

PEUT-ON DÉFINIR UNE ÉTHIQUE UNIVERSELLE À PARTIR DE L'ÉCRITURE ?

par **Terrance
TIESSEN**

Professeur de
théologie au
séminaire et collège
Providence à
Otterburne,
Manitoba, Canada¹

Dans la réflexion que les théologiens reprennent actuellement sur la question des fondements de l'éthique théologique, il est légitime de chercher à fonder l'unité de l'action humaine sur l'unité de la révélation. Cette dernière devrait logiquement permettre d'identifier des normes morales à validité universelle, compte tenu de l'unité du genre humain dans la création (à l'image de Dieu) et dans l'expérience commune du péché. Nous proposons cet article pour illustrer cette tentative dans laquelle l'auteur met sur le même plan le donné théologie et le donné anthropologique. L'exemple d'application choisi porte sur le ministère des femmes dans l'Eglise, thème que la revue a déjà abordé dans une autre perspective (Hokhma, n° 30, 1985 et n° 44, 1990).

Il est couramment admis que Dieu s'est révélé à ses premiers destinataires d'une manière intelligible, adaptée à leur contexte propre, pour leur communiquer efficacement sa vérité. Les exégètes* ne sont pas unanimes sur la méthode permettant de dégager de l'Écriture des normes morales éternelles, transculturelles, pour savoir comment obéir à Dieu aujourd'hui.

Un exemple manifeste en est la question de la recherche de la place que Dieu accorde aux femmes dans le gouvernement de l'Eglise. Dans notre entreprise visant à élaborer une méthode pour dégager des normes morales absolues, nous ferons plusieurs fois référence à ce débat.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire aux pages 72 à 75.

¹ Cet article a paru en anglais dans le *Journal of the Evangelical Theological Society*, volume 36, n° 2, juin 1993, pp. 189-207. Il a été traduit par Bernard Aubert et Marc Gallopin, et publié ici avec autorisation.

Si nous étions sûrs d'arriver aux mêmes conclusions à partir de principes herméneutiques* semblables, ce serait bien beau, mais malheureusement ce n'est pas le cas, probablement en raison des présupposés propres à chaque interprète. Prenons par exemple la description des présupposés d'exégètes féministes tels que les énonce Elisabeth Schüssler-Fiorenza² ainsi que les commentaires de Kenneth Himes sur cette option³. On peut aussi lire avec intérêt les mises en garde de William Larkin⁴, J. I. Packer⁵ et David Scholer⁶ sur les dangers du subjectivisme dans l'interprétation des textes bibliques concernant le rôle des femmes. Mais tous trois en arrivent à des conclusions différentes quant aux fautes de traitement qu'engendre cette attitude dans le processus herméneutique !

1. Peut-on identifier des absolus moraux universels ?

Richard J. Mouw a remarqué « qu'il était extrêmement impopulaire de parler de commandements divins en matière de morale »⁷. L'homme déchu n'apprécie guère que Dieu ou quiconque lui dise ce qu'il doit faire. De plus, tous les théologiens chrétiens n'ont pas la conviction qu'il est possible ou légitime d'identifier dans l'Écriture des absolus moraux universels. Dans une récente étude de la littérature qui traite de la Bible et de l'éthique*, Himes rapporte la conclusion suivante : « La majorité de ceux qui abordent ce sujet considèrent l'Écriture comme éclairante (illumination), mais pas contraignante (prescription) »⁸.

² E. Schüssler-Fiorenza, « Toward a Feminist Biblical Hermeneutics : Biblical Interpretation and Liberation Theology », dans *Readings in Moral Theology IV: The Use of Scripture in Moral Theology*, C. E. Curran et R. A. Mc Cormick éd., New York, Paulist, 1984, p. 376.

³ K. R. Himes, « Scripture and Ethics : A Review Essay », *BTB*, vol. 15, n° 2, 1985, p. 69.

⁴ W. J. Larkin Jr., *Culture and Biblical Hermeneutics : Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age*, Grand Rapids, Baker, 1985, p. 108.

⁵ J. I. Packer, « In Quest of Canonical Interpretation », dans *The Use of the Bible in Theology : Evangelical Options*, R. K. Johnston éd., Atlanta, John Knox, 1985, pp. 53-54.

⁶ D. Scholer, « Feminist Hermeneutics and Evangelical Biblical Interpretation », *JETS*, vol. 30, n° 4, 1987, p. 412.

⁷ R. J. Mouw, « Commands for Grownups », dans *Readings in Moral Theology IV: The Use of Scripture in Moral Theology*, op. cit., p. 67.

⁸ Himes, *art. cit.*, p. 70.

Donald Bloesch pense que « le commandement divin ne peut pas être réduit à des règles ou des principes, car il manifeste l'acte de Dieu en tant qu'il parle, et du peuple en tant qu'il écoute, lors de la rencontre entre le divin et l'humain »⁹. Voici comment cet auteur envisage notre situation :

« Nous possédons une carte routière fiable qui nous donne quelque idée du chemin à suivre à notre époque et dans notre culture. Cette carte est le Décalogue, le Sermon sur la Montagne, les injonctions pauliniennes et d'autres prescriptions semblables de l'Ancien et du Nouveau Testament. Ces critères fournissent un « paramètre » éthique au peuple de Dieu, mais ne nous disent pas avec précision ce que Dieu exige de nous maintenant. Ils indiquent le chemin que Dieu voudrait nous voir suivre, mais ils ne nous révèlent pas où nous devons maintenant poser les pieds. Seul le commandement de Dieu nous fournit cela ; nous l'entendons conjointement au Décalogue et au Sermon sur la Montagne, et aussi à la prédication du kérygme* »¹⁰.

Bloesch affirme « qu'il n'y a pas de loi morale éternelle au sens de principes immuables », mais qu'il existe « un enseignement moral cohérent associé à la révélation de Dieu : une prescription divine donnée à une époque de l'histoire sera en harmonie avec ce qu'il ordonnera à une autre occasion »¹¹. Dans la perspective de Bloesch, il n'existe pas de loi morale « sous forme de proposition en soi absolue et éternelle, attendant d'être découverte »¹².

Bloesch différencie sa position de celle de Karl Barth, dont l'œuvre nous vient naturellement à l'esprit. Barth prétend que nous ne pouvons décider à l'avance en quoi consiste le commandement de Dieu. Bloesch suggère que « si nous ne pouvons connaître le commandement de Dieu avant qu'il ne le donne, nous pouvons avoir une idée de ce qu'il pourrait contenir en vertu de la révélation biblique que son Esprit éclaire et jamais ne contredit »¹³.

Plutôt que de privilégier la position existentialiste* ou dialectique* d'un Barth ou d'un Brunner, ou l'approche qui avance un « principe général », qu'il attribue à des penseurs tels Carl F. H. Henry et Lewis Smedes, Bloesch plaide pour une « casuistique* prophétique »¹⁴. Le point de départ de cette position se trouve dans la révélation de lui-même que Dieu fait en Jésus-Christ, et non dans des normes abstraites. L'esprit dans lequel Bloesch plaide pour une obéissance au Christ a quelque chose de stimulant. Il fait la démonstration de son désir de connaître et de faire la volonté de Dieu, et croit que l'Esprit nous instruit aujourd'hui des comman-

⁹ D. G. Bloesch, *Freedom for Obedience : Evangelical Ethics in Contemporary Times*, San Francisco, Harper, 1987.

¹⁰ *Ibid.*, p. 7. ¹¹ *Ibid.* ¹² *Ibid.* ¹³ *Ibid.*, p. 9. ¹⁴ *Ibid.*, p. 55.

dements divins appropriés à notre situation. En fin de compte, cependant, il paraît difficile de percevoir dans la pratique une différence substantielle entre le point de vue de Bloesch et celui de Barth. Il semble aussi possible d'appliquer à Bloesch l'observation de Smedes à propos de la théorie éthique de Barth ou de Brunner : « Si nous devons nous attendre à ce que Dieu parle chaque fois que nous avons une décision à prendre, la vie morale serait vraiment passionnante... Mais le prix à payer pour une telle aventure avec Dieu est beaucoup trop élevé si cela implique que nous devons échanger une loi morale durable contre une éthique du commandement personnalisé »¹⁵.

L'*a priori* suivant est à la base de notre recherche herméneutique pour discerner la volonté de Dieu : l'Écriture est une révélation de Dieu en forme de propositions qui transmettent sa volonté morale permanente à des gens impliqués dans des contextes bien déterminés. Ces contextes sont différents du nôtre, mais en matière morale nous sommes en mesure de définir la prescription divine qui transcende les cultures à partir de la forme particulière de son application. En fait, plus nous comprenons les détails de la situation dans laquelle Dieu a parlé, plus nous pouvons saisir l'intention de sa révélation morale dans notre situation particulière. Cette thèse produira une herméneutique différente de celle de Bloesch, même si nos conclusions pourraient être similaires parce qu'il insiste sur le fait que les commandements donnés par Dieu aujourd'hui seront en harmonie avec ceux contenus dans l'Écriture.

En plusieurs endroits de l'Écriture, il est présupposé que Dieu a, pour l'essentiel, révélé clairement sa volonté (cf. Dt 30,11 et 14 ; Mi 6,8 ; Mc 10,19). De plus, le Décalogue est souvent présenté comme le lieu où se dit cette volonté. Tout en admettant cela, Breward Childs estime d'importance primordiale « la reconnaissance qu'en aucun point de la Bible nous ne trouvons un système ou une technique qui nous permettrait de passer des impératifs généraux de la loi de Dieu, tels ceux du Décalogue, à leur application dans une situation concrète »¹⁶. Pour Childs, le problème se complique pour la raison suivante : malgré l'immutabilité* de la volonté de Dieu, la Bible « décrit l'application inattendue et audacieuse de cette volonté à des personnes particulières, dans des situations particulières, à travers une inépuisable variété d'exemples »¹⁷.

¹⁵ L. B. Smedes, *Mere Morality : What God Expects from Ordinary People*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 9.

¹⁶ B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphie, Westminster, 1976, pp. 126-128.

¹⁷ *Ibid.*, p. 129.

Nous n'osons pas sous-estimer de quelle complexité se nourrit la tâche de discerner l'intention morale sous-jacente qui, parmi la multitude des commandements divins ordonnés à des situations spécifiques, demande à être traduite dans notre contexte en obéissance active. Nous croyons néanmoins que des absolus moraux à caractère universel existent, que Dieu nous les a révélés et qu'il est possible de les discerner avec l'aide du Saint-Esprit et l'usage de bonnes procédures herméneutiques et exégétiques.

La possibilité de trouver des normes morales universelles et indépendantes de la temporalité est assurée par un certain nombre de constantes.

Premièrement, la moralité est établie sur la nature immuable de Dieu (Mt 3,6 ; Jc 1,17). Si elle était établie sur sa seule volonté, ce qu'affirme le nominalisme, notre tâche serait plus difficile, voire même impossible. Dieu appelle les gens à la sainteté parce que lui-même est saint (Lv 11,44-45 ; 1 P 1,15-16). Il ordonne en priorité l'amour pour lui parce qu'il est suprême et l'amour envers le prochain qui participe à son image (Mt 22,37-40) parce que lui-même est amour (1 Jn 4,7-8).

Deuxièmement l'universalité (des normes morales) est possible en vertu de la nature humaine qui nous est commune, créée à l'image de Dieu. Ce qui rend tous les êtres humains semblables est plus significatif que les particularités culturelles qui les différencient. Le fait de pouvoir traduire le langage est un indice de ce que les formes de pensée transcendent les barrières culturelles¹⁸.

Troisièmement, l'expérience du péché est partagée par tous. Dieu a adressé ses impératifs moraux à des gens qui sont par nature enclins à se rebeller contre lui, dans un processus irrationnel de destruction de soi. Cela est vrai pour tout être humain, quelle que soit sa culture. Les normes morales universelles ne procèdent pas de la nature déchue des humains, mais interpellent ceux-ci dans leur expérience commune du péché.

Nous nous acheminons vers la mise en évidence de principes moraux universels mais, ce faisant, nous ne voulons pas minimiser l'importance des formes dans lesquelles Dieu les a révélés à l'origine. Dans cette même intention Mc Quilkin insistait sur l'idée que « tant la forme que le sens constituent la révélation permanente et normative »¹⁹. Dans la même optique, Larkin affirme que « la forme et le sens doivent être considérés comme normatifs à moins que

¹⁸ Larkin, *op. cit.*, pp. 101-102.

¹⁹ J. R. Mc Quilkin, « Problems of Normativeness in Scripture : Cultural Versus Permanent », dans *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*, E. Radmacher et R. D. Preus éd., Grand Rapids, Zondervan, 1984, p. 22.

l'Écriture elle-même nous fournisse une contre indication ²⁰. Sans endosser ce principe dans les mêmes termes, nous saluons leur désir de prendre au sérieux la pleine inspiration des Écritures, qui s'étend aussi bien aux particularités culturelles qu'aux principes de portée universelle. Dieu a choisi de se révéler et de nous communiquer sa volonté à travers les particularités culturelles. Notre manière de distinguer les normes universelles des commandements conditionnés par une culture ne devrait pas nous entraîner à développer « un canon dans le canon », nous avertit Harvie Conn²¹.

2. Principes permettant d'identifier des absolus moraux de portée universelle

Nous partons de l'idée que Dieu a révélé des normes morales de portée universelle dans une écriture radicalement incarnée dans la culture, mais ceci pose le problème de parvenir à distinguer entre des principes universellement normatifs et leur application limitée à telle situation particulière. Comment par exemple nous déterminons-nous par rapport à l'interdit alimentaire que devait observer Israël à propos de la viande de porc (Lv 11,7-8) ? Ou quelle attitude prendre à l'égard du commandement du sabbat ? Comment nous déterminons-nous à propos de l'obligation faite aux femmes de se couvrir la tête pendant le culte (1 Co 11,5-6), ou aux membres de la communauté chrétienne de se laver les pieds mutuellement (Jn 13,14), ou aux femmes, encore, de se taire dans les assemblées (1 Co 14,34) et de s'abstenir d'enseigner (1 Tm 2,12) ? Voici le genre de questions auxquelles nos principes herméneutiques devraient nous permettre de répondre.

2.1. Les normes universelles sont identifiables par leur ancrage dans la nature morale de Dieu

La conduite morale des êtres humains se fonde sur la nature morale de Dieu, ce qui s'est exprimé traditionnellement par la distinction entre la loi morale et la loi cérémonielle²². Cependant il a été relevé récemment que cette distinction entre diverses catégories de lois bibliques, telles les lois morales, lois civiles ou lois

²⁰ Larkin, *op. cit.*, p. 314.

²¹ H. M. Conn, « Normativity, Relevance and Relativism », dans *Inerrancy and Hermeneutics : A Tradition, A Challenge, A Debate*, H. M. Conn éd., Grand Rapids, Baker, 1988, pp. 196-197.

²² Cf. par exemple G. L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, Nutley, Craig, 1977, p. 214.

cérémonielles, « ne permettait pas vraiment de rendre compte de la pertinence éthique de la loi dans son ensemble »²³. Cela est vrai pour plusieurs raisons. Elle ne porte pas une attention suffisante à l'arrière-plan social de l'ancien Israël. Une étude des lois effectuée à partir de cet arrière-plan nous aide à mieux nourrir la discussion « avec les traits ou principes moraux significatifs qui surgissent de *chaque* catégorie ainsi identifiée »²⁴. Dès lors nous ne nous intéressons plus à découvrir si telle loi est encore appropriée pour nous, notre préoccupation s'est réorientée : il s'agit de percevoir en priorité la pertinence de l'ensemble de la loi dans son contexte d'origine²⁵.

Comme l'a fort judicieusement montré Christopher Wright, nous ne pouvons pas isoler une loi morale des diverses catégories de lois car elles se chevauchent trop entre elles. Certaines combinent des éléments de diverses catégories, culturelle et criminelle, civile et de bienfaisance ; on peut donc trouver des principes moraux dans toutes les catégories²⁶.

Dans cette optique le Décalogue lui-même ne peut être considéré comme une simple « loi morale ». Les quatre premiers commandements ont une portée culturelle, le cinquième énonce une loi qui se rapporte à la famille, le sixième et le neuvième ont trait, dans leur mise en œuvre pratique, aux lois civiles. De surcroît tous ont trait, d'une manière ou d'une autre, au code pénal puisque les infractions à ces commandements entraînaient une peine dans le cadre du système judiciaire israélite²⁷.

Ce qui est vital pour déterminer les principes moraux qui sous-tendent les lois que l'on trouve dans l'Écriture est donc l'analyse de la façon dont chacune d'elles fonctionnait dans son contexte. Ces principes sous-jacents, que l'on peut considérer comme des « axiomes intermédiaires », constituent le fondement de notre action morale dans les situations particulières qui nous sont propres²⁸.

Cependant, il y a un rapport manifeste entre le Décalogue et la nature morale de Dieu. C'est l'existence du seul Dieu véritable et vivant, créateur des êtres humains, qui rend nécessaire le culte à son seul égard et le respect de son nom. C'est la relation que ce Créateur et Sauveur entretient avec Israël qui justifie la mise à part du jour du Sabbat. L'interdiction d'ôter arbitrairement la vie humaine à quiconque repose sur le fait que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu et que Dieu seul, qui leur donne la vie, a la prérogative de la reprendre. Puisque Dieu est la vérité, ceux qui portent son image doivent parler selon la vérité. Puisque la fidélité de Dieu à son alliance

²³ C. Wright, *An Eye for An Eye : The Place of Old Testament Ethics Today*, Downers Grove, InterVarsity, 1983, p. 152.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 158.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

est une caractéristique essentielle de son immutabilité, les humains doivent rester fidèles aux alliances qu'ils contractent entre eux, à commencer par le mariage qui en est la forme la plus élémentaire.

Au regard de l'intime relation entre les exigences du Décalogue et le caractère moral de Dieu, ne soyons pas surpris de ce que « toutes les offenses pour lesquelles la peine de mort était requise dans les lois de l'Ancien Testament pouvaient être mises en relation, directement ou indirectement avec un ou l'autre des dix commandements »²⁹. Mais l'inverse n'est pas vrai.

En effet l'interdiction de convoiter n'était pas assortie d'une peine judiciaire et aucune offense contre la propriété n'encourrait la peine capitale dans les lois d'Israël. Cela, en soi, donne une indication sur la différence entre le système de valeur divin et les codes de lois formulés par les humains qui placent les atteintes à la propriété au rang des offenses capitales, mais sont plus indulgents concernant les violations se rapportant à la vie humaine.

Les Dix Paroles sont des principes à ce point ancrés dans la nature morale de Dieu qu'il n'est pas surprenant de les voir réitérés à de nombreuses reprises dans le canon* des Ecritures.

Que des chrétiens y obéissent parce qu'elles sont dans l'AT, ou au contraire n'y obéissent pas pour la même raison peut dépendre de leur degré d'allégeance à une doctrine dispensationnaliste. Mais, le quatrième commandement mis à part, peu d'entre eux nieront que ces paroles font retentir une exigence morale d'étendue universelle et dans toutes les générations. Puisque l'on trouve des proscriptions semblables dans toutes les cultures du monde, même si elles sont perverties dans leur application par les effets du péché, c'est l'indication que telle est précisément la loi gravée dans la conscience des païens eux-mêmes (Rm 2,15).

Les normes morales ainsi fondées dans la nature de Dieu transcendent le temps et les cultures. Puisque Dieu ne change pas, ces normes ne changeront pas. C'est sur ce principe moral que l'apôtre Paul a établi des normes pour la conduite entre époux. L'amour du Christ pour son Eglise fournit le modèle moral, et l'impératif moral est basé sur l'affirmation qu'il existe entre mari et femme une relation analogue à celle qui unit le Christ et son Eglise (Ep 5,23-33).

2.2. On distingue les normes universelles par leur enracinement dans l'ordre de la création.

L'éthique protestante ne basera vraisemblablement pas sa compréhension de la morale sur l'ordre de la nature, à la différence

de l'éthique catholique. Cela ne signifie pas que les protestants nieraient l'existence d'un ordre moral de nature créé par Dieu. Il s'agit d'un problème épistémologique* plutôt qu'ontologique*. Un ordre moral naturel existe, que l'être humain transgresse à ses dépens, mais la difficulté provient de ce que nous ne pouvons pas exactement élaborer des normes morales à partir de notre simple observation de la nature sans l'aide d'une révélation spéciale. Nous ne pouvons compter ni sur notre conscience, même si la culpabilité qui la travaille témoigne de l'existence de la loi de Dieu, ni sur notre intelligence. Réduits à une observation intuitive de la nature, nous ne pourrions accéder à la connaissance de Dieu et de nous-même avec assez de précision. Chacun de nous définirait Dieu au moyen de considérations morales et rationnelles marquées par le péché, dont on inférerait une éthique. A l'évidence cela est stérile.

Pourtant, si nous remettons en cause la possibilité de pratiquer une théologie morale adéquate sur la base de la nature, nous ne nions pas l'existence d'un ordre moral naturel. Ce que Dieu a créé révèle à divers degrés sa propre nature, ce qui permet d'affirmer que la création a un rapport d'harmonie avec la nature divine. Parce que les humains sont créés à l'image de Dieu, un comportement qui précisément reflète la nature divine est sain pour eux. Adopter un comportement contre-nature serait insensé et auto-destructeur si justement la nature humaine est créée par Dieu ; il serait donc autant immoral qu'anti-naturel d'œuvrer contre elle.

Dans le prolongement de ce que nous venons de dire, nous voyons Jésus ramener à la considération de l'ordre de la création ses interlocuteurs qui l'interrogeaient sur le divorce. Il faut rapporter à une intention de Dieu « au commencement du monde » (Mc 10,6) la fidélité à une alliance dans une relation de type monogame. Bien que Moïse ait pourvu à la protection des femmes contre l'inconstance d'hommes pécheurs, il faut chercher le fondement de la morale non dans l'ordre soumis au péché, mais dans celui qui correspond à l'intention du Créateur. Paul fait de même lorsqu'il remonte à la création pour instruire l'homme et la femme de leurs relations réciproques (Ep 5,31). S'il existe une analogie entre le mariage et la relation du Christ avec l'Eglise qui est son corps, c'est parce que (selon l'ordre de création) l'homme et la femme deviennent une seule chair après avoir quitté leurs parents et être entrés dans l'alliance du mariage.

De la même manière, Paul décrit l'homosexualité comme un comportement auquel Dieu dans son jugement a livré les hommes pécheurs parce que cela viole l'ordre de la nature (Rm 1,26-28). Dieu a créé les humains à son image, homme et femme. La moralité hétérosexuelle est liée intrinsèquement à cette réalité créée. En ce cas, agir selon ce qui n'est pas naturel est immoral.

Par contre, les apôtres ne font pas appel à l'ordre de la création pour parler de l'esclavage. A la différence d'Aristote (*Politique* 1, 3-7), ils ne croyaient pas que l'esclavage fût naturel³⁰.

En ce qui concerne le rôle des femmes dans le ministère ecclésial, l'application de ce principe à l'interprétation des instructions de Paul aux Eglises de Corinthe et d'Ephèse a donné lieu à des conclusions divergentes. B. B. Warfield considérait que les motifs pour lesquels Paul défendait aux femmes de Corinthe de parler pendant le culte (1 Co 14,34) étaient universels, puisque basés « sur la différence entre les sexes et particulièrement sur les rôles respectifs de l'homme et de la femme dans la création, et sur l'épisode clé de l'histoire de la race humaine (la chute) »³¹. De manière similaire, George Knight s'appuie sur 1 Tm 2,11-14, pour affirmer que Paul recourt à l'ordre de la création, c'est pourquoi l'interdiction faite à la femme d'enseigner ou d'avoir autorité sur l'homme est à son avis une prescription universelle. Knight demeure perplexe face à d'autres interprètes qui laissent de côté le recours de Paul à l'ordre de la création en arguant que, dans la situation d'Ephèse où les femmes n'avaient pas accès à l'éducation, l'instruction de Paul ne peut être maintenue au XX^e siècle comme une norme pour l'Eglise du continent américain³².

Bloesch, par contre, ne trouve dans ce passage aucun motif permettant de formuler une interdiction universelle faite aux femmes de prendre une part active à la direction du ministère chrétien. A son avis, certains facteurs contextuels, culturels et historiques conduisirent Paul à formuler cette interdiction à l'intention des femmes d'Ephèse. Ce dernier n'élimine pas pour autant les différences entre l'homme et la femme telles qu'elles sont établies dans l'ordre de la création, puisqu'il affirme que « les devoirs des femmes doivent se focaliser sur l'éducation des enfants et les soins domestiques (cf 1 Tm 2,15 ; Tt 2,5) »³³. C'est peut-être par réaction à l'influence malvenue de prophétesses mêlées à des mouvements hérétiques que Paul a « rappelé aux femmes des églises sous sa

³⁰ D. Clowney, « The Use of the Bible in Ethics », dans *Inerrancy and Hermeneutics : A Tradition, A Challenge, A Debate*, op. cit., p. 228.

³¹ B. B. Warfield, « Paul on Women Speaking in Church », *Outlook*, Mars 1981, pp. 23-24, cité par Conn, op. cit., p. 198.

³² G. W. Knight III, « A Response to Problems of Normativeness in Scripture : Cultural Versus Permanent » dans *Hermeneutics, Inerrancy and the Bible*, op. cit., p. 245. M. Van Leeuwen pense que la question du manque de formation était un possible exemple de réclamation féministe, cf. « The Recertification of Women », *Reformed Journal*, 36/8, août 1986, p. 20.

³³ D. G. Bloesch, *Is the Bible Sexist ? Beyond Feminism and Patriarchalism*, Westchester, Crossway, 1982, p. 45.

juridiction de ne pas négliger l'éducation des enfants et les obligations ménagères afin que « personne ne calomnie la parole de Dieu » (Tt 2,5) ou encore qu'elles ne donnent aucune prise aux médisances de l'adversaire (1 Tm 5,14) »³⁴. De ce point de vue, l'ordre de la création nous indique un principe qui concerne les devoirs primordiaux de la femme mariée au foyer. Les femmes qui perturbaient l'Eglise d'Ephèse violaient ce principe. Attendu que les femmes ne négligent pas leurs devoirs ménagers, rien dans l'interdiction de Paul n'indiquerait qu'aujourd'hui encore les femmes n'auraient pas qualité pour enseigner la parole de Dieu dans l'Eglise.

J. I. Packer estime que Paul « justifie la pertinence de la règle du silence par l'ordre de la création et par le déroulement des événements lors de la chute », mais il n'est pas sûr que Paul ait « établi cette règle afin qu'elle serve de loi pour toujours, ou qu'il l'ait adoptée à titre de mesure temporaire dictée par la prudence et l'expérience dans les églises dont il prenait soin ». Packer estime que certaines informations décisives pour former notre opinion de façon sûre font défaut, et que « seules des certitudes peuvent entraîner un assentiment et une obéissance universelle »³⁵.

John Stott risque une conclusion sur ce sujet : « L'interdiction pour les femmes d'enseigner pourrait donc ne pas être absolue, mais se limiter aux formes d'enseignement qui transgressent le principe de la responsabilité masculine »³⁶. Il en arrive à ce point de vue après avoir constaté la présence de deux antithèses dans les instructions de Paul. L'une indique de « s'instruire en silence », de « se taire » et de « ne pas enseigner ». Dans l'autre, il est question de « soumission complète » et d'« autorité ». Le point décisif lui paraît être la seconde, parce qu'elle « confirme l'enseignement répété de Paul sur la soumission de la femme à l'autorité masculine, et qu'elle est fermement enracinée dans le récit de la création »³⁷. D'autre part, l'exigence de se taire et l'interdiction d'enseigner apparaissent d'ailleurs comme une expression du motif « autorité-soumission », plutôt qu'une adjonction à ce dernier. Ceci est tiré de l'observation suivante : « Il semble n'y avoir aucun élément inhérent à notre différenciation sexuelle qui rende les femmes universellement impropres à enseigner les hommes »³⁸.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Packer, *art. cit.*, pp. 51-52.

³⁶ J. Stott, *Le chrétien et les défis de la vie moderne*, Sator, Méry s/Oise, 1988-1989, vol. 2, p. 163. Original anglais : *Issues Facing Christians Today*, Londres, Marshall Morgan & Scott, 1984, p. 252.

³⁷ *Ibid.*, cf. p. 245.

³⁸ *Ibid.*

Partant de l'idée que la morale biblique est en correspondance avec la nature humaine, Packer demande un peu de cohérence sur la question des rôles dévolus aux femmes dans les diverses institutions sociales. Son argument consiste à dire qu'il est faux de faire des demi-mesures :

« Lorsque les gens approuvent que des femmes dirigent des hommes dans des affaires séculières (parce que l'Écriture ne l'interdit nulle part et en donne parfois des exemples) mais refusent cela dans le cadre ecclésial ou au foyer (parce que l'Écriture exige ici une direction masculine).

» Lorsqu'ils approuvent que des femmes dirigent l'église aujourd'hui (parce que les restrictions de Paul à ce sujet semblent marquées culturellement), mais ne l'admettent pas au niveau familial (parce qu'ici l'enseignement biblique est perçu comme supra-culturel et intemporel)...

» Ces perspectives ne tiennent pas assez compte du fait que, quelles que soient les ordonnances de Dieu sur les rôles et les rapports entre hommes et femmes, ce qu'il a prescrit est en vue de l'épanouissement de la nature humaine en ses deux formes, mâle-masculine, et femelle-féminine... La nature humaine est l'une ou l'autre, et seuls des arguments qui font droit respectivement aux deux devraient être retenus »³⁹.

Packer établit alors une distinction importante entre ce qui est clairement interdit et « ce qui, bien qu'inopportun, n'est pas interdit ». Les réalités de la création « ne sont pas en soi un commandement, elles ne fournissent que des indices de ce qui est approprié. Les diverses formes éthiques manifestant l'absence de sagesse et l'indignité ne peuvent pas être rangées dans la catégorie du péché tant qu'elles ne sont pas la transgression explicite d'un commandement »⁴⁰. Par conséquent si l'Écriture indique que les femmes ne sont pas faites pour remplir des fonctions d'autorité sur les hommes, il ne s'ensuit pas que ce soit un péché pour une femme d'être présidente, premier ministre, missionnaire pour l'implantation d'église, ou évêque, à moins, bien sûr, que la règle de Paul sur le silence n'interdise ces deux dernières possibilités⁴¹. Cette distinction est importante : alors que les normes universelles trouvent fréquemment le fondement de leur universalité dans l'ordre de la création, on ne peut en déduire que tout ce qui n'est pas naturel est aussitôt immoral.

³⁹ Packer, *art. cit.*, pp. 49-50.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 52.

⁴¹ *Ibid.*, p. 53.

Dans la recherche des normes morales universelles, nous ferions donc bien de débiter par ce qui procède de la nature de Dieu et de poursuivre par ce qui procède de la nature humaine. En considérant les relations entre l'homme et la femme, mettre l'accent sur la création permet d'établir notre participation réciproque à l'image de Dieu, en tant qu'elle dit notre égalité autant que ce qui nous distingue. Pareillement créés à l'image de Dieu, l'homme et la femme sont pourtant différents. Il s'agit de discerner la nature et la signification de cette différenciation, mais c'est sur ce point que les interprètes du monde évangélique ne sont pas parvenus à un accord⁴².

Le consensus manque en particulier dans l'appréciation des effets de la chute sur cette relation. La controverse se poursuit sur la question de la hiérarchie au sein de la relation de couple. Est-elle dans l'ordre de la création, sa portée sera universelle, mais serait-elle le résultat de la malédiction, elle disparaîtra dans l'ordre de la rédemption. Assurément, le péché a perverti la manière dont l'autorité de l'homme s'exerce. Il importe donc que, dans l'ordre de la rédemption, cette autorité soit définie comme un service vécu dans l'amour au sein de la famille chrétienne et non comme une affaire de domination.

*2.3. Les normes universelles sont caractérisées
par des facteurs transcendants là où elles
sont promulguées, et leur formulation est marquée
par l'absence d'indications limitatives.*

Les interprètes évangéliques ont des points de vue divergents concernant le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament. D'un côté l'on trouve ceux qui insistent fortement sur la continuité entre les Testaments, pensant que les commandements de l'Ancien Testament sont toujours pertinents pour les chrétiens. Ils argumentent ainsi : « La loi que Dieu révèle dans les Ecritures est le reflet de son immuable sainteté. Par conséquent, à moins que Dieu lui-même ne mette une limite à l'application de celle-ci (en indiquant par exemple à tels Israélites d'exécuter tels Cananéens à tel moment), les commandements scripturaires révèlent de façon définitive une juste éthique des relations humaines »⁴³.

De l'autre côté l'on trouve ceux pour qui seuls les commandements répétés dans le Nouveau Testament ont une valeur contrai-

⁴² Cf. Van Leeuwen, qui soutient qu'on ne peut trouver trace de hiérarchisation dans Genèse 1 et 2 (« Recertification... » p. 19).

⁴³ Bahnsen, *op. cit.*, p. 581.

gnante pour les chrétiens. Entre ces deux points de vue se trouvent des positions intermédiaires qui soulignent divers degrés de continuité, mais reconnaissent qu'un développement dans le plan divin de la rédemption a lieu au cours de l'histoire. Ce point de vue souligne la différence de situation historique entre chaque époque ; la particularité de l'alliance de Dieu avec Israël, c'est une structure théocratique, tandis que la façon dont Dieu s'occupe de l'Eglise est autre sous le régime de la nouvelle alliance⁴⁴.

La position que l'on adopte ici sera déterminante. Ou l'on considérera la validité des lois de l'Ancien Testament comme limitée à une période particulière du programme de la rédemption, ou à l'inverse on établira la portée de leur universalisation.

Il est donc nécessaire, avant d'appliquer ce troisième principe, de se prononcer sur le rapport entre les deux Testaments et de considérer leurs exigences morales respectives à l'égard des croyants d'après Pentecôte.

A ce sujet, nous devons prendre pour guide la façon dont Jésus et les apôtres ont fait usage de l'éthique de l'Ancien Testament et se sont sentis liés par ses prescriptions et proscriptions morales.

J'assume une position qui reconnaît une continuité réelle entre les deux Testaments. A partir de là, j'affirme que le Décalogue a une position centrale en termes de normes morales, pour deux raisons : la manière dont il fut donné et l'absence évidente de spécification limitative. Il est clair qu'il s'agit d'une révélation unique de la volonté divine dans le contexte de l'histoire d'Israël, tant par la manière dont il fut donné que par la façon dont on l'a traité. Il fut énoncé distinctement par la voix de Dieu et écrit de son doigt. On le plaça dans l'arche de l'alliance, elle-même déposée dans le Saint des Saints (Ex 20,1,19,22 ; 25,16,21 ; 31,18 ; 34,1 ; 40,20 ; Dt 5,4,22-26 ; 9,10 ; 10,1-5)⁴⁵. Il fut continuellement le point de référence des prophètes d'Israël qui blâmaient le peuple parce qu'il transgressait les termes de l'alliance avec Dieu⁴⁶.

L'analyse des commandements eux-mêmes montre que leur formulation est faite sans indication de limite dans le temps, ce qui est particulier⁴⁷.

⁴⁴ J. J. Davis, *Foundations of Evangelical Theology*, Grand Rapids, Baker, 1984, pp. 268-269.

⁴⁵ R. T. Beckwith et W. Stott, *The Christian Sunday : A Biblical and Historical Study*, Grand Rapids, Baker, 1978, p. 14.

⁴⁶ Childs, *op. cit.*, p. 128.

⁴⁷ Cf. O. O'Donovan, « Toward an Interpretation of Biblical Ethics », *Tyndale Bulletin*, vol. 27, 1976, p. 67.

Le préambule exprime clairement le contexte, l'alliance de Dieu avec Israël, mais les prescriptions sont faites en termes généraux qui conviennent à des principes moraux fondamentaux, lesquels peuvent trouver leur application de détail dans des situations très diverses. Le Décalogue ne contient rien de nouveau. « Les dix commandements ont fait partie de la loi de Dieu écrite auparavant sur les cœurs plutôt que sur la pierre, puisque tous apparaissent d'une manière ou d'une autre dans la Genèse »⁴⁸.

On formulera généralement des normes à validité universelle sans y introduire de limitation spécifique. Pour le dire autrement, leur universalité sera « indiquée par un contenu dont la signification ne dépend pas de sa mise en œuvre dans son contexte culturel primitif »⁴⁹.

Larkin est parti de l'hypothèse de travail suivante : tant la forme que le sens sont normatifs, « à moins que l'Écriture elle-même n'indique autre chose »⁵⁰. Il se concentre par conséquent sur les critères de non-normativité, plutôt que sur ceux de normativité. Sa réflexion sur les limitations qui indiquent une absence de normativité nous est utile pour définir et mettre en œuvre ce principe⁵¹.

Voici les différents types de limitations nous indiquant que nous n'avons pas affaire à des normes universelles :

1. Quand le récepteur est particulier. Prenons à titre d'exemple le jeune homme riche à qui Jésus s'adresse de façon particulière en Mt 19,21⁵². Les limitations propres au récepteur peuvent être établies non seulement par le contexte immédiat, mais aussi par une révélation ultérieure.

2. Quand des conditions culturelles particulières limitent la réalisation de l'injonction, comme dans le cas de Pierre lorsqu'il demande d'obéir « aux rois »⁵³. Il est clair qu'elle ne s'applique pas telle quelle aux peuples qui n'ont pas de roi.

⁴⁸ W. Kaiser, Jr., *Toward Old Testament Ethics*, Grand Rapids, Zondervan, 1983, p. 82. On trouve le premier commandement dans Gn 35,2 ; le second dans Gn 31,39 ; le troisième dans Gn 24,3 ; le quatrième dans Gn 2,3 ; le cinquième dans Gn 27,41 ; le sixième dans Gn 4,9 ; le septième dans Gn 39,9 ; le huitième dans Gn 44,4-7 ; le neuvième dans Gn 39,17 ; le dixième dans Gn 12,18 ; 20,3.

⁴⁹ Larkin, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 314.

⁵¹ *Ibid.*, p. 316.

⁵² *Ibid.*, p. 354. Childs, *op. cit.* p. 129, cite cela comme un exemple de l'application radicale et inattendue de la volonté de Dieu à certaines personnes en diverses situations.

⁵³ Larkin, *op. cit.*, p. 355.

3. Quand des motifs culturels sont limitatifs. Larkin cite 1 Co 11,2-16 comme texte dont la portée est considérée par certains comme limitée par des motifs culturels, même si lui pense que ce n'est pas le cas ici⁵⁴. Ce point est évidemment vivement débattu lorsqu'il s'agit de déterminer l'importance des instructions pauliniennes adressées à la communauté de Corinthe ou à Timothée pour fixer les rôles des femmes dans l'Eglise d'aujourd'hui.

4. Quand des limites sont imposées par un contexte plus large. La progression de la révélation comporte telle étape à laquelle tel commandement correspond. Nous en avons déjà parlé puisqu'il s'agit de la question fondamentale des relations entre les deux Testaments.

Nous avons porté notre attention sur les normes scripturaires dont la mise en œuvre est universalisable, sans pour autant sous-estimer la signification des éléments spécifiquement culturels dans la révélation divine. L'universalité du commandement divin « ne se perd pas dans l'écrin culturel du texte ». Au contraire, « la culture façonnée par la providence devient la matrice » par laquelle la révélation de Dieu nous parvient⁵⁵. Sans adopter les formulations de Mc Quilkin et de Larkin sur le caractère normatif de la forme et du sens, je ne tiens pas à nier l'importance de la forme dans la révélation. Ce sont par leur forme que de nombreuses prescriptions spécifiques au Pentateuque nous sont utiles. La casuistique exprime d'abord la dimension universelle de la loi morale à travers son application aux détails de la vie. Plusieurs de ces lois ont des formes linguistiques caractérisées qui montrent l'aspect limité et conditionné de leur exigence⁵⁶.

Le fait que nous trouvions ces lois dans la révélation mise en écriture par l'Esprit Saint nous indique qu'elles conservent une valeur pour nous. Elles nous permettent de mieux comprendre le sens des normes morales universelles qui constituent l'exigence perpétuelle de Dieu à notre égard.

2.4. On identifie les normes universelles par la consistance du contenu qu'elles gardent au long de la révélation progressive de la volonté divine.

En tant qu'exégète évangélique, nous présupposons que la Bible est inerrante, mais aussi que Dieu ne se contredira pas lui-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 355-356.

⁵⁵ Conn, *op. cit.*, pp. 199-200.

⁵⁶ A savoir l'emploi d'une particule conditionnelle « si » ou « quand » souvent suivie par l'addition d'une subordonnée introduite par « si » et conclue par l'apodose. Kaiser, *op. cit.*, p. 98.

même. Il s'ensuit que dans le processus d'identification des normes universelles, une norme identifiée à l'aide des principes établis ci-dessus ne peut pas contredire une autre norme par ailleurs déjà clairement établie. Si nous devons rencontrer un apparent conflit, cela montrerait que nous n'avons pas défini correctement l'une des normes ou les deux.

Il conviendra de poursuivre avec persévérance l'exégèse relative à ces deux normes. Les autres principes qui ont été définis ici devraient servir de critères pour contrôler le bien-fondé de chaque norme proposée.

Soyons conscients de ce qu'un précepte qui a l'apparence de l'universalité peut ne pas l'être. Son langage peut être, dans sa forme, universel et il se peut même qu'aucun élément dans le contexte immédiat n'en limite la portée. Pourtant la comparaison avec d'autres parties du canon montrerait que cette proposition ne peut être universalisée. Prenons le cas de l'interdiction que fait Jésus à ses disciples « de ne pas jurer du tout » (Mt 5,34). Pris isolément, ce précepte semble être une interdiction formelle de prêter serment. Certaines églises l'ont même inclus dans leur règlement sur cette base-là. Mais Mt 26,63-64 indique clairement que Jésus lui-même a prêté serment lors de son interrogatoire devant le Sanhédryn⁵⁷.

Comme le montre Walter Kaiser, les commandements bibliques doivent être parfois « compris à partir d'un travail comparatif, même s'ils ne se présentent pas sous cette forme. A lire Os 6,6 (cf. Mt 9,13 ; 12,7), il pourrait sembler que l'exigence divine en matière de morale est la bonté, au détriment des sacrifices. Or Dieu a établi lui-même le système sacrificiel. A la lumière d'autres passages, l'affirmation d'Osée se rapporte aux priorités divines plutôt qu'elle ne constitue une antithèse radicale (cf. 1 S 15,22 ; Ps 51,17 ; Jr 7,22-23) »⁵⁸.

Les absolus moraux universels sont non seulement cohérents entre eux, mais par définition ils gardent un caractère obligatoire tout au long de l'histoire humaine. Cela étant posé, nous pouvons nous attendre à ce qu'ils soient réitérés à divers moments de la révélation divine dans sa progression. Cela ne signifie pas qu'un commandement moral à prétention universelle perd sa validité illimitée si Dieu ne l'a clairement énoncé comme tel qu'une seule fois. Nous serons simplement plus prudents avant de prononcer le maintien de son usage.

Une fois de plus le Décalogue nous vient à l'esprit. Nous avons vu précédemment que ses prescriptions étaient présentes sous une forme ou une autre au temps de la Genèse et durant la période

⁵⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁵⁸ *Ibid.*

plus tardive du prophétisme. Plus importantes encore pour les chrétiens d'aujourd'hui sont les citations fréquentes, directes ou allusives, de ces commandements dans le Nouveau Testament. Roger Beckwith et Wilfrid Stott en ont utilement collecté les occurrences qui concernent la seconde table (cinq à dix)⁵⁹. Leur étude se concentre sur le quatrième commandement dont l'universalité est fréquemment remise en cause parce qu'il ne serait pas répété dans le Nouveau Testament. Pourtant, indiquent-ils, « aucun des quatre premiers commandements, qui présentent nos devoirs envers Dieu, n'est cité, seuls le sont les six derniers, qui concernent nos devoirs envers les humains »⁶⁰. Néanmoins il existe plusieurs allusions aux trois premiers⁶¹ et « le quatrième, à la différence des précédents, est quasi cité. L'écho de sa dernière partie, où se trouve l'affirmation que "le Seigneur a fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent" (Ex 20,11), résonne quatre fois dans le Nouveau Testament (Ac 4,24 ; 14,15 ; Ap 10,6 ; 14,7) »⁶².

Il apparaît clairement qu'il s'agit de l'un de ces cas d'espèce où la mise en œuvre de notre quatrième principe prend tout son sens.

Le domaine de l'interprétation que nous considérons ici pourrait aussi faire partie de l'étude de « l'analogie de la foi » ou de « l'interprétation canonique » selon l'expression que Childs emploie dans son étude. Cette approche diffère, affirme-t-il, de la méthode conservatrice traditionnelle ou de la méthode libérale « qui cherche dans un verset de la Bible ou dans un acte de la vie de Jésus une justification immédiate de l'engagement social »⁶³. Ce que Childs préconise s'apparente à notre démarche. Il veut passer en revue « toute la palette des témoignages bibliques contenus dans le canon et se rapportant au sujet considéré »⁶⁴. Il s'agit « d'écouter toutes les notes de la gamme, jouées sur leur scène originelle, et de les mettre en relation avec l'ensemble du donné canonique »⁶⁵. Cette écoute globale prendra en compte avec respect les divers genres littéraires.

⁵⁹ Beckwith et Stott, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 15.

⁶¹ *Ibid.* L'écho du premier commandement : Mc 12,29 ; Rm 3,30 ; 1 Co 8,4,6 ; Ga 3,10 ; Ep 4,6 ; 1 Tm 2,5 ; Jc 2,19 ; 4,12. Le second : Ac 17,29 ; Rm 1,22-25 ; 1 Co 5,10-11 ; 6,9 ; 10,7,14 ; 2 Co 6,16 ; Ga 5,19-21 ; 1 Th 1,9 ; 1 P 4,3 ; 1 Jn 5,21 ; Ap 9,20 ; 21,8 ; 22,15. Le troisième : Mt 6,9 ; Lc 1,49 ; Rm 2,24 ; 1 Tm 6,1 ; Ap 11,18 ; 15,4 ; 16,9.

⁶² *Ibid.*, p. 147.

⁶³ Childs, *op. cit.*, p. 131. Cf. aussi Packer, *art. cit.*, pp. 35-55.

⁶⁴ Childs, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 132.

Ce sont les récits, dans lesquels se trouvent les lois, qui nous aideront à comprendre les principes selon lesquels elles fonctionnent, sachant que « les récits ultérieurs des prophètes, les psaumes et la littérature sapientielle nous sont nécessaires pour saisir comment elles ont été intégrées à la vie de la nation »⁶⁶.

Le sens que prend la répétition des commandements de Dieu à différents moments de la révélation apparaît clairement lorsqu'on compare les indications bibliques à l'égard de l'homosexualité avec les indications concernant les interdits alimentaires. Lv 20,13 interdit le comportement homosexuel, et Rm 1,27 le considère comme un péché qui peut être la conséquence du jugement de Dieu abandonnant à lui-même le pécheur impénitent. Par contraste, Dieu donne aux humains de pouvoir manger de tout, selon Gn 9,3. Lv 11 restreint les denrées que les membres du peuple de l'alliance sont autorisés à consommer. Jésus, pour sa part, permet de manger de tout, au moment où il brise le mur qui sépare les Juifs des païens (Mc 7,19)⁶⁷.

Dans notre recherche de cohérence et pour nous y aider, nous devrions appliquer le principe qui consiste à comprendre les passages plus obscurs à l'aide de ceux qui sont plus clairs, c'est-à-dire de ceux où les principes sont plus explicites⁶⁸.

Mais cette méthode souvent citée n'est pas facilement applicable. Scholer a montré, dans son étude sur l'interprétation évangélique (*evangelical*) des textes bibliques qui se rapportent à la question du féminisme, qu'aucun texte du canon ne fournit de claire indication sur la bonne entrée en matière. Il trouve Ga 3,28 moins difficile et plus clair que 1 Tm 2,11-12, même s'il ne lui donne pas la priorité⁶⁹. Il perçoit les Évangéliques comme soucieux de considérer l'ensemble des textes bibliques « lorsqu'ils parlent de politique ecclésiastique, du baptême, de l'assurance éternelle (du salut, n.d.l.r.) ou de la nature de l'inspiration. Alors que si souvent dans l'histoire des mouvements évangéliques seul le texte de 1 Tm 2 a été pris en compte pour parler de la question des femmes dans la Bible ». Scholer n'a trouvé dans ses lectures que peu de références aux passages qui indiquent l'attitude de Jésus et son comportement à l'égard des femmes, ou aux textes qui parlent d'elles explicitement, comme Rm 16 et Ph 4. Il estime que les principes énoncés par Ga 3,28 « ont été mis de côté ou ignorés ». Il insiste pour que l'on prête une attention équivalente à 1 Tm 5,3-16 (les instructions concernant

⁶⁶ Wright, *op. cit.*, p. 31.

⁶⁷ Davis, *op. cit.*, p. 278.

⁶⁸ J. Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, Downer Grove, InterVarsity, 1981, p. 54.

⁶⁹ Scholer, *art. cit.*, p. 417.

les soins envers les veuves) et à 1 Tm 2,11-12 (le silence des femmes pendant l'instruction, n.d.l.r.)⁷⁰.

Puisque nous maintenons le présupposé de la cohérence de la révélation inspirée, nous récuserons la thèse de Paul Jewett qui tient pour incompatible et non-harmonisable la subordination des femmes selon 1 Co 11,3 avec : « a) les récits de la création de l'être humain, b) la révélation qui nous est donnée dans la vie de Jésus et c) la déclaration fondamentale de Paul en Ga 3,28 concernant la liberté chrétienne »⁷¹.

Le problème n'existe que si la soumission implique une infériorité et si l'égalité de valeur paraît incompatible avec des identités et des rôles qui se distinguent sur la base du sexe⁷². Pour éviter des conflits illégitimes, laissons à la Bible le soin de fournir les définitions de ses propres termes.

2.5. On identifiera les normes universelles par leur harmonie avec le développement du plan divin de la rédemption.

De même que les normes morales universelles sont liées à la nature morale de Dieu qui est parfaite, elles le sont aussi avec son œuvre de rédemption. Pour discerner la volonté de Dieu aujourd'hui, il est donc utile de voir clairement comment ce dernier agit dans le monde pour accomplir ses desseins de salut. Les préceptes moraux universels devront être en harmonie avec la ligne directrice du plan de Dieu. John Goldingay suggère que nous examinions les commandements bibliques à la lumière du message central de la Bible et ce, « quelle que soit notre formulation de sa clé d'interprétation »⁷³.

Oliver O'Donovan décrit cet aspect de notre discernement moral comme une sagesse qui « doit nous permettre de comprendre quelque peu comment les briques doivent être mises les unes sur les autres », si l'on considère que les éléments du code sont reliés à la loi morale comme le sont les briques avec le bâtiment⁷⁴. Dans l'étude de l'Écriture, « nous ne devons pas seulement y chercher des

⁷⁰ *Ibid.*, p. 418.

⁷¹ P. K. Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 134, cité par Stott, *op. cit.*, p. 244 (149).

⁷² Stott, *op. cit.*, p. 245 (149).

⁷³ Goldingay, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁴ O. O'Donovan, *Résurrection et expérience morale : Esquisse d'une éthique théologique*, Paris, PUF, 1992, p. 245. Titre original : *Resurrection and Moral Order : An Outline for Evangelical Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 204.

briques morales, mais aussi des indications sur la manière dont ces briques sont agencées »⁷⁵. Matthieu a trouvé un tel principe de hiérarchisation en Os 6,6 : ici, Dieu affirme préférer la miséricorde et la connaissance de sa personne aux sacrifices et aux holocaustes (Mt 9,13 ; 12, 1-8 ; 23,23). Ailleurs, il est manifeste que le principe d'ordre le plus élevé est l'amour (Mt 22,37-40, citant Dt 6,5 et Lv 19,18). Ce dernier inclut en lui-même tous les autres commandements (Rm 13,9 ; Ga 5,14)⁷⁶. Cela n'implique pas, faut-il le préciser, que l'amour soit la norme unique, ou que les autres commandements puissent se réduire à celle-ci, comme certains courants de l'éthique de situation l'ont envisagé.

Pour O'Donovan, ces principes de hiérarchisation ne se réduisent pas à « des formes de procédure pour appliquer les règles ». Ils nous renseignent sur la nature même de ces règles. « En lisant, par exemple, que Dieu exige la miséricorde et non le sacrifice à propos du Sabbat, nous n'apprenons pas seulement quand la loi du Sabbat doit s'appliquer, mais aussi ce qu'est véritablement le sabbat en tant qu'institution divine »⁷⁷.

L'herméneutique de Richard Longenecker, qui intègre la dimension progressive de la révélation, consiste à mettre en œuvre ce principe de hiérarchisation dans le domaine de l'éthique sociale⁷⁸. Il rejette l'approche adoptée dans notre étude, qui s'attelle à définir les normes morales indiquées par l'Écriture. A son avis, l'éthique du Nouveau Testament nous fournit « des prescriptions jaillissant du cœur de l'Évangile (incarné habituellement par l'exemple et l'enseignement de Jésus) destinées à être appliquées aux situations particulières grâce à la direction et au soutien du Saint-Esprit, sous l'aiguillon et le motif de l'amour »⁷⁹.

Selon son point de vue, « nous avons dans le Nouveau Testament une *annonce* de l'Évangile avec les principes éthiques qui en découlent, puis une *description* de la manière dont cette proclamation et ces principes furent mis en pratique dans les diverses situations de l'époque apostolique »⁸⁰. La proclamation et les principes sont normatifs ; quant à « la manière dont cette proclamation et ces principes furent mis en œuvre au I^{er} siècle...

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Cf. aussi I. H. Marshall, « Using the Bible in Ethics », *Essays in Evangelical Social Ethics*, D. F. Wright éd. Wilton, Morehouse-Barlow, 1979, p. 53.

⁷⁷ O'Donovan, *op. cit.*, p. 203.

⁷⁸ R. Longenecker, *New Testament Social Ethics for Today*, Grand Rapids, Eerdmans, 1984.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 27.

nous devons les comprendre comme des panneaux indicateurs, placés au début d'un voyage, qui montrent le chemin à suivre si nous voulons vivre le même Evangile aujourd'hui ⁸¹.

Mettre en œuvre cette « herméneutique de la progression » conduit évidemment à distinguer entre les principes proclamés et la pratique qui nous est décrite. Longenecker ne cherchait pas à mettre en évidence les moyens permettant d'effectuer cette distinction, mais sur ce point nous devrions trouver de l'aide avec les principes que nous avons évoqués plus haut.

A mon avis, le projet de Longenecker ne tient pas suffisamment compte de la valeur permanente des commandements moraux spécifiques présents dans l'Ecriture, de ceux qui répondent aux critères d'universalité. Trop peu d'orientations nous sont fournies, et une trop grande latitude est laissée à l'interprète qui doit sonder les desseins de Dieu en matière de rédemption, puis établir une trajectoire qui sera pour lui le critère permettant de prendre des décisions morales dans le contexte contemporain.

Mais d'un autre point de vue, le travail de cet auteur identifie utilement un aspect de notre compréhension de la volonté de Dieu au plan moral. Le modèle qui correspond à l'œuvre rédemptrice de Dieu existe. Ce travail de l'intelligence devrait nous mobiliser alors que nous recherchons son royaume et sa justice. L'action morale correspondra au plan divin de la rédemption et contribuera à son accomplissement. Nous serons ainsi impliqués dans la réalisation de la requête que nous adressons à Dieu en disant : « Que ta volonté soit faite et que ton règne vienne sur la terre comme au ciel ».

Il nous faut introduire un élément d'évaluation critique dans la démarche de discernement de la trajectoire que décrit le déploiement de l'évangile. Où situer le cœur d'où procèdent les principes normatifs ?

Longenecker le situe en Ga 3,28, qu'il reçoit comme un fragment d'une confession baptismale du christianisme primitif. Il suggère que les trois formules d'indifférenciation (ni Juif ni Grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme) ont été incluses « dans un effort conscient de s'opposer aux trois *berakoth* (bénédictions) qui apparaissent au début du cycle juif des prières du matin : Béni soit-il (Dieu) parce qu'il ne m'a pas fait païen ; béni soit-il parce qu'il ne m'a pas fait « rustre » (c'est-à-dire : soit paysan ignorant, soit esclave) ; béni soit-il parce qu'il ne m'a pas fait femme »⁸².

En faisant de cet élément le point central permettant de comprendre l'évangile, Longenecker postule que cette éthique se réalisera à travers un développement touchant la vie de l'Eglise. Les apôtres travaillèrent particulièrement à la suppression des distinc-

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.*, p. 32-33.

tions entre les Juifs et les païens qui avaient été réconciliés en Christ. Leur enseignement prenait en compte les esclaves dans l'Eglise, ce qui, en fin de compte, minait le système (de la ségrégation). Plus récemment, on a mis en évidence l'impact de l'évangile sur les rôles et les relations entre hommes et femmes dans l'Eglise. Ce qui est visé correspond au projet rédempteur résumé en Ga 3,28, c'est une égalité complète entre hommes et femmes qui ne puisse autoriser dans l'Eglise aucune différenciation de rôle.

Avec cette « herméneutique de la progression » Longenecker aborde les textes qui ont souvent été invoqués pour restreindre les ministères qui conviennent aux femmes quand à leur rôle dans l'Eglise. Pour 1 Co 11,2-16, il admet que Paul fait appel à la notion d'ordre au sein de la Trinité et dans la création. Il remarque cependant que si Paul « plaide en faveur de l'ordre et de la bienséance dans la communauté sur la base de cet ordre divin et de création, il met aussi en exergue, à partir de la rédemption eschatologique*, le fait que « devant le Seigneur, pourtant, la femme et l'homme sont inséparables », et que l'un et l'autre trouvent leur origine en Dieu (vv. 11-12) »⁸³. Pour Longenecker, la portée de cette affirmation est la suivante : alors que Paul « plaide pour la soumission de la femme dans le culte, à partir de la création, il doit aussi affirmer leur égalité à partir de la rédemption »⁸⁴. Cela donne l'image d'un Paul qui semble ne pas avoir maintenu de façon rigide des différences de fonctions. On en aurait l'indice, par exemple, dans la doxologie* de 2 Co 13,13 où l'indication de la « grâce du Seigneur Jésus Christ » précède celle de « l'amour de Dieu ». « L'ordre qui semble immuable au sein de la Trinité, tel qu'il est présenté en 1 Co 11,3 (le chef du Christ, c'est Dieu) est ainsi tempéré par l'ordre selon la rédemption de 2 Co 13,13 »⁸⁵.

Lorsqu'il traite 1 Co 14,34-35 et 1 Tm 2,11-15, Longenecker recommande que nous « commençons par l'évangile proclamé par les apôtres, avec les principes qui en découlent ». Dans le cas présent, référence est faite à la confession de Ga 3,28. Le tableau présente Paul et ses collègues travaillant à partir de deux schémas de pensée différents : 1. Le premier insiste sur la création, relevant qu'il y est « généralement souligné la dimension d'ordre, de subordination et de soumission ». 2. Le second part de la rédemption, car « en elle prédominent la liberté, la réciprocité et l'égalité »⁸⁶.

Il pense que l'erreur de ceux qui limitent le rôle de la femme dans la direction ou dans le ministère de l'Eglise est d'ignorer les circonstances qui conduisirent Paul à réfréner certaines aberrations du culte à Corinthe et à Ephèse. Ils formulent de plus « un principe

⁸³ *Ibid.*, p. 80. ⁸⁴ *Ibid.*, pp. 80-81. ⁸⁵ *Ibid.*, p. 81. ⁸⁶ *Ibid.*, p. 84.

ecclésiologique* général qui ne tient pas debout face à la confession de Ga 3,28 ou face au présupposé qui sous-tend 1 Co 11,5-16 »⁸⁷.

Longenecker montre fort justement l'importance de bien cerner les liens entre les catégories théologiques de la création et de la rédemption⁸⁸. Il reconnaît que Paul admet des différences créationnelles entre les sexes et qu'il condamne par conséquent l'homosexualité. « Cependant Paul insiste sur la rédemption en montrant ainsi que l'œuvre de Dieu en Christ surpasse ce qui était simplement vrai de par la création »⁸⁹. Néanmoins sa perspective peut facilement mener à la confusion.

Nous pouvons comprendre le raisonnement de ceux qui considèrent la soumission des épouses à leur mari comme un aspect de la condamnation qui découle de la chute. Ils croient par conséquent que la rédemption restaure l'humanité déchue dans la condition sans hiérarchie qui était la sienne avant la chute. Mais nous demeurons perplexes face aux implications de cette suggestion que la rédemption dépasse et améliore la création.

Longenecker perçoit ainsi un élément de subordination et de soumission dans les passages cités plus haut, ou encore dans Col 3,18-4,1 et Ep 5,21-6,9. Cela l'induit à penser que Paul ne résout pas toujours « les tensions théologiques inhérentes à son message » ni « les difficultés pratiques liées à sa mise en œuvre. Lorsque la situation de l'Eglise le poussait à adopter une attitude modérée, il semble avoir raisonné davantage à partir des catégories de la création et de la malédiction, et moins à partir de celles qui sont liées à la rédemption eschatologique en Christ »⁹⁰. Cependant il rend hommage à Paul pour avoir commencé « à faire le lien entre les catégories de la création et de la rédemption, en insistant le plus souvent sur cette dernière », et pour avoir amorcé « l'application des principes évangéliques de liberté, de réciprocité et d'égalité aux situations de son temps, sans laisser de côté la question de la place et du statut des femmes. Par là, il a établi un modèle et tracé la voie pour la pensée et l'action chrétiennes subséquentes »⁹¹.

Je reste un peu mal à l'aise vis-à-vis de la proposition de Longenecker, car il introduit une rupture entre la création et la rédemption, et suggère qu'il subsiste une tension non résolue dans l'enseignement éthique de Paul que les chrétiens des générations ultérieures doivent résoudre.

La manière dont David Clowney tient ensemble les diverses facettes de l'enseignement de Paul me paraît plus satisfaisante. Il admet, d'une part « que la rédemption pousse au changement dans la direction de l'égalité, par contraste avec les attitudes restrictives

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 92.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 87.

⁹¹ *Ibid.*, p. 88.

de la culture ambiante »⁹². Il remarque, d'autre part, qu'en Ep 5 « Paul fonde l'autorité du mari (un rôle de protecteur, rôle qui implique de toute évidence une grande responsabilité) à la fois dans la création et dans la rédemption, en affirmant que le mystère du mariage, cité d'après la Genèse, signifie Christ et l'Eglise ». Autre exemple encore : quand Paul défend à la femme « d'enseigner et de prendre autorité sur l'homme » (1 Tm 2,11-15), « ses raisons sont fondées dans l'ordre de la création et dans celui de la rédemption. La même chose est vraie pour 1 Co 11,3-16 ». En d'autres termes Paul fait appel à l'ordre de la création qui se trouve transformé en Christ. Il n'est donc pas possible de considérer ces prescriptions comme convenant uniquement au I^{er} siècle, pour éviter d'offusquer nos contemporains. « Nous ne pouvons pas davantage lire Paul et les autres apôtres comme s'ils nous orientaient vers une sorte d'évolution toujours en cours, qui partirait de l'ordre de la création (dans lequel Adam est le seigneur d'Eve) pour aboutir à l'état céleste (où nous serons comme les anges, où les hommes ne prendront point de femme et ni les femmes de mari) »⁹³.

Il est légitime de s'attendre à ce que des actes moraux fassent avancer l'œuvre rédemptrice de Dieu. Il est juste de conserver à l'esprit les grands principes et desseins du plan rédempteur de Dieu lorsque nous recherchons aujourd'hui sa volonté morale. Nous sommes aidés dans cette recherche par le fait de savoir que l'œuvre faite par Dieu dans la rédemption est la restauration de l'œuvre bonne qu'il a entreprise dans la création, mais nous ne devrions pas aller au-delà de ce point. Reconnaître l'égalité devant Dieu des esclaves et des maîtres est manifestement une restauration de l'égalité qui existait à la création. De même, tout point de vue qui déconsidérerait la femme ou la verrait comme étant essentiellement inférieure à l'homme est totalement exclu par la création. L'activité rédemptrice du Christ, l'œuvre et l'enseignement des apôtres, soulignent de même la valeur essentielle des femmes. Néanmoins, s'il existe une subordination quant à la fonction, dans le cadre de l'ordre créé, qui n'est pas consécutive à la chute, alors, même si cette subordination est radicalement déformée par la chute, il serait erroné d'effacer ces différences de fonction en faisant appel à un développement ultérieur du programme de la rédemption.

Il n'y a donc pas de tension entre l'œuvre rédemptrice de Dieu et une différenciation des rôles de l'homme et de la femme « en ce qui concerne l'autorité et la responsabilité dans la famille et dans la vie de l'Eglise »⁹⁴.

⁹² Clowney, *art. cit.*, p. 229.

⁹³ *Ibid.*, p. 230.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 231.

En résumé, les principes universels doivent correspondre au programme rédempteur de Dieu, sans que cela remette en question leur harmonie avec l'ordre de la création. Une meilleure compréhension des conséquences de la rédemption augmentera notre intelligence de l'ordre créé et nous rendra capables de discerner plus clairement ces normes morales en tant qu'elles s'accordent aussi bien avec la nature créée qu'avec la rédemption.

3. Conclusion

Bien qu'un accord sur les principes herméneutiques ne nous conduise pas nécessairement au consensus à propos du sens des textes éthiques de l'Écriture, les cinq principes énoncés ci-dessus devraient nous offrir une voie pour continuer à chercher ensemble une réponse. ■

Avez-vous renouvelé votre abonnement
pour 1997 ?

Merci d'y penser dès à présent, pour nous
simplifier la tâche.