci met fin à la particularité légale et nationale de l'ancienne alliance, notamment aux dispositions cultuelles de

15. L'alliance de grâce, fondée sur le Christ et établie dans l'éternité passée (cf. Hé 13.20 « le sang [du Christ] de l'alliance éternelle », cf. aussi Jn 17.24, 2Tm 1.9, Tt 1.2, 1P 1.20, Ap 13.8), dispose de diverses dispensations à travers l'histoire du salut. Les anciennes administrations comprennent : 1) d'Adam à Noé, 2) de Noé à Abram, 3) d'Abraham à Moïse (attente de l'accomplissement de la promesse d'alliance), 4) de Moïse à Jean-Baptiste (attente de l'accomplissement de la dispensation légale temporaire, cf. Mt 11.13). Puis, en Christ, les anciennes dispensations se réalisent et la nouvelle dispensation permanente est établie. En d'autres termes, le Christ est le médiateur de l'alliance de grâce à travers la promesse dans l'AT et l'accomplissement de cette promesse dans le NT. Mais afin d'être le fondement de cette alliance, le Christ, le second Adam, par son obéissance active et passive, a dû remplir les conditions de l'alliance des œuvres (ou de création) rompue par la désobéissance d'Adam. La formulation classique de cette théologie de l'alliance est résumée dans le chapitre VII de la *Confession de foi de Westminster* intitulé « L'Alliance de Dieu avec l'homme » : elle « a été diversement administrée au temps de la Loi et à celui de l'Évangile. Sous la Loi, elle a eu comme dispositions : des promesses, des prophéties, des sacrifices, la circoncision, l'agneau pascal et autres types et ordonnances donnés au peuple juif pour signifier à l'avance le Christ à venir, durant ce temps, ces dispositions ont été suffisantes et efficaces, par l'action du Saint-Esprit, pour instruire et édifier les élus dans la foi au Messie promis, par lequel ils avaient l'entièvre rémission de leurs péchés et leur salut éternel. Cette Alliance est appelée l'Ancien Testament » (VII.5). Le paragraphe 2 de ce chapitre traite de l'alliance des œuvres avec Adam.

la loi mosaïque. Les éléments temporaires de la dispensation de la loi, tels la prêtrise lévitique et les sacrifices, disparaissent (*cf.* Hé 8-10). Ceci est un exemple majeur de la discontinuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament (*cf.* Hé 7.18 ; 10.9). Elle ne concerne cependant qu'une des dispensations de l'alliance de grâce dans l'AT, celle s'étendant de Moïse à Jean-Baptiste (*cf.* Mt 11.13). Elle n'abroge pas le caractère de grâce des promesses de l'alliance. Par son obéissance active et passive, le Christ a accompli les exigences de la loi. Par son œuvre rédemptrice, il a inauguré et établi la nouvelle dispensation de l'alliance de grâce. Il exerce ainsi son rôle de médiateur par la pleine réalisation des promesses.

3. Accomplissement des trois promesses faites à Abraham

Les trois éléments de la promesse faite à Abraham sont repris dans le NT et, grâce à leur accomplissement en Christ, sont mis au compte de son peuple de la manière suivante (les citations de la promesse de l'AT sont en italiques) :

a) *La descendance héritière de la promesse*

Après avoir démontré que la justification ne dépendait pas de la circoncision mais de la foi seule (Rm 4.9-12), Paul souligne que devenir héritier de la promesse relève du même principe de grâce :

C'est donc par la foi que l'on devient héritier, pour que ce soit par grâce et que la promesse soit assurée à toute la descendance, non seulement à celle qui dépend de la loi, mais aussi à celle qui a la foi d'Abraham. En effet, Abraham est notre père à tous [Juifs et non-Juifs en Christ], comme cela est d'ailleurs écrit : *Je t'ai établi père d'un grand nombre de nations*. Il est notre père devant le Dieu en qui il a cru, le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle ce qui n'existe pas à l'existence. Espérant contre toute espérance, Abraham a cru et est ainsi devenu le père d'un grand nombre de nations, conformément à ce qui lui avait été dit : *Telle sera ta descendance [innombrable comme les étoiles !]* (Rm 4.16-18 ; cf. Gn 17.5 ; 15.5).

Pour Paul, la descendance d'Abraham inclut non seulement les Juifs, mais aussi les non-Juifs qui croient en Christ pour leur justification. Ensemble, ils sont héritiers de cette grâce : « Il n'y a plus ni Juif ni non-Juif, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a plus ni homme ni femme, car vous êtes tous un en Jésus-Christ. Si vous appartenez à Christ, vous êtes donc la descendance d'Abraham [et] vous êtes héritiers conformément à la promesse » (Ga 3.28-29). Selon la promesse, Juifs et non-Juifs unis à Christ sont au même titre descendants d'Abraham et héritiers de la bénédiction.

b) *Le pays donné en héritage*

En Romains 4, Paul évoque la promesse de recevoir le monde en héritage : « [...] ce n'est pas par la loi que la promesse de recevoir le monde en héritage a été faite à Abraham ou à sa descendance, mais c'est par la justice de la foi » (4.13). Ce qui est frappant, c'est que Paul ne fait pas référence à « la promesse de recevoir le pays en héritage » (*cf.* Gn 15.7, 18), qui ne concernait qu'un seul peuple, la nation d'Israël. La promesse dont il est question ici est élargie au « monde » (*kosmos*), du fait que ses héritiers viennent de toutes les nations de la terre. Cette notion d'héritage fait l'objet de quelques remarques de la part de l'auteur de l'épître aux Hébreux : « Voici pourquoi il est le médiateur d'une alliance nouvelle : sa mort est intervenue pour le rachat des transgressions commises sous la première alliance afin que ceux qui ont été appelés reçoivent l'héritage éternel promis » (Hé 9.15). De quel héritage s'agit-il ? « C'est par la foi qu'Abraham a obéi lorsque Dieu l'a appelé et qu'il est parti pour le pays qu'il devait recevoir en héritage [...] C'est par la foi qu'il est venu s'installer dans le pays promis comme dans un pays étranger [...] car il attendait la cité qui a de solides fondations, celle dont Dieu est l'architecte et le constructeur » (Hé 11.8a, 9a, 10).

Dans cette optique, le monde-cosmos dont il est question en Romains 4.13 n'est pas seulement la planète Terre, mais comprend

les nouveaux cieux et la nouvelle terre, la nouvelle création qui abritera cette cité céleste¹⁶. Dans l'AT grec, le terme « héritage » (*klaironomias*) fait référence au pays donné en héritage, Canaan (cf. LXX Ex 15.17 ; Nb 24.2 ; Dt 3.20 ; 12.9). En Romains 4.13 et ailleurs dans le NT, c'est sa dimension élargie et ultime qui est au premier plan (cf. Ga 3.18 ; Ep 1.4, 18 ; 5.5 ; Col 3.24 ; 1P 1.4). Mais cette dimension spirituelle de l'héritage faisait également partie de la foi du peuple de Dieu dans l'AT, comme le montrent les citations ci-dessus. Dieu, en offrant cette terre à son peuple pour qu'il y vive, cherchait à éveiller en lui l'espérance d'une patrie meilleure, la patrie céleste. Cette espérance est celle qui accompagne les exemples de foi d'Abel à Abraham dont parle l'auteur de l'épître aux Hébreux (Hé 11.13-17).

c) *La bénédiction*

Devant le peuple rassemblé après la guérison de l'infirme qui mendiait à l'entrée du Temple, Pierre, dans son message, traite de la bénédiction promise à Abraham : « Vous êtes les héritiers des prophètes et de l'alliance que Dieu a conclue avec nos ancêtres en disant à Abraham : "Toutes les familles de la terre seront bénies en ta descendance." C'est pour vous d'abord que Dieu a fait surgir son serviteur [Jésus], et il l'a envoyé pour vous bénir en détournant chacun de vous de ses mauvaises actions » (Ac 3.25-26 ; Gn 22.18). Selon Pierre, la bénédiction promise aux descendants d'Abraham comprend la vraie repentance (« en détournant chacun de vous de ses mauvaises actions » *apostrepho* ; cf. v. 19 « se convertir » *epistrepho*).

Dans sa lettre aux Galates, Paul met la bénédiction en rapport avec deux autres grâces : « Or l'Écriture prévoyait que Dieu considérerait les non-Juifs comme justes sur la base de la foi, et elle a d'avance annoncé cette bonne nouvelle à Abraham : "Toutes les nations seront bénies en toi !" Ainsi ceux qui croient sont bénis avec Abraham le croyant » (Ga 3.8-9 ; Gn 12.3). La

16. Dans la LXX, le terme « *cosmos* » en Genèse 2.1 traduit non pas « le ciel et la terre » mais toute leur « armée » (hébreu *tsabâ'î*), c'est-à-dire tout ce qui se trouve dans le ciel et sur la terre.

promesse faite à Abraham peut être qualifiée d'Évangile, car sa bénédiction vise ultimement la justification par la foi des non-Juifs aussi bien que des Juifs. C'est la première grâce.

Plus loin dans ce passage, il ajoute : « C'est ainsi qu'en Jésus-Christ la bénédiction d'Abraham touche aussi les non-Juifs et que nous recevons par la foi l'Esprit qui avait été promis » (Ga 3.14). La deuxième grâce est la finalité de la bénédiction promise : le Saint-Esprit demeurant en nous. Le Père a envoyé l'Esprit (Jn 14.25 ; 15.26), et le Fils, en sa qualité de médiateur, l'a déversé sur son peuple (Ac 2.33 ; cf. Jn 20.21 ; Tite 3.5-6). Le baptême de l'Esprit unit Juifs et non-Juifs en Christ et à Christ. Cette union forme un seul corps, une habitation de Dieu en Esprit (Ep 2.22). Comme annoncé par Jésus en Jean 16.7, l'ascension était nécessaire, car la présence physique du Christ incarné devait laisser place à la venue de l'Esprit pour que ce baptême se réalise. De cette manière, le règne du Christ peut s'étendre partout, car l'Esprit habite chaque membre de son peuple sur toute la terre et les unit en Christ en un seul corps dont il est la tête¹⁷.

La portée de la promesse abrahamique mise en lumière dans ces versets peut laisser supposer que le NT la réinterprète par une lecture christo-eschatologique. Si tel était le cas, le sens de la promesse de l'AT ne serait pas le même dans le NT. Or une manière plus juste de considérer le traitement de cette promesse dans le NT est de la comparer aux facettes d'un diamant. Après

17. Cette vision des choses sous-tend peut-être la doctrine de la plénitude (*plérōma*) chez Paul. Il la présente dans un passage comme l'édification du corps du Christ qui remplit (*plérōo*) les cieux et la terre, voire l'univers (Ep 4.9-10). Ailleurs en Éphésiens et Colossiens, la plénitude, ou le fait d'être rempli, est toujours liée à l'un des membres de la Trinité (Ep 1.23 ; 3.19 ; 5.18 ; Col 1.19 ; 2.9). En ce qui concerne Éphésiens 5.18, la construction syntaxique en grec (atif) permet une traduction différente de celle habituellement choisie. Non pas : « soyez remplis de l'Esprit », mais « soyez remplis au moyen de l'Esprit » (Ep 5.18). Dans ce cas, on peut se demander de quoi, ou de qui, Paul invite les Éphésiens à être remplis. Nous pensons qu'il s'agit du Christ, de la plénitude de Dieu au moyen de l'habitation de la parole du Christ mentionnée en Colossiens 3.16-17, passage très proche d'Éphésiens 5.18b-21. Ce qui résulte du fait d'être rempli ou habité par la parole du Christ est décrit dans chacun des deux passages par une série de participes présents dans le texte grec : parlant à vous-mêmes [par] des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels, chantant dans vos coeurs à Dieu, rendant grâces à Dieu le Père par le Christ et vous soumettant les uns aux autres.

la venue du Christ, cette pierre précieuse est plus polie et étincèle davantage. Il s'agit pourtant du même diamant, de la même promesse. La portée de la réalisation divulguée dans le NT n'est pas supérieure en substance à celle de la promesse initialement faite aux pères. Les dimensions sont certes élargies dans le NT et les facettes plus claires, mais elles étaient anticipées et incluses dans la promesse initiale¹⁸. Il était nécessaire de passer par les promesses plutôt physiques, tout comme le Christ s'est fait homme pour venir au monde (en terre promise !) en tant que descendant d'Abraham par excellence (Ga 3.16) et médiateur de la nouvelle alliance (Hé 9.15). Les aspects physiques de la promesse (pays, descendants) et même des bénédicitions (champs fertiles, récoltes abondantes, sécurité, etc., Lv 26.1-13 ; Dt 30.1-9) sont les moyens dans l'AT par lesquels Dieu a suscité chez son peuple l'espérance des réalités spirituelles, célestes et éternelles (*cf.* Hé 11, en particulier v. 10, 16). Mais au fond, la bénédiction annoncée au départ comprenait déjà la promesse de la vie éternelle : « En effet, c'est là [à Sion] que l'Éternel envoie la bénédiction, la vie, pour l'éternité » (Ps 133.3b ; *cf.* Sion et les nations en Es 2.2-3).

À ce sujet, Calvin, dans le livre II de l'*Institution de la religion chrétienne*, intitulé « La connaissance de Dieu comme rédempteur en Jésus-Christ : ce qui a été connu, d'abord, des

18. Calvin établit cinq différences entre l'AT et le NT, qui « se rapportent toutes à la diversité des manières utilisées par Dieu pour faire connaître sa vérité, plutôt qu'à la substance de celle-ci » (*Institution de la religion chrétienne*, II.xi.1, p. 386). Dans le livre II, le chapitre x est consacré à la ressemblance entre l'AT et le NT et le chapitre xi à leurs différences. Concernant la première différence, Calvin écrit : « Dieu a toujours voulu que son peuple comprenne l'importance de l'héritage céleste et s'y attache profondément, mais, afin de l'aider à nourrir son espérance dans les réalités invisibles, il les lui a fait contempler et expérimenter sous forme de biens-étre terrestres. Maintenant, comme la grâce de la vie future est plus clairement révélée par l'Évangile, Dieu guide et conduit directement nos intelligences à méditer sur cette vie, sans recourir, comme avec les Israélites, à des modes d'instruction inférieurs » (*Ibid.*, p. 387). La seconde différence concerne les figures : la loi est une ombre, l'Évangile est la substance (II.xi.4, p. 389-391). La troisième concerne l'établissement de la nouvelle alliance (Jr 31), car la loi est littérale, mortifère et temporaire, tandis que l'Évangile est spirituel, vivifiant et éternel (II.xi.7, p. 393-394). La quatrième différence découle de la troisième : la loi asservit, l'Évangile libère : « L'Écriture appelle l'Ancien Testament alliance de "servitude", parce qu'il suscite crainte et terreur dans les coeurs des hommes. Le Nouveau est une alliance de "liberté", parce qu'il les rassure et leur donne confiance » (II.xi.9, p. 394). Enfin, l'Ancien Testament ne concernait qu'un peuple (Dt 10.14-15 ; 32.8-9), le Nouveau en revanche s'adresse à tous (II.xi.11, p. 396-398).

Pères sous la Loi et qui, depuis, nous a été manifesté dans l'Évangile », affirme :

L'Ancien et le Nouveau Testament s'accordent sur la vie éternelle. Je n'aurai pas grand peine à prouver [...] que les Pères anciens ont eu Christ comme gage et confirmation des promesses que Dieu leur avait faites et qu'ils ont placé en lui leur confiance d'être bénis [...] Nous conclurons donc que l'Ancien Testament ou l'alliance que Dieu a faite avec le peuple d'Israël ne concernait pas que les réalités terrestres. Elle comportait aussi de sûres promesses concernant la vie spirituelle et éternelle, dont l'espérance devait être imprimée sur le cœur de tous ceux qui étaient partie prenante de cette alliance¹⁹.

EN RÉSUMÉ

Le NT dévoile l'ampleur de l'intention originelle de Dieu dans ses promesses et met en œuvre cette nouvelle administration de l'alliance en vue de l'inclusion des nations et de la venue de l'Esprit. Autrement dit, à partir des promesses faites notamment à Abraham puis à David, Dieu établit et avance son règne en Christ au moyen de l'Évangile préché aux Juifs et aux non-Juifs. Le royaume de Dieu est un thème clé du NT, avec près de soixante-dix occurrences (p. ex., Mc 1.15 ; Lc 15.31 ; Ac 19.8 ; 20.25 ; 28.23, 31 ; Rm 14.17 ; 1Co 15.50 ; Col 4.1 ; 1Th 1.5). La soumission des Juifs et des non-Juifs au Christ, comparable à celle des sujets à leur roi, est l'obéissance de la foi (Rm 1.5). Par son propre exemple, Abraham est le père de tous ceux qui ont cette foi (cf. Rm 4.16).

Le thème de la relation entre l'AT et le NT est vaste. Mais ses nombreuses facettes et les questions abondantes qu'il suscite révèlent un rapport profond unissant les deux testaments. L'AT annonce le NT et le NT est aboutissement de l'AT. L'AT est l'espérance de l'accomplissement. Le NT est l'achèvement de cette attente. Augustin et d'autres Pères de l'Église disaient :

19. *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, avec la collaboration de Sylvain Triqueneaux, Kerygma-Aix-en-Provence/Excelsis-Charols, 2009, II.x.23, p. 384.

« Le Nouveau est caché dans l'Ancien et l'Ancien est révélé dans le Nouveau. » Le NT se fonde sur l'AT et est l'édifice construit à partir de cette base. La révélation de l'histoire de la rédemption commencée dans l'AT s'achève dans le NT. Le monde créé en Genèse est la scène de l'exécution du plan de la rédemption. Ce plan se déroulera jusqu'à la nouvelle création de l'Apocalypse.

La promesse faite à Abraham au cœur de l'AT, mise en avant dans le NT, fournit une clé de lecture importante. L'unité de la promesse montre que l'AT et le NT sont deux administrations d'une seule et même alliance de grâce, laquelle constitue le fondement de cette promesse. À ce sujet, nous avons vu qu'il y a à la fois une continuité et une discontinuité. Les diversités sont inhérentes à ces administrations d'alliance différentes et s'expliquent ainsi. Cependant, le NT reprend la promesse et la fait sienne sans trahir son sens initial. Au vu de l'œuvre rédemptrice accomplie en Christ, le second Testament définit la promesse comme étant l'Évangile, le pardon des péchés, la justification par la foi seule et le Saint-Esprit demeurant en nous. Ces éléments spirituels accompagnaient déjà la foi du peuple élu du premier Testament, car elle était aussi fondée sur l'alliance de grâce éternelle. Le NT en est la mise en œuvre eschatologique et dévoile l'amplification de cette promesse. Telle une photographie, la promesse est agrandie dans le NT, et cet agrandissement de l'image correspond bien à la teneur de l'antique promesse. Dans ce processus, l'image, petite ou plus grande, reste essentiellement la même. La promesse faite à Abraham est élargie et réalisée dans le NT sans dépasser l'intention déjà présente dans l'AT.

Compte rendu d'un congrès de théologiens évangéliques sur l'éthique¹

Six conférences majeures, sept ateliers spécialisés, trois études bibliques approfondies, cinq rencontres par discipline d'enseignement et de recherche théologique, des échanges entre spécialistes et doctorants ont rassemblé durant cinq jours au centre de la Clarté-Dieu à Orsay, quelque 80 théologiens du monde évangélique européen, pour réfléchir aux questions d'une éthique chrétienne dans le contexte de l'Europe contemporaine et échanger entre eux quelques fruits de leurs travaux.

D'emblée, il est apparu qu'une éthique chrétienne ne peut ni ne doit se résumer à un ensemble de (nouvelles) règles, constitué de prescriptions et d'interdits. Cela ne ferait que conduire à de nouvelles formes de légalisme, en opposition à l'enseignement de Christ. Pourtant, du fait de sa vie en société, l'être humain ne peut vivre sans un code régissant son comportement. Même le monde animal témoigne du besoin d'un certain ordre régulant la vie communautaire. Dès lors, au sein de cultures constamment en mouvement, pour le meilleur et pour le pire, comment établir, à partir de l'enseignement biblique des lignes de conduite à la fois pertinentes et suffisamment solides pour que les croyants puissent y prendre appui ?

Pour ce faire, Henri Blocher (FR) a plaidé qu'il convient de partir de Dieu lui-même, auteur non seulement de la Parole biblique et de ses prescriptions, mais aussi de la création, le Dieu qui constitue l'être des choses et des êtres vivants comme des réalités qui leur sont propres. Ad de Bruijne (NL) a pour sa part rappelé qu'il ne faut pas systématiquement rejeter tout ce que la société environnante produit en matière d'éthique : il faut y discerner ce qui est ou n'est pas acceptable selon

1. Rédigé par Jean-Claude Thienpont, musicologue et pasteur de l'Église protestante unie de Belgique.

l'enseignement scripturaire. Il est important de reconnaître que la grâce commune est bel et bien à l'œuvre dans le monde, et qu'elle se manifeste aussi par certains aspects des exigences morales du monde contemporain.

L'usage contemporain pousse à distinguer entre morale et éthique, en considérant la seconde comme concernant les principes et la première comme concernant les préceptes, les pratiques. Plusieurs ont souligné la préférence, dans notre société, dans l'Église et dans le discours théologique, pour la notion d'éthique, et le rejet croissant de la morale. Mais pousser la distinction si loin est un symptôme de la relativisation qui caractérise la pensée moderne. On accepte la formulation de principes généraux, mais seulement à condition qu'ils n'aient pas un caractère absolu et qu'ils ne débouchent pas sur des règles de comportement : à tout instant, l'individu doit rester libre de ses choix et de ce qui les motive. Le bonheur, voire le plaisir personnel, se trouvent privilégiés à outrance, au détriment du bien commun.

Aimer Dieu conduit à s'engager au respect le plus grand possible des exigences divines en matière de comportement. Il en va de la crédibilité de l'Église et de son message ; il en va du témoignage, de l'évangélisation et de la mission. Telle est la visée de l'Engagement du Cap (2010) que Christopher Wright a exposé et commenté à l'occasion du 40e anniversaire du Congrès pour l'Évangélisation du monde de Lausanne (1974).

Dans ses études bibliques sur Matthieu 19-20, Jacques Buchhold a souligné qu'il faut parvenir à articuler d'une part une éthique de la perfection, qui pose des limites claires entre le bien et le mal, entre l'acceptable et l'inacceptable, et d'autre part une éthique de la permission, qui tient compte de la corruption du cœur humain et de la présence du péché. Celle-ci peut s'appuyer sur les dispositions divines, spirituelles, que l'on trouve aussi dans l'Écriture et qui, sans le justifier ou le banaliser, indiquent comment faire face à la réalité du mal. Par ses réponses

inattendues, Jésus évite le piège du légalisme et conduit ses disciples vers des considérations bien plus fondamentales.

Conclusion

Ce premier congrès commun à l'AETE (Association européenne de théologiens évangéliques) et l'AFETE (Association francophone européenne de théologiens évangéliques) a enrichi la réflexion des participants sur les épineux problèmes éthiques qui se posent dans notre monde contemporain et auxquels font face les croyants et les Églises. En effet, les réponses d'hier ne suffisent pas pour les questions d'aujourd'hui. Le colloque d'Orsay a permis de progresser dans la toujours nécessaire reformulation de l'enseignement des Écritures pour répondre aux problèmes posés par le monde contemporain.

En pratique, il est vrai, la chrétienté ne peut se dispenser d'un processus continu de réflexion pour chercher comment appliquer ces grands principes dans le détail de pratiques individuelles et ecclésiales, pour des questions ou dans des domaines aussi variés que le sujet de l'avortement et de l'euthanasie, la vie conjugale et familiale, la justice sociale, la vie économique, le monde du travail. Cette tâche incombe non seulement aux théologiens, mais aussi aux pasteurs et autres responsables d'Église. Tous trouveront sûrement, dans les retombées de ce colloque, une source d'inspiration vivifiante.

L'effort théologique portera tant sur la défense de la foi, l'apologétique, donc la présentation et la justification des options bibliques devant le monde qui nous entoure, que sur la sanctification, donc la nécessité pour le peuple de Dieu d'avoir un comportement aussi conforme que possible à la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans les Écritures.

Titres publiés en 2014 par les Éditions Kerygma

(pour certains d'entre eux en coédition avec Excelsis)

- *Contre vents et marées. Mélanges offerts à P. Wells et P. Berthoud*, sous la direction de Jean-Philippe Bru, Kerygma-Excelsis.
- *En toute occasion, favorable ou non*, une sélection d'articles de Paul Wells écrits entre 1972 et 2012, Kerygma (diffusion Excelsis).
- Yannick Imbert, *Croire, expliquer, vivre*, une introduction à l'apologétique, Kerygma-Excelsis.

Suite à la sortie de ce dernier livre, une collection consacrée à l'apologétique a été inaugurée :

- Yannick Imbert, *Albatore*, le premier livre de cette collection, s'intéresse au rapport entre foi et culture au travers du dessin animé récemment sorti en film.
- *Une théologie dans le monde*, le deuxième ouvrage, est consacré à la théologie de Jacques Ellul, en commémoration de son décès en 1994 (sous dir. Yannick Imbert).

Deux autres ouvrages ont marqué la fin de l'année, pour célébrer les vingtième et trentième anniversaires des décès de deux apologètes proches de la Faculté : Jean Brun (1919-1994) et Francis Schaeffer (1912-1984), sous dir. Yannick Imbert.

- *Philosopher avec foi*. Jean Brun (1919-1994)
- *Une vision chrétienne du monde*. Francis Schaeffer (1912-1984)

AVEZ-VOUS PENSE A RENOUVELER VOTRE ABONNEMENT POUR 2015 ?

Attention nos coordonnées bancaires ont changé à partir de
janvier 2015

CCP MARSEILLE 0282074S029/77

Editions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S02 977

BIC : PSSTFRPPMAR

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1er janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/11
Nouveau site : <http://larevueriformee.net>

N° 273 - 2015/1 - JANVIER 2015 - 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 · Dépôt légal : Janvier 2015



SOLI DEO GLORIA