N° 86
2004

Revue
de réflexion
théologique

# Les enjeux de l'éthique

7 **Avant-propos**
par Marc Barthélémy

11 **L'éthique chrétienne : ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient**
par Henri Blocher

23 **Jésus, la venue du Royaume et la question sociale**
par Jacques Buchhold

41 **Eglise et cité. Petit panorama des éthiques chrétiennes avec leurs attaches herméneutiques**
par Henri Blocher

55 **Agir seul et en Eglise dans un monde imparfait**
par Frédéric de Coninck

67 **Quelle légitimité pour l'éthique chrétienne évangélique en société pluraliste ?**
par Olivier Favre

81 **La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la Torah (Dt 24,6-7,10-13)**
par Yohanan A.P. Goldman

113 **Relativité des normes et éthique biblique**
par Daniel Rivaud

124 **Chronique de livres**
par David Gonzalez

*Hokhma 86/2004, pp. 7-8*

# Les enjeux de l'éthique

**par Marc BARTHÉLÉMY,**
*agent de la Ligue pour la lecture de la Bible en Suisse romande.*

Les conférences que nous publions ici ont été prononcées dans le cadre d'un séminaire d'éthique qui s'est déroulé les 17 et 18 mai 2004 à l'Institut Biblique et Missionnaire Emmaüs, à Saint-Légier (Suisse). Plusieurs pastorales et lieux de formations ont collaboré à l'organisation de ce séminaire, ainsi que l'Equipe prière et discernement (EPED).

## Quels sont les enjeux de l'éthique ?

Les termes tirés de l'article de M. Daniel Rivaud expriment de façon intéressante les enjeux de l'éthique : d'une part, « l'évolution des sociétés modernes conduit à pénaliser des comportements jadis tolérés, voire considérés comme normaux : certaines formes de corruption, certaines formes d'atteintes à l'environnement, certaines formes de 'violences morales'... » ; d'autre part, « au nom du progrès et de la science, des atteintes graves aux libertés individuelles, à la dignité du vivant, à l'intégrité de la nature, à la beauté et au bonheur de vivre, s'effectuent avec la complicité constante des victimes, ignorantes ou démunies. » Alors... comment nous forger une opinion ? Comment nous situer ? Quelle(s) position(s) tenir ? Quels

liens effectuer entre Bible et éthique ? Et quelle éthique du Royaume vivre ici-bas ?

A partir de ces questions, notre parcours sera le suivant :

– Où l'éthique se loge-t-elle, sur quoi se fonde-t-elle et comment se déploie-t-elle en christianisme ?

– Que peuvent nous apprendre l'histoire et ses acteurs ?

– L'éthique doit-elle être pensée premièrement dans l'Eglise ou dans la société ? Quelle est la situation des chrétiens dans la société d'aujourd'hui ?

– Quelles données est-il possible de tirer de la *Torah* pour notre réflexion éthique sur la société ?

– Quelle éthique déployer dans notre société ?

Je vous souhaite beaucoup de plaisir ainsi que de bonnes réflexions à la lecture de ces pages. ■

# Lectures recommandées par les orateurs[1]

## L'éthique chrétienne : ses fondements, les enjeux & la place qui lui revient
## Église et cité. Petit panorama des éthiques chrétiennes avec leurs attaches herméneutiques

Lectures recommandées par Henri Blocher :

- H. Blocher, « Pour fonder une éthique évangélique », dans *Fac-Réflexion* n° 40-41, 1997/3-4, pp. 20-34.
- H. Blocher, « Du Christ anabaptiste au Jésus politique », dans *Ichthus* n° 132, 1985/5, partie 18-27.
- H. Blocher, « Evangile et Loi », dans *la Revue Réformée* 26, 1975, pp. 170-176.
- « Parole de Dieu et pouvoirs », dans *Ichthus* n° 22-23, 1972/3.
- Georges Lagarrigue, « De la connaissance oubliée à l'espérance vécue : la pensée de Jacques Ellul », dans *Ichthus* n° 46, 1974/8, pp. 8-12, 20-24.
- Peter Baelz, « Ethique », in *Dictionnaire critique de théologie*, sous dir. Jean-Yves Lacoste, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, pp. 413a-416b.
- Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester/Grand Rapids, Inter-Varsity Press/Eerdman, 1986 (trad. fr. *la Résurrection et l'expérience morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992), chapitres 1 et 2.
- *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, sous dir. David J. Atkinson & David H. Field, Leicester/Downers Grove, Inter-Varsity Press, 1995.
- John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, Institute of Mennonite Studies Series 3, Newton (Kansas), Faith & Life Press, 1977 [1964].

[1] Il s'agit des lectures recommandées par les orateurs avant leur(s) conférence(s) données lors du séminaire.

- Helmut BURKHARDT, *Einführung in die Ethik I. Grund und Norm sittlichen Handelns*, TVG, Gießen, Brunnen Verlag, 1996.
- Eckhard J. SCHNABEL, *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung. Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*, TVG, Wuppertal/Zürich, R. Brockhaus Verlag, 1993.

## Jésus, la venue du Royaume et la question sociale

Lectures recommandées par Jacques Buchhold :

- G.E. LADD, « L'éthique du Royaume », chap. 9, et « L'éthique chrétienne », chap. 37, dans *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie, Genève, PBU/Cléon d'Andran/Excelsis, 1999, pp. 131-146, 559-580.
- Samuel BÉNÉTREAU, « L'éthique sociale de la première de Pierre », dans *La première épître de Pierre*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, Excursus III, pp. 177-192.
- John H. YODER, « Une subordination révolutionnaire », dans *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, PBU, chap. 9, pp. 151-175.

## La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la *Torah* (Dt 24,6-7,10-13)

Lectures recommandées par Yohanan Goldman :

- R. BOISSONARD, F. VOUGA, Pour une éthique de la propriété. Essais sur le Deutéronome, Bulletin du Centre Protestant d'Études 32 (1980), pp. 5-47.

## Relativité des normes et éthique biblique

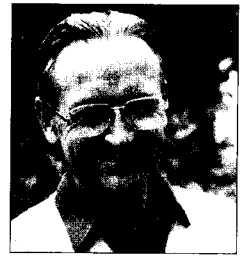
Lectures recommandées par Daniel Rivaud :

- Extrait du **MANIFESTE DE MANILLE**, *Appeler l'Eglise tout entière à apporter l'Evangile tout entier au monde tout entier.*

Ḥokhma 86/2004, pp. 11-22

# L'éthique chrétienne :

## ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient



**par Henri BLOCHER,**

*Pasteur baptiste, enseignant la théologie systématique à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, à Vaux-sur-Seine (dont il est doyen honoraire), depuis la fondation de cette faculté. Titulaire d'une chaire de la Graduate School of Biblical and Theological Studies du Wheaton College (Wheaton, Illinois). Président de l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques. Membre du Comité de l'Alliance Biblique Française, il a participé à la préparation de la Nouvelle Bible Segond d'étude. Membre du Conseil National de l'Alliance Evangélique Française.*

*Epître aux Romains 8,1-4*

L'*éthique*, autre nom de la morale selon l'étymologie et l'usage classique[1], est la « science des mœurs » (*éthè* ou *èthè* en grec, *mores* en latin). Elle diffère, cependant, de ces sciences du comportement que sont la sociologie, l'anthropologie, l'*éthologie* (même radical) : celles-ci décrivent, l'éthique prescrit. Elle ne cible pas les fonctionnements, voire les déterminismes, mais le sens et les normes ; sa méthode n'est pas expérimentale, mais d'abord réflexive. C'est pourquoi on la rattache traditionnellement, comme discipline, à la philosophie ou/et la théologie.

Les *enjeux* du travail consacré à son étude sont faciles à percevoir. La qualité morale de la vie qui se conforme à ses conclusions dépend évidemment de leur validité : la richesse, la justesse, l'harmonie de la vie

[1] J'ai commenté l'innovation récente qui différencie entre les deux termes : dans mon article « Pour fonder une éthique évangélique », *Fac-Réflexion* n° 40-41, 1997/2-3, p. 21s. (avec la note 5). La dispute de mots recouvre un dissentiment fondamental.

- Helmut Burkhardt, *Einführung in die Ethik I. Grund und Norm sittlichen Handelns*, TVG, Gießen, Brunnen Verlag, 1996.
- Eckhard J. Schnabel, *Das Reich Gottes als Wirklichkeit und Hoffnung. Neuere Entwicklungen in der evangelikalen Theologie*, TVG, Wuppertal/Zürich, R. Brockhaus Verlag, 1993.

## Jésus, la venue du Royaume et la question sociale

Lectures recommandées par Jacques Buchhold :

- G.E. Ladd, « L'éthique du Royaume », chap. 9, et « L'éthique chrétienne », chap. 37, dans *Théologie du Nouveau Testament*, coll. Théologie, Genève, PBU/Cléon d'Andran/Excelsis, 1999, pp. 131-146, 559-580.
- Samuel Bénétreau, « L'éthique sociale de la première de Pierre », dans *La première épître de Pierre*, CEB, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1984, Excursus III, pp. 177-192.
- John H. Yoder, « Une subordination révolutionnaire », dans *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, PBU, chap. 9, pp. 151-175.

## La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la *Torah* (Dt 24,6-7,10-13)

Lectures recommandées par Yohanan Goldman :

- R. Boissonard, F. Vouga, Pour une éthique de la propriété. Essais sur le Deutéronome, Bulletin du Centre Protestant d'Études 32 (1980), pp. 5-47.

## Relativité des normes et éthique biblique

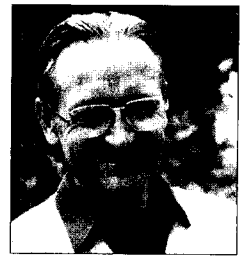
Lectures recommandées par Daniel Rivaud :

- Extrait du **MANIFESTE DE MANILLE**, *Appeler l'Eglise tout entière à apporter l'Evangile tout entier au monde tout entier.*

Hokhma 86/2004, pp. 11-22

# L'éthique chrétienne :

## ses fondements, les enjeux et la place qui lui revient



**par Henri BLOCHER,**

*Pasteur baptiste, enseignant la théologie systématique à la Faculté Libre de Théologie Evangélique, à Vaux-sur-Seine (dont il est doyen honoraire), depuis la fondation de cette faculté. Titulaire d'une chaire de la Graduate School of Biblical and Theological Studies du Wheaton College (Wheaton, Illinois). Président de l'Association Européenne de Théologiens Evangéliques. Membre du Comité de l'Alliance Biblique Française, il a participé à la préparation de la Nouvelle Bible Segond d'étude. Membre du Conseil National de l'Alliance Evangélique Française.*

*Epître aux Romains 8,1-4*

L'*éthique*, autre nom de la morale selon l'étymologie et l'usage classique[1], est la « science des mœurs » (*éthè* ou *èthè* en grec, *mores* en latin). Elle diffère, cependant, de ces sciences du comportement que sont la sociologie, l'anthropologie, l'*éthologie* (même radical) : celles-ci décrivent, l'éthique prescrit. Elle ne cible pas les fonctionnements, voire les déterminismes, mais le sens et les normes ; sa méthode n'est pas expérimentale, mais d'abord réflexive. C'est pourquoi on la rattache traditionnellement, comme discipline, à la philosophie ou/et la théologie.

Les *enjeux* du travail consacré à son étude sont faciles à percevoir. La qualité morale de la vie qui se conforme à ses conclusions dépend évidemment de leur validité : la richesse, la justesse, l'harmonie de la vie

[1] J'ai commenté l'innovation récente qui différencie entre les deux termes : dans mon article « Pour fonder une éthique évangélique », *Fac-Réflexion* n° 40-41, 1997/2-3, p. 21s. (avec la note 5). La dispute de mots recouvre un dissentiment fondamental.

sont immédiatement celles de l'éthique adoptée et pratiquée, si la pratique suit. Il n'est pas inutile de rappeler, puisque nous vivons *coram Deo*, que l'approbation du Père céleste est en cause : les injonctions et les avertissements répétés de l'Ecriture nous signifient l'intérêt extrême qu'il y porte, et qu'une conduite immorale est incompatible avec l'héritage du Royaume (1 Co 6,9s.). Le témoignage chrétien à destination du monde en recueille aussi une bonne part de sa lisibilité comme de sa crédibilité : c'est à la vue des « belles œuvres » que les gens donneront gloire au Seigneur (Mt 5,16) – sans nous faire d'illusion, pourtant : il arrive que les perspectives communes soient tellement perverties que le bien même soit l'objet de la réprobation, de l'indignation publique !

Les enjeux évoqués, trois questions permettront de baliser le terrain : sur l'emplacement exact, sur les fondations (principale et confirmatives), et sur le déploiement, ses axes et ses champs. Il faudra se contenter d'un survol rapide !

## 1. Où l'éthique se loge-t-elle en christianisme ?

Il est commode de partir des thèses avancées par Karl Barth : outre le profit qu'on retire d'affronter une pensée vigoureuse (même et surtout quand on n'est pas d'accord), on le découvre, sur la première question, à l'un des pôles. Il est alors plus facile de se repérer. Pour le théologien suisse, l'éthique fait partie, simplement et strictement, de la dogmatique ; c'est pourquoi l'architecture de la *Dogmatique* réserve sa place à l'éthique à la fin de chacune des parties principales[2] : le premier volume, de « Prolégomènes » (la doctrine de la Parole de Dieu), s'achève sur les prolégomènes à l'éthique, et précisément la défense de cette inclusion ; le deuxième, sur la doctrine de Dieu, par un long développement d'éthique fondamentale, sur « le commandement de Dieu » ; le troisième, sur Dieu le Créateur, par une volumineuse étude des sujets d'éthique liés à la création ; le qua-

[2] K. Barth annonçait son plan dans un passage remarquable de l'avant-propos du premier tome (daté d'août 1932) ; il pensait alors privilégier le thème de « l'ordre de Dieu » à la fin du vol. III, celui de « la loi » à la fin du vol. IV et celui de « la promesse » à la fin du vol. V, *Dogmatique* I, 1*, trad. initialement par Denis de Rougemont et finalement par Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1953, p. xv.

trième, sur Dieu le Réconciliateur, est resté inachevé, mais le « fragment » consacré au baptême traite de celui-ci comme démarche éthique. La thèse sous-jacente, capitale pour Barth, est que l'éthique ne traite pas d'abord, et surtout séparément, du faire de l'homme, mais du faire de Dieu en Christ : elle se met « en quête de la sanctification opérée par Dieu en ce même sujet Jésus-Christ et de l'autosanctification de l'homme qui en résulte », « elle cherche à comprendre comment la sanctification de l'homme a été accomplie en Jésus-Christ »[3]. Du coup, la loi ne précède plus l'évangile : elle le suit plutôt, elle en est la *forme*[4]. L'exigence est une permission :

> « En dehors de la foi et donc de la Parole de Dieu, nous sommes nécessairement condamnés à tomber, soit dans le légalisme, c'est-à-dire sous un devoir qui n'est pas un pouvoir, une permission, soit dans l'antinomisme, c'est-à-dire sous un pouvoir, une permission qui n'est pas un devoir. La vérité concrète qui scelle l'unité de ces deux propositions antithétiques, et qui nous maintient au-dessus de l'abîme ouvert à notre droite et à notre gauche, est la vérité de la grâce de Dieu elle-même... »[5].

Doctrine de la grâce qui nous « réquisitionne », l'éthique appartient à la dogmatique.

Il est conforme à la foi reçue de rattacher l'éthique à la dogmatique[6]. Barth dénonce avec force l'insuffisance des éthiques naturalistes, humanistes, liées à la notion de l'être. Nous avons besoin pour nous diriger, plus que jamais, d'entendre notre Maître nous indiquer le chemin. En éthique, de

---

[3] BARTH, *Dogmatique* II, 2**, trad. par F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, p. 33. Cf. p. 34 : « Il n'existe pas d'humanité en dehors de l'humanité de Jésus-Christ et de la louange, consentie ou non, de la grâce de Dieu en Christ. Il n'existe pas d'accomplissement réel du bien qui ne serait pas identique à la grâce de Jésus-Christ et à sa confirmation, volontaire ou involontaire. » L'alternative expresse, « consentie ou non, volontaire ou involontaire », veut protéger la pure objectivité de la sanctification accomplie, éviter qu'elle paraisse dépendante de notre démarche. Barth dit encore, p. 43 : « L'homme sanctifié n'est pas le sujet mais le prédicat des propositions de l'éthique théologique. »

[4] *Ibid.*, pp. 4, 51, 56.

[5] *Ibid.*, p. 97.

[6] Louis BERKHOF, *Introductory Volume to Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1932[1], pp. 50s., montre que les réformateurs et beaucoup de leurs héritiers ont opéré le rattachement : « En fait, il n'y a pas de différence de principe entre la dogmatique et l'éthique. »

même qu'ailleurs en théologie, nous mettons en œuvre la réception réfléchie de la Parole de Dieu et nous en cherchons l'intelligence : nous disons ce que nous *croyons* révélé pour notre façon de vivre.

Ce que Dieu, en Christ, a fait pour nous et ce qu'il nous commande de faire, avec l'assistance de son Esprit, ne se confondent ou ne se compriment pas, cependant, comme Barth tend à le faire. La volonté intraitable de « concentration christologique » l'empêche de respecter entièrement la structure de *vis-à-vis* caractéristique de l'alliance[7]. Du coup, la spécificité de l'éthique, relative à la réponse que nous avons à donner en fils et filles *responsables*, s'estompe fâcheusement. C'est aussi le cas pour la mission distincte de l'Esprit, qui nous rend capables de cette réponse. La vigilance est requise contre son absorption par la mission du Fils, accomplie « hors de nous » une fois pour toutes[8]. L'identification de la loi et de l'évangile et le renversement de l'ordre s'accordent mal avec le langage du Nouveau Testament, et les luthériens, surtout, ont protesté avec vigueur (Helmut Thielicke, Gustav Wingren).

Situer l'éthique dans le déroulement du plan divin pour le monde permet d'élucider la relation du pouvoir et du devoir : le schéma barthien ignore malheureusement la succession des stades révélés par la Narration biblique. *A l'origine*, pouvoir et devoir sont paisiblement unis : l'humanité

---

[7] BARTH, *Dogmatique* II, 2**, p. 24 : « S'il est bien vrai que ce Dieu s'est fait homme en Jésus-Christ, pour se révéler et réconcilier le monde avec lui, il s'ensuit que la relation entre lui et l'homme est tout entière dans l'événement où il a accueilli l'homme selon sa pure et libre miséricorde pour le lier à lui par sa bonté. » Ce postulat (avec « tout entière ») conduit Barth, ailleurs, à faire du Christ le vrai premier Adam, et à *fonder* la condamnation de tout homme sur celle du Christ à la croix (*ibid.*, p. 238), car tout homme est en Christ » ; l'affaiblissement du vis-à-vis se trahit, lui, dans la formule (répétée) de l'homme non pas sujet, mais seulement « prédicat ». Henri BOUILLARD, *Karl Barth. T. III : Parole de Dieu et existence humaine, 2e partie*, Paris, Aubier, 1957, p. 236, résume : « A parler strictement, Jésus-Christ constitue l'unique sujet moral ». (La concentration christologique n'est sans doute pas seule en cause, mais aussi l'orientation ontologique de la pensée barthienne.)

[8] Que l'œuvre de l'Esprit se distingue plus faiblement, si on compare à la théologie réformée classique, on en perçoit l'indice dès le § 16/1, « Le Saint-Esprit, la réalité subjective de la révélation » : l'événement subjectif est dit « répétition », et toute sa fonction est d'ouvrir les yeux sur l'événement objectif accompli dans le Christ ; la révélation subjective est dite « incluse » dans l'objectif (BARTH, *Dogmatique* I, 2**, trad. par F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1954, pp. 34s.).

intègre, jouissant de la communion du Créateur, fait « naturellement » la volonté de Dieu. *Dans l'aliénation* que produit la désobéissance (état de l'humanité « déchue »), le devoir n'est pas abrogé, mais sans pouvoir réel ou effectif (bien que le pouvoir « formel » subsiste, la faculté de choisir, l'exercice d'un vouloir) : l'humanité est esclave de son péché sans être excusable pour autant, car la chaîne de sa servitude est celle même de son choix, du mauvais vouloir, de l'orgueil, de l'ingratitude et de la défiance, du goût pour le mensonge et du désir impur (la « chair » qui prive de sa force la loi du devoir, Rm 8,3). Le légalisme ne consiste pas à rappeler l'impératif, mais, dans l'aliénation, à minimiser l'impuissance pécheresse et prêcher que l'effort permettra d'accomplir *assez* le devoir. *Dans la rédemption inaugurée*, la condamnation qui accompagne l'aliénation comme son ombre est gracieusement levée (Rm 8,1), ce qui permet le don de l'Esprit (Rm 8,2) : le pouvoir effectif est partiellement restauré pour se joindre au devoir (ceux qui marchent selon l'Esprit accomplissent la juste exigence, *dikaïôma*, de la loi, Rm 8,4). *Lors de la consommation finale*, la restauration sera complète et le lien d'alliance tellement resserré qu'aucune défaillance ne sera plus pensable (le pouvoir de péché n'aura plus aucun sens, *non posse peccare*) : dans la gloire de l'amour vainqueur, Dieu tout en tous.

Oliver O'Donovan constitue un dossier imposant autant qu'éclairant lorsqu'il rapporte à l'ordre créationnel le bien commandé à l'être humain, ordre créationnel réaffirmé par la résurrection du Christ[9]. La loi divine se compare aux instructions du constructeur, qui indique le bon usage et entretien de ce qu'il a produit (*Torah* peut se traduire exactement « instruction » ou « directive ») ! C'est à la création que l'apôtre rapporte le sens moral, la « loi écrite dans le cœur » (Rm 2,15). Mais cette référence ne doit pas éclipser la suite de l'histoire, avec les deux stades dans lesquels se joue l'accès effectif à ce bien pour lequel l'humain fut créé, sa perte et sa restitution...

---

[9] Dans son ouvrage *Resurrection and Moral Order. An Outline for Evangelical Ethics*, Leicester/Grand Rapids, InterVarsity Press/Eerdmans, 1986[1], un des grands livres du siècle, publié en français, dans une traduction de Jean-Yves Lacoste, aux Presses Universitaires de France, Paris, 1992, sous le titre *Résurrection et expérience morale*. O'Donovan s'inscrit dans la tradition augustinienne et s'intéresse à la fondation ontologique de l'éthique, la convertibilité de l'*être* et du *bien*.

Le point vaut particulièrement pour l'usage de la raison en éthique. Les réformateurs et leurs héritiers accusent volontiers les catholiques de lui faire trop confiance pour le discernement de la « loi naturelle », sous-estimant les effets du péché. La raison de « l'homme naturel » semble trop affectée, trop infectée, par la corruption et l'aliénation (Ep 4,17ss) pour servir de guide. Seule la Révélation spéciale, sous la forme de l'Ecriture, nous dirige en sûreté. L'encyclique *Veritatis splendor* (1993), qui lutte contre l'exaltation « moderne » de la raison qui gonfle son autonomie en souveraineté, ne se dégage pas de toute ambiguïté à cet égard[10].

## 2. Sur quoi l'éthique se fonde-t-elle en christianisme ?

Par quoi justifier, légitimer, ce qui semble le noyau de sens, ce qui caractérise et distingue l'éthique : l'obligation, l'autorité de la norme morale ? Les positions s'étalent ou s'étagent pour s'offrir comme toute une gamme, même en chrétienté. Si le pur hédonisme et le naturalisme grossier sont exclus[11] (on y décèle un reste de normativité : leurs promoteurs les ont

[10] Contre « certains [qui] en sont arrivés à faire la théorie de la *souveraineté totale de la raison* dans le domaine des normes morales », Jean-Paul II affirme, « dans l'état actuel de nature déchue, la nécessité et surtout, la réalité effective de la Révélation divine pour pouvoir connaître les vérités morales même d'ordre naturel » (§ 36, trad. de l'édition Mame/Plon, présentée par Jean-Louis Bruguès). Mais plus loin, § 44, la nécessité ne paraît pas absolue : « L'homme peut reconnaître le bien et le mal grâce au discernement que lui-même opère par sa raison, *en particulier* par sa raison éclairée par la Révélation divine… » (j'ajoute les italiques). Deux passages de Thomas d'Aquin, qui soulignent que la loi naturelle est la lumière de l'intelligence infusée par Dieu dans la création (l'un dans l'opuscule *In duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, et l'autre dans la *Somme théologique*, Ia-IIae, q. 91, art. 2) jouent un grand rôle : le premier invoqué dans les §§ 12, 40, le second, dans les §§ 12, 42 et 43. Dans sa critique, Joseph A. Selling (Leuven) note l'ambiguïté sur la raison et s'en plaint, « The Context and Arguments of *Veritatis Splendor* », dans *The Splendor of Accuracy. An Examination of the Assertions made by* Veritatis Splendor, sous dir. Joseph A. Selling & Jans Jans, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. 29ss.

[11] A première vue, ils rejettent toute pensée de norme pour la conduite, laissant libre cours aux instincts vitaux comme à l'appétit de plaisir, en suivant la plus forte pente ; mais pourquoi, alors en faire une doctrine ? On voit bien que leurs promoteurs font l'effort d'une élaboration doctrinale, rassemblent des arguments pour convaincre – c'est la bonne manière de vivre – et souhaitent qu'on les suive ; ils ne peuvent s'empêcher de glisser une dose de normativité dans le naturalisme même !

prêchés ![12]), on a tenté de fonder l'éthique sur l'être et sa priorité (parfois sur le désir d'être et l'effort d'exister, *conatus essendi*), sur l'ordre dynamique de la nature et de la vie, sur la promesse du bonheur, ou sur la pure exigence de l'idéal à réaliser, ou sur l'aspiration de l'avenir (qui aspire à lui le présent)... Aucune de ces tentatives n'atteint son but[13]. Barth ose dénoncer : « Le devoir basé sur l'ordre de l'être ne peut pas être un véritable devoir »[14] ; la puissance divine ne fonde pas davantage, l'homme « ne lui doit aucune obéissance »[15], ni le fait que Dieu nous satisfait pleinement, « à la fois l'âme et le cœur »[16] ; mais la solution qu'il avance, « l'obligation... découle du don aussi incompréhensible qu'incommensurable qu'il [Dieu] nous fait de lui-même » présuppose l'obligation, l'obligation de la gratitude, et ne peut donc en fonder le principe[17]. En vérité, il n'est pas possible de remonter plus haut (ou fonder plus profond) que la confession de l'autorité morale de Dieu, Bien souverain et absolu. Son droit à déterminer notre conduite est premier : le laisser se poser à l'origine de toute réflexion éthique est consubstantiel à la reconnaissance de Dieu comme Dieu[18].

Si la légitimité impérative du commandement de Dieu est fondement de l'éthique, reconnu par l'adhésion de la foi comme aspect du sens de Dieu, absolument premier, *une fois ce fondement posé* d'autres considérations trouvent leur place, seconde mais significative.

---

12 Comme le relève K. Barth, *Dogmatique* II, 2**, p. 6.

13 Pour le développement de la thèse, voir mon article cité *supra* note 1.

14 Barth, *Dogmatique* II, 2**, p. 25.

15 *Ibid.*, p. 46.

16 *Ibid.*, pp. 48s.

17 *Ibid.*, p. 50 ; cf. p. 26 : « Le caractère obligatoire que lui confère la réconciliation du monde avec Dieu », et p. 147 : « Si notre vie est devoir... c'est parce que nous avons une dette envers Dieu. »

18 *Ibid.*, pp. 47s., frôle cette thèse : « On pourrait dire aussi : Dieu est l'essence même du bien, le bien éternel ; par conséquent, s'il revendique l'homme pour soi, c'est parce que ce dernier participe, de nature, à l'essence divine... » – mais la seconde affirmation est contestable (le « par conséquent » est abusif). Barth écarte en arguant que la participation ne devient pas événement. On peut répliquer d'abord qu'il ne s'agit plus du fondement de l'obligation, mais de la réalisation effective du bien par l'humanité, et surtout que Barth veut ignorer le rapport créationnel comme distinct du rapport lié à l'incarnation.

Les réflexions des sages, les conseils concrètement « utilitaires » des Proverbes, sur les profits d'une conduite morale – faire le bien te fera du bien –, l'horizon du bonheur et la raison d'un accord essentiel entre la nature vraie (créée) des humains et la voie prescrite, la promesse des récompenses : tout cela tient dans l'Ecriture une place non négligeable. Comme Kant l'a vivement senti, on basculerait dans le calcul égoïste, profondément immoral, si l'on prétendait par là *fonder* le devoir. Mais à rejeter, comme Kant, l'*encouragement* que pourvoient ces considérations, on ne fige pas seulement la motivation éthique dans un isolement glacial : on fait peu de cas du Dieu du commandement, dont l'amour du bien et le rôle de Créateur se traduisent en bénédiction de ses créatures agissant à sa ressemblance ! Le refus de la promesse faite à l'obéissance trahit le refus de Dieu derrière le devoir[19].

Parce que le Référent ultime est le Dieu du commandement, et non pas son commandement lui-même, la détermination par l'histoire joue un rôle constitutif. Au-delà de l'élucidation fournie sur le pouvoir et le devoir du bien, l'histoire est en cause parce que la volonté de Dieu ne se réduit pas à des principes généraux et détachés des temps particuliers : Dieu, le Dieu vivant, instaure sur la terre son Royaume, et il *veut* nous associer à cette œuvre. Jésus lui-même n'a jamais tant parlé de « devoir » (en répétant *deï*, il faut) que pour l'accomplissement de sa mission, qui était la mission d'inaugurer le Royaume en livrant pour lui le combat décisif. Commentant Genèse 18,19, Christopher H.J. Wright relève que « l'éthique, pour la syntaxe comme pour la théologie (de ce verset) constitue le terme moyen entre l'élection et la mission »[20]. L'éthique biblique ne se laisse pas abstraire du Dessein qui englobe toutes les conduites et définit le sens de l'histoire.

---

[19] Le formalisme kantien (le kantisme a les mains pures, mais il n'a pas de main) n'est donc pas un simple excès « technique ». L'autonomie de la raison pratique ne la sépare pas seulement de la sensibilité, mais de Dieu (malgré le postulat du Législateur et Juge, qui masque le fait). En fait, c'est la tendance même de tout légalisme que d'isoler la loi, qui dérive vers l'idole, en effaçant le Dieu qui donne la loi ; et la loi devient l'instrument dont le sujet se sert pour s'affirmer soi-même, se complaire en soi-même et se glorifier.

[20] « Old Testament Ethics », dans *New Dictionary of Christian Ethics and Pastoral Theology*, sous dir. David J. Atkinson & David H. Field, Leicester/Downers Grove, InterVarsity Press, 1995, p. 51a.

Si le vitalisme est exclu (pauvre vitalisme, qui idolâtre un phénomène flou, impur et cruel !), la « loi de l'Esprit de *vie* » est aussi une notion fondamentale, marquant le *comment* de l'obéissance – la réflexion éthique ne saurait s'en désintéresser. L'Esprit assure l'inspiration intime de la conduite. Il donne vie aux motifs de la pratique morale : il répand l'amour de Dieu dans le cœur (Rm 5,5), l'amour étant l'accomplissement de la loi. Esprit de sagesse (un grand thème pour l'éthique biblique), il guide le discernement dans l'application des normes ; il libère l'imagination, pour qu'elle découvre la solution du « moindre mal » non pas au comparatif (*the lesser evil*) mais au superlatif (*the least evil*, comme j'ai entendu John H. Yoder judicieusement le prôner). Plus profondément encore : l'Esprit établit la communion de volonté entre Dieu, le Père céleste, et nous, ses fils et filles, si bien que sa loi est pour nous « loi de liberté » (Jc 2,12), son règne sur nous « théonomie » et non pas hétéronomie (ce n'est pas un étranger qui nous gouverne).

## 3. Comment l'éthique se déploie-t-elle en christianisme ?

L'éthique chrétienne et biblique, bien qu'organiquement unifiée, n'est pas comprimée en un seul principe : elle se déploie dans un espace de différenciation. En distinguant le premier commandement *et* le second, qui reflète le premier, et en parlant du reste qui en dépend, Notre Seigneur le suggère (Mt 22,37-40). Il le confirme en parlant de ce qui pèse plus et ce qui pèse moins, dans la loi (Mt 23,23).

Un axe de déploiement concerne l'aire d'application visée : des préceptes universellement valides à la vocation individuelle, pour un temps et un lieu donnés. Certains auteurs réserveraient le nom d'*éthique* au premier pôle, mais je suggère l'option contraire : l'éthique s'attache à toute expression de la volonté divine. Intermédiaire sur cet axe : la question des lois en vigueur pour un groupe et une époque peut revêtir une certaine acuité – il est évident que *certaines* des dispositions de la *Torah* sont caduques (Mc 7,18s. et Ac 10,15 ; Col 2,16s.), mais les controverses sur le sabbat ne sont pas éteintes ; les chrétiens évangéliques ne s'accordent pas sur la

validité aujourd'hui, selon l'intention divine, des prescriptions sur les animaux étouffés et sur le voile féminin, pour ne rien dire de la participation des femmes au ministère d'autorité.

Un second axe déploie l'éthique de l'intention cachée, dans le secret du « cœur », aux conséquences plus ou moins prévisibles des actes dans le monde. Dieu regarde au cœur, et c'est l'insistance de Jésus dans le Sermon sur la montagne ; pourtant, l'accent habituel de l'Ecriture porte sur les « œuvres » (*erga*, actes), et c'est l'acte, en général, qui donne la mesure de l'intention (avant l'acte, l'intention reste fluide, souvent contradictoire, difficile à saisir[21]) ; quant aux conséquences, l'intérêt biblique pour le tort causé au prochain empêche de les exclure du champ éthique, ainsi qu'en témoigne, par exemple, l'admonition de Paul sur la liberté des « forts » scandale pour les « faibles » (1 Co 8,7-13) ! Le centre de gravité, semble-t-il, se situe dans l'acte lui-même, mais l'intention est en cause à un double titre : comme préformation de l'acte qui engendre celui-ci, l'acte avant l'acte ; et comme dimension de l'acte, qui continue d'en déterminer la nature et le sens (si l'intention diffère, ce n'est plus le même acte, malgré des apparences voisines). L'intention de tout acte étant de produire un effet dans le réel, les conséquences ne peuvent pas ne pas être prises en compte ; mais il est raisonnable de n'imputer moralement que les conséquences prévisibles selon le cours ordinaire des choses – l'accident peut donner lieu à responsabilité « judiciaire » sans blâme au plan de l'éthique (voir la différence dans les cas d'homicide, Nb 35,9-34). L'imprudence, plus ou moins grave, se loge dans la zone « grise », des choses peu prévisibles, mais quand même...

On peut rattacher à cette bipolarité la distinction commode (bien qu'assez rudimentaire) qu'a jadis proposée Paul Ricœur : des relations

[21] Il n'est pas si facile de définir le regard (le verbe est au participe du présent, ce qui suggère plus qu'un coup d'œil) « pour convoiter » une femme en Mt 5,28. Implique-t-il, comme certains commentateurs le pensent, l'intention *arrêtée*, c'est-à-dire la résolution prise, de tenter de la séduire ? La réminiscence est très probable des interdictions d'Ex 20,17 et Dt 5,21, « Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain » : l'un et l'autre avec *ḥàmad* (pour le reste des biens du prochain, Dt change le verbe, et passe à *'àwwâ*, désirer, qui désignerait davantage le mouvement psychologique) ; or, sur la base d'Ex 34,24, on a plaidé (M. Noth, je crois) que *ḥàmad* impliquait la tentative en acte de s'emparer de l'objet convoité.

« courtes » et des relations « longues »[22]. Les premières, de personne à personne, me font rencontrer mon *prochain* ; les secondes, qui transitent par les institutions et les appareils sociaux, toute la complexité pesante du monde, me lient à mon *socius*, « partenaire social » dans un sens plus large que celui des journalistes. Le Bon Samaritain aime selon la proximité ; la même charité selon les relations longues soulèverait les questions des effectifs de gendarmerie le long de la route, du chômage qui favorise la délinquance dans la région, voire le contenu idéologique de l'éducation des jeunes et de l'information qui façonne les réactions des unes et des autres (avec censure de discours qui prônent la violence et la transgression ?)[23].

La relation au *socius* passe par l'institutionnel. L'éthique ne peut négliger le cadre et la médiation des institutions[24], et Ricœur, dans la « Petite éthique » qu'il a livrée sur le tard, montre à nouveau l'exemple en l'incluant dans sa définition : « Appelons 'visée éthique' *la visée de la 'vie bonne' avec et pour autrui dans des institutions justes* »[25]. La part des institutions écarte l'exigence abstraite : elle atteste que l'impératif procède du Dieu qui EST et qui crée, dont la volonté se réalise en pleine « pâte » créaturelle. Mais elle se diversifie, elle aussi. On peut distinguer des ordres, ou mandats (catégorie préférée de Bonhoeffer), ou structures, créationnels, tel le rapport économique des humains au monde, et des institutions au sens plus étroit : des formes de vie dotées de droits et devoirs particuliers, comme le mariage, ou des agencements de rapports sociaux comme la magistrature. Et l'on discute toujours pour savoir si l'institution de l'Etat remonte à la création (Thomas d'Aquin) ou suit la chute (nombre d'orthodoxes réformés), tandis

[22] Paul Ricœur, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964², p. 106, dans l'essai « Le *socius* et le prochain » d'abord publié en 1954. Le thème reparaît dans « L'image de Dieu et l'épopée humaine », de 1960, *ibid.*, pp. 114s.

[23] *Ibid.*, pp. 99s. évoque la parabole pour la relation au prochain. Pour l'autre volet, le souvenir me stimule du traitement du même passage par Jean-Baptiste de Foucauld, dans *La Fin du social-colbertisme*.

[24] C'est le sens admis par beaucoup (par le dictionnaire Bauer-Arndt-Gingrich) pour le mot *ktisis* en 1 P 2,13 : « Soyez subordonnés à toute institution humaine, à cause du Seigneur ».

[25] P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 202, le dernier élément développé pp. 227ss. « Petite éthique » se lit p. 337.

que Barth lui cherche une fondation christologique. De même pour l'Eglise : doit-on la dire institution créationnelle, restaurée et renouvelée dans la rédemption, ou strictement contemporaine de la *nouvelle* création ?

La recherche d'une vision intégrale de l'éthique, radicalement théologique, est elle-même une conduite normée, sous l'autorité du commandement et responsable : dans ce sens, pour citer Barth une dernière fois, « l'éthique elle-même est en fait déjà un *ethos* »[26]. Elle s'enquiert de la volonté de Dieu, du bien, de ce qu'il agrée et qui va dans le sens de son Dessein (*téléion*, Rm 12,2). Portée par l'assistance de l'Esprit, elle espère contribuer à l'avancement de son Royaume. ■



[26] BARTH, *Dogmatique* II, 2**, p. 156.

*Hokhma 86/2004, pp. 23-40*

# Jésus, la venue du Royaume et la question sociale

**par Jacques BUCHHOLD,**

*Professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.*
*Membre du comité de traduction de la Bible du Semeur*
*et directeur du projet de la « Bible d'étude. Semeur 2000 ».*
*Directeur des collections « Terre Nouvelle » et « Théologie » aux Editions Sator,*
*et auteur ou directeur de la publication de plusieurs ouvrages dont* Le pardon et l'oubli *(Excelsis).*

L'étude de l'enseignement du Nouveau Testament sur l'éthique sociale peut prendre plusieurs formes. Certains **commentateurs** dressent un catalogue des différents enjeux de l'éthique sociale (le rôle de l'Etat, les questions économiques, les relations entre les sexes, les classes ou les cultures, etc.) et les traitent les uns après les autres à la lumière des données du Nouveau Testament. D'autres se concentrent sur tel ou tel livre du Nouveau Testament ou sur l'enseignement de tel ou tel auteur néotestamentaire. D'autres encore partent d'un thème important de l'éthique sociale (par exemple le rôle social de la Loi selon le Nouveau Testament) et établissent un modèle ou un paradigme applicable à ses diverses composantes. Finalement, de manière plus engagée, certains élaborent une lecture plus ouvertement confessante de l'éthique sociale du Nouveau Testament (réformée, catholique, luthérienne, anabaptiste, etc.).

Ces diverses approches ont toutes leur valeur et ont eu leurs défenseurs. J'opterai, néanmoins, pour une démarche différente partant du principe que, pour bien comprendre l'enseignement du Nouveau Testament

que Barth lui cherche une fondation christologique. De même pour l'Eglise : doit-on la dire institution créationnelle, restaurée et renouvelée dans la rédemption, ou strictement contemporaine de la *nouvelle* création ?

La recherche d'une vision intégrale de l'éthique, radicalement théologique, est elle-même une conduite normée, sous l'autorité du commandement et responsable : dans ce sens, pour citer Barth une dernière fois, « l'éthique elle-même est en fait déjà un *ethos* »[26]. Elle s'enquiert de la volonté de Dieu, du bien, de ce qu'il agrée et qui va dans le sens de son Dessein (*téléion*, Rm 12,2). Portée par l'assistance de l'Esprit, elle espère contribuer à l'avancement de son Royaume. ■



[26] BARTH, *Dogmatique* II, 2**, p. 156.

*Hokhma 86/2004, pp. 23-40*

# Jésus, la venue du Royaume et la question sociale

**par Jacques BUCHHOLD,**

*Professeur de Nouveau Testament à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.*
*Membre du comité de traduction de la Bible du Semeur*
*et directeur du projet de la « Bible d'étude. Semeur 2000 ».*
*Directeur des collections « Terre Nouvelle » et « Théologie » aux Editions Sator,*
*et auteur ou directeur de la publication de plusieurs ouvrages dont* Le pardon et l'oubli *(Excelsis).*

L'étude de l'enseignement du Nouveau Testament sur l'éthique sociale peut prendre plusieurs formes. Certains **commentateurs** dressent un catalogue des différents enjeux de l'éthique sociale (le rôle de l'Etat, les questions économiques, les relations entre les sexes, les classes ou les cultures, etc.) et les traitent les uns après les autres à la lumière des données du Nouveau Testament. D'autres se concentrent sur tel ou tel livre du Nouveau Testament ou sur l'enseignement de tel ou tel auteur néotestamentaire. D'autres encore partent d'un thème important de l'éthique sociale (par exemple le rôle social de la Loi selon le Nouveau Testament) et établissent un modèle ou un paradigme applicable à ses diverses composantes. Finalement, de manière plus engagée, certains élaborent une lecture plus ouvertement confessante de l'éthique sociale du Nouveau Testament (réformée, catholique, luthérienne, anabaptiste, etc.).

Ces diverses approches ont toutes leur valeur et ont eu leurs défenseurs. J'opterai, néanmoins, pour une démarche différente partant du principe que, pour bien comprendre l'enseignement du Nouveau Testament

en matière d'éthique sociale, il est nécessaire, me semble-t-il, de tenir compte du mouvement de la révélation biblique. Car, dans ce domaine plus que dans d'autres peut-être, deux écueils guettent le théologien évangélique : d'un côté, *la tentation marcionite* qui vise à isoler, à la manière de l'hérétique du IIe siècle, le Nouveau Testament de l'Ancien et par là-même la rédemption de la création ; cette tentation en matière d'éthique sociale guette plus particulièrement l'aile professante du mouvement évangélique qui insiste sur le saut qualitatif qui s'opère entre l'ancienne et la nouvelle alliance. De l'autre côté, on trouve *la tentation* que j'appellerai, faute de mieux, *constantinienne*, qui interprète les normes de l'éthique néotestamentaire à l'aune du canon de la révélation vétérotestamentaire en minimisant la nouveauté de la nouvelle alliance ; c'est l'aile évangélique qui se réclame de la Réforme magistérielle, qui a été plus aisément séduite par une telle tentation.

## 1. Le Royaume : l'implicite dans la prédication de Jésus

C'est le Nouveau Testament lui-même, me semble-t-il, qui nous signale dès ses premières pages la juste manière d'aborder les questions d'éthique sociale, qui pourrait nous éviter de succomber aux tentations « marcionite » et « constantinienne ». Car il s'ouvre sur la proclamation de la venue du *Royaume de Dieu* ou, ce qui revient au même, *du Royaume des cieux*. Or, c'est précisément cette proclamation du Royaume qui fait passer de l'Ancien Testament au Nouveau Testament. En effet, Jean-Baptiste, le dernier prophète de l'ancienne alliance, et Jésus, l'« apôtre » de la nouvelle alliance (He 3,1), en proclamant tous deux le même message : « Repentez-vous car le Royaume des cieux s'est approché » (Mt 3,2 ; 4,17), se sont comme transmis le relais entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre le « préparateur » du chemin et le Seigneur attendu (Es 40,3-5).

La question qui se pose est la suivante : en quoi la proclamation de la proximité du Royaume de Dieu par Jean-Baptiste puis surtout par Jésus nous permet-elle d'avoir une juste compréhension de l'éthique de Jésus, en particulier dans le domaine social, et ainsi d'éviter de céder aux tentations « marcionite » et « constantinienne » ?

Voici donc la thèse que je souhaite développer : Jésus, dans les trois évangiles synoptiques (Mt, Mc, Lc), parle à 76 reprises du Royaume de Dieu (103 si l'on tient compte des parallèles)[1]. Or, cette prédication du Royaume n'est pas « semée » par Jésus sur une terre vierge ; elle fait écho à l'attente du Royaume des Juifs de son temps, à laquelle était subordonnée une éthique. Cette espérance est, me semble-t-il, *la donnée implicite* à partir de laquelle Jésus va petit à petit présenter sa propre conception du Royaume des cieux, qui est accomplissement de la révélation vétérotestamentaire et dont dépend aussi une éthique.

### *1.1. Le Royaume dans la pensée juive du Ier siècle*[2]

L'étude des textes juifs intertestamentaires apocryphes[3], pseudépigraphes ou autres (dont les principaux ont été publiés dans un volume de la Pléiade[4]) montre qu'il existe une réelle diversité mais aussi des constantes dans l'espérance juive à l'époque de Jésus[5]. Le degré d'importance donné à cette espérance était différent selon que l'on était simple juif de Palestine ou membre du mouvement sadducéen, pharisien, essénien ou plus tard zélote. Les divergences et les constantes s'expriment aussi sur des points précis de l'espérance. Contrairement aux Pharisiens et aux Esséniens, les Sadducéens ne croyaient pas en la résurrection des morts. La plupart des Juifs attendaient la venue d'un seul Messie, roi et fils de David ; les Esséniens

---

[1] C.C. Caragounis, « Kingdom of God/Heaven », dans *Dictionary of Jesus and the Gospels*, p. 425 ; on peut ajouter les 2 mentions du Royaume de Dieu dans Jean 3.

[2] Sur l'espérance juive à l'époque de Jésus, on peut recommander, en plus de l'étude des textes jufs eux-mêmes, deux ouvrages : *L'espérance juive à l'heure de Jésus* de Pierre Grelot, Coll. Jésus et Jésus-Christ 62, éd. nouvelle revue et augmentée, Paris, Desclée, 1994, et surtout les deux volumes du livre d'Emile Puech, *La croyance des esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, vol. I, *La résurrection des morts et le contexte scripturaire*, vol. II, *Les données qumraniennes et classiques*, Paris, Librairie Lecoffre, Gabalda, 1993. En anglais, voir J.J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, ABRI 10, New York, Doubleday, 1995.

[3] Voir TOB édition intégrale (avec apocryphes).

[4] André Dupont-Sommer et Marc Philonenko, sous dir., *La Bible. Ecrits intertestamentaires*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1987.

[5] Sur les « constantes » et les « éléments variables dans l'espérance juive », voir Grelot, *op. cit.*, pp. 305-318.

y ajoutaient celle d'un Messie prêtre auquel le Messie royal serait subordonné[6]. L'attente du Prophète semblable à Moïse et du retour d'Elie semble aussi avoir été partagée par la plupart. Enfin les Qumrâniens prévoyaient aussi la manifestation, lors du jugement dernier, d'un être céleste, appelé Melkisédeq, qu'ils identifiaient à l'archange Michel[7].

Cependant, comme le souligne Pierre Grelot, « dans l'espérance commune à tous les courants du judaïsme, le Règne de Dieu et l'attachement à la *Torah* [la Loi] occupent une place beaucoup plus importante que la question du médiateur du salut, autrement dit : du Messie. Il s'agit là en effet de ce qu'il y a de plus central dans l'alliance sinaïtique qui a fait d'Israël le peuple de YHWH[8]. »

Un point doit être relevé à ce sujet, me semble-t-il : là où l'espérance du Royaume s'exprime dans les textes, celle-ci ne prend jamais la forme d'un *règne* divin s'il faut comprendre par ce mot un règne uniquement spirituel ; il s'agit toujours d'un règne divin s'exerçant sur un *Royaume* terrestre aux limites plus ou moins étendues. Le modèle en est le Royaume de David, et l'instrument privilégié de son instauration le Messie davidique.

> Ainsi, précise encore Grelot, l'espérance garde une dimension de nationalisme religieux que rien n'a encore remise en question : le peuple, la terre, le Temple, le culte, sont des aspects indispensables du salut attendu ; la « rédemption d'Israël » passe nécessairement par là[9].

Pour illustrer ce propos, je citerai quelques versets significatifs du dix-septième psaume des *Psaumes de Salomon*, un ouvrage pseudépigraphe qui regroupe dix-huit psaumes attribués à Salomon et qui a été rédigé, pour l'essentiel, peu après la prise de Jérusalem par Pompée en 63 avant

---

6 Pour un avis divergent concernant cette subordination, voir Craig A. EVANS, « The Messiah in the Dead Sea Scrolls », dans *Israel's Messiah in the Bible and the Dead Sea Scrolls*, sous dir. Richard Hess et M. Daniel Carroll, Grand Rapids, Baker Academic, 2003, pp. 85-101, en particulier 98-101.

7 Voir 11*Qmelk* et PUECH.

8 GRELOT, *op. cit.*, p. 311.

9 *Ibid.*, p. 308.

Jésus-Christ[10]. Les uns[11] discernent dans cet écrit une origine pharisienne, les autres[12] y voient la marque des Esséniens.

1 Seigneur, tu es notre roi à jamais et toujours. [...]

4 C'est toi, Seigneur, qui a [sic] choisi David comme roi sur Israël. C'est toi qui, par serment, lui fis promesse éternelle d'une postérité dont le Royaume ne s'éteindrait pas devant toi. [...]

21 Regarde, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David, au moment que tu sais, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël ton serviteur ! 22 Et ceins-le de force pour qu'il brise les princes injustes, qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent et la ruinent ! [...] 24 Qu'il brise d'un sceptre de fer toute leur assurance ! Qu'il extermine les nations impies d'une parole de sa bouche ! [...]

26 Alors il [= le Messie] rassemblera un peuple saint qu'il conduira dans la justice. Il jugera les tribus d'un peuple sanctifié par le Seigneur son Dieu. 27 Il ne tolérera pas que l'iniquité demeure encore parmi eux... Il les connaîtra, car ils sont tous fils de leur Dieu. 28 Il les répartira dans leurs tribus sur la terre. [...]

30 Il possédera des peuples païens comme esclaves sous son joug. Il glorifiera le Seigneur aux yeux de la terre entière. Il purifiera Jérusalem en la sanctifiant, comme aux origines. 31 Alors les nations viendront des extrémités de la terre pour contempler sa gloire, apportant en présent les fils de Jérusalem qui avaient été dispersés, et pour contempler la gloire du Seigneur, de laquelle Dieu l'a glorifiée. 32 C'est un roi juste que Dieu instruit et place à leur tête. Point d'injustice durant ses jours parmi eux : ils sont tous saints, et leur roi est le Messie Seigneur... 34 Le Seigneur est son roi, son espérance ; sa force réside dans son espoir en Dieu. Il fera grâce à toutes les nations qui se tiennent devant lui dans la crainte 35 car il frappera la terre de la parole de sa bouche, à jamais.

---

10 PUECH, *op. cit.*, I, p. 125, propose comme fourchette de rédaction 69-47 av. J.-C. Le *PsSal* 18 pourrait être daté de 40, et le *PsSal* 17 de l'époque hérodienne.

11 GRELOT, *op. cit.*, p. 118. Puech semble favoriser une origine non-essénienne à cause de l'absence d'un Messie sacerdotal et de l'absence de mss des *PsSal* à Qumrân.

12 CAQUOT et PHILONENKO, *Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, LXXXIII.

42 Telle est la majesté du roi d'Israël que Dieu a prédestiné pour le susciter sur la maison d'Israël et la corriger[13].

Il est encore un élément qui doit être relevé et qui appartient, là où elle s'exprime, à l'espérance commune aux Pharisiens, aux Esséniens et très certainement à une grande partie des Juifs de l'époque hormis les Sadducéens : c'est de voir les justes du passé participer, après le règne messianique, au « monde à venir », par leur résurrection, lorsque, comme l'indiquent les textes du temps, Dieu jugera (« visitera ») les hommes, créera une terre nouvelle, avec une Jérusalem nouvelle et un temple nouveau, et que le monde sera transfiguré et prendra une allure paradisiaque[14].

L'*Apocalypse d'Esdras* (*IV Esdras*), qui date, il est vrai, d'après 70, mais qui reprend des éléments de l'espérance juive de l'époque de Jésus, présente cette espérance linéaire en deux temps, marquée par le Royaume messianique suivi du retour de la terre aux conditions paradisiaques :

> Mon fils, le Messie, sera révélé en même temps que ceux qui sont avec lui et ceux qui auront survécu se réjouiront durant quatre cents ans. Puis après cela, mon fils, le Messie, mourra avec tous les humains. Le monde reviendra à son ancien silence, pendant sept jours, comme au premier commencement, afin que personne ne subsiste. Ensuite, au bout de sept jours, le monde qui n'est pas encore éveillé s'éveillera et celui qui est corrompu sera détruit. La terre rendra ceux qui dorment dans son sein, la poussière ceux qui y reposent et les demeures rendront les âmes qui leur ont été confiées. Alors le Très-Haut paraîtra sur le trône du jugement. [Puis vient la description du jugement, « fin de ce temps et... commencement du temps à venir », sans corruption, 7,113] (*IV Esd* 7,28-33).

---

13 *Ecrits intertestamentaires*, *op. cit.*, pp. 984-990.

14 PUECH, *op. cit.*, pp. 589-591, 594-596, 783 ; GRELOT, *op. cit.*, pp. 316-318. J.J. COLLINS, « The Expectation of the End in the Dead Sea Scrolls », dans *Eschatology, Messianism and the Dead Sea Scrolls*, sous dir. Craig E. Evans et Peter W. Flint, Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, pp. 86-88, nuance ce point de vue de PUECH (n. 52, p. 88).

### 1.2. Jésus et le Royaume

Tel est l'arrière-plan de la proclamation du Royaume messianique par Jésus, l'« implicite » qui donne à sa prédication et à son éthique un caractère polémique.

On retrouve, en effet, dans l'enseignement de Jésus sur le Royaume messianique, tous les éléments qui composent l'espérance juive de son temps, mais à chaque fois ces éléments prennent un sens nouveau, ont un accomplissement inattendu.

La venue de Jésus le Messie est bien précédée de celle d'Elie, mais cet Elie, c'est Jean-Baptiste, un prophète décevant qui n'a accompli aucun miracle. Et Jésus lui-même, qui est bien fils de David, se présente sous les traits énigmatiques du « Fils de l'homme », expression qui ne semble pas avoir de portée messianique pour les Juifs de ce temps[15]. La fin lamentable de Jésus n'a, elle non plus, rien de messianique et lorsqu'on pense que c'est enchaîné que, devant le grand-prêtre, Jésus a osé revendiquer pour lui-même une lignée melkisédéquienne en s'appliquant le Psaume 110 (« Vous verrez le Fils de l'homme assis à droite du Tout-Puissant »), on n'est guère étonné que le souverain sacrificateur ait crié au blasphème. Ce Messie-là n'a pas engagé la guerre eschatologique contre les nations impies, écrasé les peuples païens sous ses pieds et soumis le monde à la Loi de Dieu (cf. *PsSal* 17) contrairement à ce que l'espérance juive du Royaume lui dictait. Et pourtant, par la victoire sur la tentation, par ses miracles, ses guérisons et ses expulsions de démons, par sa mort et sa résurrection, Jésus a combattu l'ennemi, et vaincu le péché et la mort.

Le Messie Roi de l'espérance juive était censé libérer le peuple de toute oppression païenne, le conduire dans la justice et faire qu'il soit rituellement apte à rendre un culte à Dieu dans son Temple dans une Jérusalem purifiée. Il devait « posséder les peuples païens comme esclaves sous son joug » mais aussi accueillir « les nations [venant] des extrémités de la terre pour contempler la gloire du Seigneur [dans son Temple] et apporter en présent les fils de Jérusalem qui avaient été dispersés » (*PsSal* 17,30-

[15] Voir Jacques Buchhold, « Jésus ou l'énigme du Fils de l'homme », *Théologie Evangélique*, vol. 1, n° 2, 2002, pp. 21-46, et n° 3, pp. 3-24.

31). Mais voici que Jésus rassemble autour de lui douze nouveaux patriarches du peuple qu'il nomme apôtres ; et tous ceux qui reconnaissent son autorité, il les appelle à le suivre : ce n'est plus de pureté rituelle qu'il s'agit, mais de repentance, de foi et d'amour. Jean-Baptiste l'annonçait déjà : un tri allait se produire au sein du peuple, celui qui devait venir après lui allait « recueillir son blé dans la grange » et « brûler la paille dans un feu qui ne s'éteint pas » (Mt 3,12). Mais ce tri serait comme compensé par l'intégration d'hommes et de femmes, venant de l'Orient et de l'Occident pour prendre place dans le Royaume aux côtés d'Abraham. Dieu, disait Jean-Baptiste, de « pierres » mêmes « susciterait des enfants à Abraham » (Lc 3,9) ; Jésus, la pierre d'angle, le déclare : s'appuyant sur ses apôtres et en particulier sur Céphas, la « pierrette », il allait dès à présent construire le Temple du Royaume messianique : son Eglise (Mt 16).

Le Royaume messianique de la prédication de Jésus n'a pas perdu la perspective « terrienne » qu'il avait dans la conception des Juifs de son temps. C'est la terre qu'hériteront les doux (les dociles) selon la troisième béatitude. Un jour, le Fils de l'homme jugera les nations du monde (Mt 25) et selon Matthieu 19, les 12 apôtres siégeront alors sur 12 trônes pour juger les 12 tribus d'Israël. C'est aussi d'un « retour » (Mt 25 ; cf. v. 19) du Fils de l'homme sur terre et de la venue du Royaume dont parlent plusieurs textes. Mais cette instauration sur terre du Royaume n'aura pas lieu immédiatement. Il va falloir attendre, selon la parole de Jésus lui-même, de « longs jours » (Mt 25,19) ; c'est, selon Matthieu 19,28, au « renouvellement de toutes choses », à la renaissance du monde, que cela se produira. Les paraboles du Royaume messianique de Matthieu 13 décrivent ainsi toute une histoire du Royaume, allant de la venue du Semeur semant la Parole du Royaume au jugement dernier, à la « fin du monde » (13,49), en passant par la graine de moutarde qui devient un arbre immense au sein des nations : pendant tout un temps, dans le champ qu'est le monde (et non l'Eglise), le blé et l'ivraie demeureront mélangés.

C'est le *peuple* du Royaume que le Messie, régnant à la droite du Père tout-puissant, se crée dès maintenant ; c'est le *territoire* du Royaume qu'il lui donnera alors sur la terre de résurrection.

Ainsi, la venue du Royaume en Jésus revêt un caractère polémique pour les Juifs de son temps[16]. Il n'est donc pas étonnant que l'éthique du Royaume, elle aussi, se présente sous une forme polémique, ce que Jésus souligne dès le début du Sermon sur la montagne : « Si votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des Pharisiens, déclare-t-il, vous n'entrerez jamais dans le Royaume des cieux » (Mt 5,20). Car Royaume et éthique font système. Ainsi, d'un côté, la compréhension du Royaume messianique qui est un décalque magnifié des réalités vétérotestamentaires, avec ses dimensions religieuse (le Temple), nationale (Israël et Jérusalem, sa capitale) et politique (le Messie roi), aura l'éthique qui lui correspond. De l'autre côté, la venue inattendue du Royaume en Jésus a la sienne, et c'est au moyen du verbe « accomplir » que Jésus souligne la distance qui sépare ces deux « systèmes », ces deux conceptions du Royaume avec, chacune, son éthique. Car Jésus n'est pas seulement venu pour accomplir les Prophètes, il est aussi venu pour accomplir la Loi : « Ne pensez pas que je suis venu pour abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir » (Mt 5,17), a-t-il déclaré. Mais comment comprendre cet accomplissement ?

## 2. L'éthique du Royaume

En déclarant à cinq ou six[17] reprises : « Vous avez entendu qu'il a été dit (aux anciens)... Mais moi, je vous dis », Jésus n'oppose pas son enseignement à la Loi de Moïse mais à la loi orale des Pharisiens ; celle-ci interprétait la Loi en l'amplifiant et avait valeur d'autorité parmi eux. Certaines des propositions que Jésus critique mettent ce fait en évidence. Ainsi, l'affirmation : « Tu aimeras ton prochain » se trouve bien dans la Loi (Lv 19,18), mais non ce qui suit : « et tu détesteras ton ennemi » (Mt 5.43), ce qui est

[16] Cf. Mt 12,22-30, texte qui concerne la venue du Royaume (v. 28) et dans lequel Jésus est accusé de chasser les démons par Béelzéboul (v. 24).

[17] Mt 5,21,33, avec « aux anciens », et 5,27,38,43, sans « aux anciens », versets auxquels il faut ajouter 5,31 qui n'a que : « Il a été dit ». Dans ce verset la formule est liée à ce qui précède par un « et » (gr. *de*), contrairement aux formules des cinq autres versets, ce qui lie 5,31-32 à 5,27-30.

toléré par la loi orale. Ce n'est pas que la loi orale fût particulièrement haineuse. Au contraire ! Selon le Talmud, Hillel, le grand scribe pharisien de peu antérieur à Jésus, enseignait des paroles proches de la « règle d'or » de Matthieu 7,12 (« Tout ce que vous voulez que les gens fassent pour vous, vous aussi, faites-le de même pour eux : c'est là la Loi et les Prophètes ») : « Ce qui te déplaît, ne le fais pas à autrui : voilà toute la Loi ! Tout le reste n'est que commentaire », disait-il. Mais l'éthique de la loi orale obéit à la logique pharisienne du Royaume qui voit dans les institutions vétérotestamentaires les institutions ultimes de l'œuvre rédemptrice de Dieu : l'ennemi de Dieu à vaincre, c'est l'ennemi d'Israël[18] ; on ne peut l'aimer car c'est un païen – ou un traître à la vraie foi juive (les Samaritains, les Juifs impies) – et ceci est d'autant plus vrai qu'il occupe le pays promis, « patrimoine divin[19] ». On comprend ainsi comment le scribe de l'évangile, réfléchissant au commandement d'aimer son prochain comme soi-même, a pu honnêtement demander à Jésus : « Qui est mon prochain ? » (Lc 10,27-29[20]).

Rejetant l'absolutisation des réalités passagères de l'Ancien Testament, Jésus annonce leur « accomplissement » : c'est un autre peuple qu'un peuple politico-religieux qu'il cherche à rassembler autour de lui ; c'est le peuple des béatitudes, qui est appelé à aimer ses ennemis, même le Romain avec son droit de réquisitionner qui lui plaît (Mt 5,44,41).

### *2.1. Accomplissement : restauration ou dépassement ?*

On pourrait plaider que Jésus « accomplit » la Loi de Moïse en restaurant ses priorités qui contredisent celles de la loi orale. En effet, à deux reprises dans Matthieu, Jésus cite la parole d'Osée 6,6 qui, précisément, rappelle ces priorités : « Je veux la compassion et non le sacrifice » (9,13

[18] Pour les Esséniens, la ligne de fracture se situe au sein même du peuple d'Israël, entre les fils de la lumière et les fils de Bélial qui incluent les Sadducéens et les Pharisiens qui, à leurs yeux, trahissent la Loi, le Temple (en acceptant une prêtrise illégitime) et le calendrier (qui fixe les fêtes d'Israël).

[19] Lv 25,23.

[20] Jésus répond au scribe par la parabole du bon Samaritain (Lc 10,30-37). C'est à cette logique interne, qui engendre une distance entre le discours et les faits, que Jésus renvoie quand il censure les Pharisiens en les jugeant « hypocrites » ; leur hypocrisie, pourrait-on dire, est « objective ».

et 12,7). Il faut relever l'accent sur les pratiques rituelles qu'avait suscité l'espérance du Royaume messianique dans la piété des Pharisiens et des Esséniens[21]. Ceux-ci, comme tout Juif, insistaient sur le respect du sabbat, la nécessité de manger *kasher* ou l'importance des dîmes. Mais dans l'attente de l'instauration du Royaume dans lequel la contagion de l'impureté rituelle due au contact des infidèles n'existera plus, il s'agissait pour eux de vivre dans la vie quotidienne dans l'état de pureté que la Loi exigeait uniquement des prêtres pendant leur service au Temple. D'où l'insistance sur les ablutions, certains traits vestimentaires, le refus d'entrer chez le païen, la réglementation très stricte de la vie sexuelle, etc. La présence même des Romains en Judée exacerbait cet idéal de pureté, qui atteignit son paroxysme chez les Esséniens avec leur piété séparatiste. Se pose alors, à nouveau, la question du rapport au prochain.

Jésus, avec sa conception du Royaume messianique et son rétablissement des priorités de la Loi, fait porter tout l'accent de son enseignement sur l'attitude du croyant face à Dieu et la pratique de la justice ainsi que le révèle le Sermon sur la montagne (Mt 6,33). L'aspect rituel disparaît presque entièrement[22] du Sermon pour ne laisser la place qu'aux dimensions religieuse (spirituelle) et éthique de l'existence. Dès lors, seule la pureté du cœur (5,8) est exigée.

Mais peut-on comprendre cette absence d'exigences rituelles dans l'enseignement de Jésus par la seule restauration des priorités de la Loi ? Car il faut bien reconnaître qu'une grande partie des rites que respectaient les Pharisiens et les Juifs en général provenait de la Loi de Moïse et non de la tradition orale.

---

[21] Voir Francis SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân*, La Librairie du XX^e siècle, Paris, Seuil, 1994 ; Jacob NEUSNER, *Le judaïsme à l'aube du christianisme*, trad. de l'américain par Jean-Pierre Bagot, coll. Lire la Bible, Paris, Le Cerf, 1986 ; Anthony J. SALDARINI, *Pharisees, Sribes and Sadducees in Palestinian Society*, The Biblical Resource Series, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, avec préface de James, C. VanderKam, 2001.

[22] On y trouve tout juste mentionnée la pratique des offrandes au Temple (Mt 5,23-24). On ne peut considérer le jeûne (6,16-18) comme une pratique rituelle mais plutôt comme une expression d'humiliation, de repentance et de deuil.

Il semble donc qu'il y a ici plus qu'une simple restauration ou « confirmation[23] » des priorités de la Loi dans le Sermon sur la montagne comme dans le reste de l'enseignement de Jésus. Il nous faut parler d'« accomplissement ». Et cet accomplissement renvoie à un dépassement de la Loi dans le respect de son intention. Par là, Jésus, au-delà de la Loi, condamne toute répudiation hormis le cas d'immoralité sexuelle (5,31-32 ; 19,9). Dans cette perspective, le Sermon sur la montagne peut être lu comme la *Torah* du Royaume qui est là en la personne de son Roi. C'est la loi du peuple du Royaume que Jésus édicte ici, celle des fils du Père céleste, qui sont appelés à pratiquer la justice, à être miséricordieux et à vivre en « pacificateurs » (5,6-7,9) jusqu'à accepter d'être persécutés, dit Jésus, « à cause de *moi* » (5,12). C'est en vertu de ce que Jésus est, de ce qu'il vit (Jésus a « accompli » la Loi par son obéissance) et de ce qu'il va faire (mourir et ressusciter), qu'il restaure la Loi dans ses priorités en la dépassant et en la dépouillant de ses éléments rituels transitoires (les sacrifices, les règles de pureté, etc.) car il va accomplir leur « sens » à la croix. Le Roi rassemble ainsi son peuple sous sa loi et édifie son Temple, dont l'une des marques est la pratique du pardon (Mt 18).

C'est de cette manière que Jésus « accomplit » la Loi et les Prophètes pour le peuple messianique qu'il se crée dès maintenant dans l'attente d'instaurer plus tard le Royaume avec ses réalités territoriales (sociales, économiques et politiques[24]), sur la terre de résurrection qui accueillera le trône même de Dieu (Ap 21,22-27). Cette rupture dans les temps entre l'édification du peuple et l'instauration ultime du Royaume pose la question du rapport, d'un point de vue chrétien, entre l'éthique du Royaume et

---

[23] Telle est, en fait, la signification que certains donnent au verbe *plèroô* (« accomplir ») en Mt 5,17, que l'on devrait traduire « confirmer ». Ceci est le cas, p. ex., du théologien théonomiste Greg BAHNSEN, *Theonomy in Christian Ethics*, rev. éd., Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1984, pp. 67-72. Pour la discussion, voir Vern POYTHRESS, « Fulfillment of the Law in the Gospel according to Matthiew », dans *The Shadow of Christ in the Law of Moses*, ch. 17, Brentwood, Tenessee, Wolgemuth & Hyatt, 1991, pp. 251-286, en particulier pp. 263-271, et l'appendice C, « Does the Greek Word *Plèroô* Sometimes Mean 'Confirm'? », pp. 363-377.

[24] Pour une excellente introduction à ces questions, voir Richard MOUW, *La culture et le monde à venir*, trad. de l'américain (1983), coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1988.

celle que les croyants sont appelés à promouvoir actuellement au sein des « royaumes » de ce monde.

### *2.2. Ethique du Royaume et éthique sociale*

En proclamant l'accomplissement de la Loi de Moïse pour le peuple des béatitudes, Jésus en fait-il la norme souhaitable de la vie des sociétés de ce monde ? Telle est la conclusion à laquelle aboutissent certains commentateurs en voyant la manière dont Jésus commente la loi du talion :

> Vous avez entendu qu'il a été dit : « Œil pour œil et dent pour dent. » Mais moi, je vous dis de ne pas vous opposer au mauvais. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre (Mt 5,28-29).

L'erreur, me semble-t-il, est de ne pas tenir compte du contexte et de la portée de cette parole de Jésus. Car ce que Jésus condamne est la volonté de se venger, de rendre le mal pour le mal, de refuser d'aimer celui nous déteste. C'est ainsi que ce texte était employé pour justifier la haine de l'ennemi, en particulier du Samaritain ou du païen. Mais, dans la Loi de Moïse, la loi du talion n'apparaît que dans le contexte de l'exercice de la justice publique par les autorités sociales (Ex 21,24s ; Lv 24,20 ; Dt 19,21). Elle n'est jamais liée à la pratique de la vengeance qui, au contraire, est condamnée : « Tu ne te vengeras pas », déclare le Lévitique (19,18). Là aussi, la tradition des hommes détournait la Loi de Moïse de son intention initiale, et c'est contre cette tradition que Jésus s'élève et non contre la Loi du Pentateuque.

Il ne me paraît donc guère possible de se fonder sur cette antithèse de Jésus pour déclarer dépassée, dans son accomplissement, la loi sociale de l'Ancien Testament pour le gouvernement de la vie des peuples dans les *territoires* de ce monde. Cet accomplissement-là n'adviendra que plus tard lorsque l'Eglise recevra son Territoire. Jusqu'à ce jour, les sociétés de ce monde demeurent encore « sous la Loi » : il est de la responsabilité des autorités et des institutions sociales, non de pratiquer la grâce et d'octroyer le pardon, mais d'encourager celui qui fait le bien et de punir le malfaiteur.

Un autre passage de l'évangile de Matthieu, qui développe l'enseignement du Sermon sur la montagne, permettra de préciser ce point : l'enseignement de Jésus sur le divorce en Matthieu 19,3-12.

## 3. Les trois éthiques bibliques

### 3.1. *L'éthique de la sainteté et l'éthique du compromis*

En effet, répondant à la question de quelques Pharisiens qui lui demandaient s'il est « permis à un homme de répudier sa femme pour n'importe quel motif[25] » (19,3), Jésus développe ce qu'il avait déjà dit en Matthieu 5,31-32 à partir des données de l'Ecriture (Gn 1,27 et 2,24) :

> N'avez-vous pas lu que le Créateur, dès le commencement, *les fit homme et femme* et qu'il dit : *C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair*. Ainsi ils ne sont plus deux mais une seule chair. Que l'homme ne sépare donc pas ce que Dieu a uni...
>
> C'est à cause de la dureté de votre cœur, ajoute-t-il un peu plus loin, que Moïse vous a permis de répudier vos femmes ; au commencement, il n'en était pas ainsi (19,4-6, 8).

L'enseignement de ce texte est très instructif concernant la manière dont Jésus aborde les questions éthiques. Il y a tout d'abord les réalités créationnelles, « au commencement », avec l'éthique de la sainteté qui gouverne leur pratique (cf. Gn 2,24) ; la Loi de Moïse explicitera nombre d'éléments de cette éthique. Puis vient le temps des « permissions[26] » ou des « concessions » divines, que contient aussi la Loi de Moïse, « à cause de la dureté des cœurs » (cf. Dt 24,1-4). Finalement Jésus rétablit la norme initiale et, dans la perspective du Royaume, propose plus encore, selon la vocation de chacun : « Il y en a qui se sont rendus eux-mêmes eunuques à cause du Royaume des cieux » (19,12).

---

[25] Discutant sur le sens à donner au « quelque chose d'inconvenant » de Dt 24,1, l'école de Shammaï n'admettait comme motif de répudiation que l'inconduite ou l'adultère de l'épouse, celle de Hillel admettait des raisons beaucoup plus futiles : que l'épouse ait mal cuit un plat ou même qu'elle ait cessé de plaire à son mari.

[26] Le verbe grec utilisé est *epitrepô*.

Ainsi, la réalité territoriale ou sociale, qui n'a pas encore été transfigurée et libérée par l'irruption du Royaume, a été placée sous la règle du « compromis » divin qui tient compte de la réalité du péché dans le but d'en canaliser la puissance et d'en restreindre les effets. Mais ceux qui désirent appartenir au Royaume et en goûter la bonne et belle loi s'en remettent au Maître, doux et humble de cœur, dont le joug est facile et le fardeau léger. Cependant, comme Jésus le souligne, ces deux éthiques du compromis et de la sainteté ne s'opposent pas comme si elles formaient deux univers antagonistes car elles trouvent leur unité dans le fait d'être liées chacune à l'unique création de Dieu et constituent **ainsi** l'expression de la volonté de l'unique Créateur qui « sauvegarde tous les hommes » (sa création) et « au plus haut point ceux qui croient » (en les sauvant) (1 Tm 4,10).

### *3.2. Le compromis : jusqu'où ? L'éthique des limites*

La question qui se pose pour le chrétien dans sa réflexion sur l'éthique sociale est alors la suivante : *jusqu'où le compromis est-il tolérable d'un point de vue scripturaire ?*

La réponse à cette question exige de faire un bref détour par l'Ancien Testament pour relever l'existence, dans la Loi de Moïse, d'une troisième éthique : l'éthique des limites. Celle-ci n'y est jamais clairement exposée, mais elle permet de comprendre la logique qui justifie le passage de l'éthique de la sainteté à l'éthique du compromis. Ainsi, pour revenir à la question du mariage et de la sexualité, Dieu tolère dans la Loi le divorce et la polygamie, mais il y condamne sévèrement l'adultère, la prostitution et l'homosexualité. La raison de la différence de traitement entre ces diverses transgressions de l'éthique de la sainteté gît dans la distinction entre l'être du mariage et sa visée[27] : entre ce qui fait un mariage (l'engagement public et sanctionné par la société entre un homme et une femme, qui débouche sur la vie commune) et ce pour quoi le mariage est fait (monogamie, permanence, amour, communion spirituelle). Or, le divorce et la polygamie, que Dieu tolère, ne compromettent pas l'institution même du mariage mais porte

[27] Voir Henri Blocher, « Sur le divorce : pour un discernement chrétien aujourd'hui », avant-propos du livre de John Murray, *Le divorce : les données bibliques*, trad. de l'américain, coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1992, pp. 14-18.

uniquement atteinte à ses buts : la permanence et la monogamie (les mariages polygames sont de vrais mariages). L'adultère et l'homosexualité, que Dieu condamne sévèrement, mettent en cause l'être même du mariage et transgressent l'éthique des limites, de même que la prostitution qui transgresse ce pour quoi la sexualité a été créée. Ainsi l'éthique du compromis tolère que certaines intentions créationnelles ne soient pas respectées, alors que l'éthique des limites rappelle l'être même des réalités créationnelles qu'il s'agit de sauvegarder.

Il serait utile ici d'étendre notre propos à d'autres tolérances divines (l'éthique du compromis) que contient la Loi de Moïse[28] et de préciser la manière dont chaque fois l'éthique des limites les gouverne. Ces diverses tolérances divines incluraient, entre autres, certaines formes d'esclavage et d'exploitation des pauvres et des immigrés, qui transgressent l'éthique du travail de l'éthique de la sainteté mais que modère l'éthique des limites du respect des personnes plus que des biens (l'être même des esclaves et des journaliers) ; certains excès liés à l'exercice de l'autorité royale, qu'encadre le refus de toute absolutisation du pouvoir (son être même ; cf. Dt 17,14-20) ; la pratique de la guerre (éthique du compromis), qui détruit la paix que Dieu désire (éthique de la sainteté), n'est acceptable que si elle vise à sauvegarder une juste et durable paix (l'être même de la paix). L'éthique du compromis de la guerre aura donc ses exigences et ses contraintes (cf. Dt 20) ; etc.

La prise en compte des éthiques du compromis et des limites, que l'on repère dans la Loi de l'Ancien Testament, devrait aider à faire des choix éthiques éclairés pour la vie de nos sociétés contemporaines. Limitons-nous à deux enjeux qui sont d'actualité. Ainsi, bien qu'il soit plus que souhaitable que chaque enfant vive avec ses parents, l'abandon d'enfants sous X dès leur naissance dans le but de sauvegarder leur vie et la mise sur pied de procédures d'adoption accélérée pourraient respecter l'éthique des limites (le respect des personnes et la sauvegarde de l'être des enfants) ; la pratique libre de l'avortement, qui porte atteinte à la vie des plus faibles, transgresse gravement, quant à elle, l'éthique des limites. Bien que le divorce

[28] Voir Christopher WRIGHT, *Vous serez mon peuple*, trad. de l'anglais, coll. Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, pp. 223-232.

(hormis certains cas) contrevienne à l'éthique de la sainteté qui est la norme de l'Eglise, il paraît juste, à la lumière de l'éthique scripturaire du compromis, d'en permettre la pratique dans la société dans des cas plus nombreux que ceux qu'envisage le Nouveau Testament ; cependant, l'éthique des limites milite clairement contre toute législation autorisant la pratique du mariage homosexuel.

### 3.3. *Conclusion : Le rôle social de l'éthique de la sainteté*

Cependant, il faut souligner que l'accent de l'enseignement de Jésus tombe tout entier sur l'éthique de la sainteté que, par la grâce de Dieu, le peuple du Royaume est appelé à aimer et à pratiquer. Mais à cause de l'unicité de Dieu et de sa création, le rôle de l'éthique de la sainteté ne se limite pas à l'Eglise : d'un point de vue chrétien, elle est la « conscience » même de l'éthique du compromis. On pourrait ainsi montrer que si, dans la Loi de Moïse, l'éthique des limites définit « par le bas » les seuils à ne pas franchir, l'éthique de la sainteté tire l'éthique du compromis « vers le haut ». La polygamie et le divorce n'y sont que tolérés (« Si un homme… », Dt 21,15 ; « Lorsqu'un homme… », Dt 24,1), les difficultés liées à leur pratique sont exposées (Lv 18,18 ; Dt 17,17 ; 21,15-17), mais la monogamie et la permanence du mariage sont encouragées (Gn 2,24 ; cf. Ml 2,14). Les lois du jubilée (Lv 25) et de la remise des dettes (Dt 15,1-16), les prescriptions concernant le sabbat (Ex 20,8-11) ou l'ensemble des commandements de Lévitique 19 sont autant de rappels de l'éthique de la sainteté, qui tendent à créer, d'un point de vue social, un consensus ou un compromis plus exigeant[29].

C'est pourquoi la première responsabilité sociale du peuple saint de la nouvelle alliance est de vivre cette sainteté (cf. 1 P 1,16 qui cite Lv 19,2) au sein des nations parmi lesquelles il est dispersé et en exil (1 P 1,1 ; 2,11-12). Le premier combat à mener n'est pas celui du respect de l'éthique des limites, mais le combat pour l'Evangile qui rend la vie de sanctification possible. L'histoire montre que ce combat peut, par ricochet, rendre une

[29] C'est ainsi que l'ensemble du chapitre de Lévitique 19 est comme scandé par le refrain : « Je suis l'Eternel, votre Dieu » (v. 4,10,12,14,18,25,28,30-32,34,37) qui renvoie au : « Vous serez saints car, moi, l'Eternel, votre Dieu, je suis saint » du verset 2.

société plus exigeante par conviction et rehausser son niveau de consensus au point que son éthique du compromis s'éloigne de celle des limites pour se rapprocher de l'éthique de la sainteté.

Mais il est vrai aussi que dans une société qui lâche les amarres qui la retiennent à son histoire chrétienne, le rappel de l'éthique des limites est essentiel. Car la transgresser, n'est-ce pas ouvrir la voie à une réalité que l'Ecriture juge « bestiale » (cf. Ap 13 ; 17) ? A une réalité qui pervertit l'éthique pour la rendre anti-chrétienne ? ■

Hokhma 86/2004, pp. 41-53

# Église et cité

## Petit panorama des éthiques chrétiennes avec leurs attaches herméneutiques[1]

**par Henri BLOCHER,**
*Professeur à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.*

*Evangile selon saint Jean 17,15-17*

Sur le rapport des chrétiens au « monde », comment se sont prononcées ou disposées les éthiques chrétiennes – c'est-à-dire professées en chrétienté, au nom du christianisme ? Le survol, forcément simplificateur[2] (ce n'est pas la pédagogie seulement, mais la pensée qui requiert le schématisme, pourvu qu'on en garde conscience) s'ordonnera selon le degré de liaison : de la plus forte identification à la plus pure séparation.

Les « attaches herméneutiques » seront aperçues au passage : il ne s'agira pas d'analyse technique ou même détaillée, mais d'évoquer le style de la lecture biblique et les thèmes privilégiés ; pour les divers types, le lien à l'Ecriture est plus ou moins lâche ou serré, mais on l'observe encore chez ceux qui s'éloignent beaucoup de la bibliologie orthodoxe.

[1] Le style, les orientations et autres caractères du recours à l'Ecriture Sainte.

[2] L'ampleur et la rapidité de la description panoramique et typologique qui m'est demandée m'exonère de l'obligation de fournir des références bibliographiques – il en faudrait tant qu'elles enseveliraient auteur et lecteur ensemble !

société plus exigeante par conviction et rehausser son niveau de consensus au point que son éthique du compromis s'éloigne de celle des limites pour se rapprocher de l'éthique de la sainteté.

Mais il est vrai aussi que dans une société qui lâche les amarres qui la retiennent à son histoire chrétienne, le rappel de l'éthique des limites est essentiel. Car la transgresser, n'est-ce pas ouvrir la voie à une réalité que l'Ecriture juge « bestiale » (cf. Ap 13 ; 17) ? A une réalité qui pervertit l'éthique pour la rendre anti-chrétienne ? ■

*Ḥokhma 86/2004, pp. 41-53*

# Église et cité

## Petit panorama des éthiques chrétiennes avec leurs attaches herméneutiques[1]

**par Henri BLOCHER,**
*Professeur à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine.*

*Evangile selon saint Jean 17,15-17*

Sur le rapport des chrétiens au « monde », comment se sont prononcées ou disposées les éthiques chrétiennes – c'est-à-dire professées en chrétienté, au nom du christianisme ? Le survol, forcément simplificateur[2] (ce n'est pas la pédagogie seulement, mais la pensée qui requiert le schématisme, pourvu qu'on en garde conscience) s'ordonnera selon le degré de liaison : de la plus forte identification à la plus pure séparation.

Les « attaches herméneutiques » seront aperçues au passage : il ne s'agira pas d'analyse technique ou même détaillée, mais d'évoquer le style de la lecture biblique et les thèmes privilégiés ; pour les divers types, le lien à l'Ecriture est plus ou moins lâche ou serré, mais on l'observe encore chez ceux qui s'éloignent beaucoup de la bibliologie orthodoxe.

[1] Le style, les orientations et autres caractères du recours à l'Ecriture Sainte.

[2] L'ampleur et la rapidité de la description panoramique et typologique qui m'est demandée m'exonère de l'obligation de fournir des références bibliographiques – il en faudrait tant qu'elles enseveliraient auteur et lecteur ensemble !

## 1. La chrétienté constantinienne

La chrétienté constantinienne, ou plutôt « théodosienne » (car c'est Théodose qui a fait du christianisme la religion d'Etat), unit le trône et l'autel – ou, dit avec une pointe irrévérencieuse, le sabre et le goupillon. Elle pose un seul *corpus christianum*, qui est la société, qui est l'Eglise. Elle respecte ce qui fut l'évidence pour toutes les cultures anciennes : la cité, au sens large, l'ensemble collectif dominant au sein duquel se déroule la vie publique, « tient » par la religion ; les valeurs religieuses, voilà l'indispensable ciment social. Les difficultés présentes de nos sociétés religieusement pluralistes, en proie aux « communautarismes » marqués par les croyances et les rites, suggèrent *a contrario* que la vieille conviction n'était pas si sotte : du point de vue de l'anthropologie[3].

Les versions du premier modèle ont été fort nombreuses, surtout si l'on inclut, comme il est juste de le faire, les versions « mitigées », qui modèrent l'identification du christianisme et de la cité, ou la dissimulent sous le voile du discours officiel. La ligne eusébienne (d'Eusèbe de Césarée) a prévalu dans l'Empire d'Orient : Constantin, « évêque du dehors », révéré comme un saint dans l'Eglise orthodoxe, régente la foi (il décide et convoque Nicée), et ses successeurs jouent naturellement le rôle décisif dans les affaires ecclésiales – la foule indocile des moines fera le seul contre-pouvoir. En Occident, Ambroise de Milan ose résister frontalement à l'empereur (alors hérétique) et marque ainsi la distinction de l'Eglise et de l'Etat ; Rome n'étant plus capitale politique (mais gardant un grand prestige), son évêque conforte son pouvoir propre, qui va croissant tandis que l'Empire d'Occident se délite ; il peut revendiquer la suprématie sur le pouvoir politique lui-même – c'est la théorie des « deux glaives », spirituel et temporel, suivant

[3] On se rend compte que la condition de la « laïcité », de son degré de réussite, dans la France moderne, a été l'absence d'un pluralisme fort, même après le second « seuil » selon les catégories de Jean Baubérot. Pour le premier seuil, c'est l'évidence : la référence officielle reste « théiste » (monothéiste), la religion est recommandée, même si l'Etat ne prend plus parti pour telle version de la tradition juive et chrétienne. Le second seuil marque un retrait, dans la neutralité et l'abstention, mais, de fait, même la libre-pensée reste imprégnée de valeurs et de schèmes chrétiens ; si la foi personnelle se raréfie, l'influence culturelle du christianisme reste hégémonique. La laïcité « marche » assez bien. Nous assistons à la fin de ce régime.

l'interprétation allégorique de Luc 22,38 due à saint Bernard de Clairvaux, et l'on peut parler de « césaropapisme » ; cette version ne fonctionnera jamais sans âpres résistances et les théoriciens romains des temps modernes lui apporteront plus que des nuances. Dans le sillage de la Réformation, c'est l'érastianisme de Thomas Lieber (zwinglien à l'origine, 1524-1583) qui affirme le plus fort la logique théodosienne, confiant au magistrat la discipline ecclésiastique (aux effets sociaux si puissants, à l'époque) ; ses arguments germeront dans le sol anglais – un parti érastien s'agitera dans l'Assemblée de Westminster. Plus près de nous, on peut discerner une version du modèle dans la « religion civile » que des sociologues ont étudiée aux Etats-Unis, soit libérale (christianisme atténué, vaguement déiste, que l'*establishment* se doit d'honorer), soit fondamentaliste (dans les Etats du Sud, le « Bible Belt »[4]) : la religion d'Eglises prédominantes fait partie de la vie publique.

*Attaches herméneutiques*

Comment les théologiens et les éthiciens du modèle constantinien/théodosien recourent-ils à l'Ecriture ? Quant aux versions anciennes, il faut souligner que l'autorité des Ecritures canoniques est pleinement reconnue mais que d'autres facteurs la neutralisent *de facto* (on soupçonne qu'il le faut pour que le modèle s'impose, tant on aurait du mal à le faire sortir du Nouveau Testament) : l'autorité « magistérielle » de la hiérarchie ecclésiastique (matériellement même, peu de fidèles ont accès direct à l'Ecriture) et de sa tradition, qui se superposent ; la domination de l'exégèse allégorique, qui détourne aisément la pointe du sens propre. Dans des versions plus modernes, ressortent l'appui sur le « sens commun », dont on lit les « évidences » entre les lignes sans grand souci de se justifier (la répulsion à l'égard de lectures irréalistes, voire subversives, en tient lieu), et l'assurance de lire pareillement les desseins providentiels dans l'écheveau des événements (de Bossuet à George Walter Bush ?). Les versions modernes

[4] Le « Bible Belt » est la vaste région de Sud des Etats-Unis (Sud et Sud-Est) où les évangéliques ou fondamentalistes, fervents de la Bible, sont très nombreux. L'expression se modèle sur celle des géographes qui parlent de « Corn Belt » pour la « bande » ou « ceinture » de régions productrices de céréales.

libérales se laissent ouvertement déterminer par le *Zeitgeist*[5] : la théorie s'en formule dans les herméneutiques qui attribuent le sens, ou le principal du sens, à l'invention du lecteur, ou lui donnent pour norme le consensus de la communauté réceptrice ; la forme la plus modérée, d'allure conservatrice, en serait la théologie « post-libérale » de Yale, avec George Lindbeck : elle voit dans la doctrine, donc l'interprétation reçue, le « jeu de langage » propre à *telle* Eglise.

## 2. La théonomie réformée

Une aile, ou une frange, de l'orthodoxie réformée aujourd'hui, se pare du nom « théonomiste » : elle a su miser sur un trait essentiel de la pensée calvinienne et calviniste. On peut le lui reconnaître, sans donner au terme le sens étroit ou partisan. Au sens large, « théonomie » (de *théos*, Dieu, et *nomos*, loi) convient pour caractériser le second modèle des rapports des chrétiens et du monde.

Le modèle zwinglien, et surtout, calvinien/calviniste a émergé du sein de la chrétienté « constantinienne » et garde une parenté avec le premier. Ce serait une erreur, cependant, de le confondre avec lui. Il montre une vigueur critique beaucoup plus prononcée, au point de friser l'utopie : le projet de réforme s'étend à la vie sociale avec une audace presque révolutionnaire. Bien que le peuple entier soit pensé « chrétien », en alliance avec Dieu, la distinction des deux instances ou institutions, l'Etat et l'Eglise, est marquée (avec des tensions incessantes dans la Genève de Calvin). Au XX^e siècle, la théologie réformée a encore creusé l'écart en renonçant à exiger que le magistrat punisse les infractions à la *première* table de la loi (du décalogue), celle qui concerne le culte. Elle a fait ainsi un pas dans la direction de la *révision* baptiste (le baptisme est issu du tronc réformé), qui sépare encore plus nettement l'Eglise et l'Etat, et surtout le peuple de l'Eglise et celui de la nation, mais reste foncièrement théonomiste.

[5] C'est l'esprit de l'époque, mais tel qu'il habite la majorité des *intellectuels* (desquels les théologiens font partie) : du coup, il peut se payer le luxe d'apparaître comme contestataire et subversif à l'égard de l'ordre (du désordre) établi dans la société, tout en constituant un *establishment* typique.

Le choix du titre de « Seigneur » comme *quasi* nom propre du Dieu biblique est reçu dans toute sa force. Prédomine le sens de l'Autorité seigneuriale, qui donne le plus grand poids à la loi et au commandement. Le schème-clé s'emprunte à Romains 13 : celui de la délégation d'autorité[6]. Il implique une limitation de la sphère de l'autorité toujours dépendante, et dont l'exercice sera soumis au jugement final ; cette limitation permet la résistance, par motif de conscience, quand l'autorité humaine outrepasse les bornes de sa compétence ; elle peut justifier l'insurrection contre le tyran (comme on l'énonce après Théodore de Bèze), ce loup contre lequel les autorités subalternes ont le mandat de protéger les brebis commises à leur charge[7]. Deux notes ressortent quant à la vision de l'humain : la persuasion « réaliste » de son inclination au mal, que les intentions généreuses ne doivent jamais oublier (sous peine de paver l'enfer !) ; l'accent sur la responsabilité individuelle, dont l'application éducative a produit le type de la personnalité protestante.

*Attaches herméneutiques*

L'herméneutique de la crainte du Seigneur, de ceux « qui tremblent à sa Parole » (Es 66,2) est, sans surprise, une herméneutique de la (libre) soumission. On ne peut guère nier ses affinités juridiques[8]. Du coup, l'entreprise prend pour cible *le* sens voulu par l'auteur, le sens « vrai et naturel » selon les conventions du langage, dans la situation de l'énoncé : l'exégèse

---

[6] On en lit une expression parfaite dans sa claire densité sous la plume de Pierre COURTHIAL, « Parole de Dieu et pouvoirs », dans *Ichthus* n° 22-23, avril-mai 1972, pp. 12-24, 33-36.

[7] Sur la théologie politique des calvinistes après Calvin, cf. Oliver & Joan Lockwood O'DONOVAN, sous dir., *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, en particulier pp. 556s., pp. 711-722 (les *Vindiciae, contra tyrannos*, introduction et trad. partielle), pp. 757-770 (Johannes Althusius, introd. et extraits). Sur Th. de Bèze, compte rendu précis de T.M. PARKER, *Christianity and the State in the Light of History*, New York, Harper & Bros., 1955, pp. 162ss. Le marxiste Ernst Bloch s'était intéressé à ces théologiens, *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Petite Bibliothèque Payot 241, pp. 146-149.

[8] Cette observation ne se veut pas péjorative ! Je rappelle que Hans-Georg GADAMER valorise finement l'interdépendance, à l'origine, des herméneutiques philologique, juridique et théologique : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. d'Etienne Sacre revue par P. Ricœur, Paris, Seuil, 1976, pp. 149s. (correspondant à la p. 292 de l'édition allemande de 1965).

se veut « grammatico-historique », seule façon d'éviter la surimposition au texte de la pensée des interprètes, trop humains. Une puissante superstructure de théologie biblique et systématique guide et encadre l'interprétation, jouant le rôle de l'« analogie de la foi » selon Rm 12,6 : la théologie de l'alliance[9] (autrement dit « fédérale »). Elle conduit à « homogénéiser » les deux Testaments – c'est ce trait que le baptisme classique atténue et assouplit. Chez les « théonomistes » au sens récent et restreint s'ajoute la volonté intrépide d'aller jusqu'au bout des conséquences logiques, sans craindre les oppositions radicales.

## 3. La dialectique de la présence au monde

Karl Barth, de nouveau, incontournable ! Il ne faudrait pas négliger sa phase, importante, de militantisme aux enseignes du christianisme social, avec ses contributions à la revue *Die christliche Welt* et l'influence de Christoph Blumhardt (Blumhardt le Jeune) : il se définissait alors comme théologien socialiste[10] et il est même « entré au parti social-démocrate »[11] ; l'empreinte ne s'en est jamais effacée ; elle transparaît dans la dissymétrie de son attitude après la IIe Guerre mondiale, indulgente pour le bloc soviétique, fort critique pour les nations « capitalistes ». C'est après la période chrétienne-sociale, cependant, que Barth forge un nouveau modèle, « dialectique » par sa combinaison insistante du *oui* et du *non*. Il dresse d'abord l'antithèse véhémente de Dieu et du monde, mais il la renverse aussitôt,

9 Il est intéressant de noter les circonstances de sa première esquisse : Zwingli en a tracé les linéaments pour contrer la critique anabaptiste du baptême des nourrissons, dès 1524, dans son *Wer Ursache gebe zu Aufruhr* ; Pilgram Marpeck a élaboré une réplique anabaptiste, théologie antithétique des alliances, dès 1531-1532 (d'après Rollin Stely Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 11, Scottsdale, PA, Herald Press, 1966, pp. 36s. et 114).

10 « Auf das Reich Gottes warten », *Der freie Schweizer Arbeiter*, n° 47, 1916, pp. 176-177, cité par Eberhard Busch, *Karl Barth & the Pietists. The Young Karl Barth's Critique of Pietism and Its Response*, trad. par Daniel W. Bloesch, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2004, p. 33 (original allemand publié à Munich en 1978).

11 D'après Henri Bouillard, *Karl Barth. T. III : Parole de Dieu et existence humaine, 2e partie*, Paris, Aubier, 1957, p. 262.

en refusant de se *fixer* en l'un des moments, négatif ou positif, comme aussi en répudiant l'idée d'un équilibre entre eux. Il proclame le triomphe de la grâce, mais celle-ci reste « assaisonnée » de jugement. Le résultat, pour l'exercice des responsabilités chrétiennes dans un monde réconcilié en Christ mais toujours condamné en lui-même, sera le renoncement à établir ici-bas la *Gleichung* du Royaume mais l'effort pour y promouvoir ses *Gleichnisse*[12] : *Gleichung*, que les dictionnaires traduisent « équation » (et, ici, Bouillard, « homogénéité ») suggère la réplique exacte, le fac-similé, tandis que *Gleichnis* est le terme courant pour « parabole » (Bouillard indique l'usage, par Barth, dans le même sens de *Spiegelbild* et d'*Analogon*[13]). La légitimation de l'Etat se fonde sur la soumission et récapitulation par Jésus-Christ des « autorités » (celles d'Ephésiens 6, confondues avec celles de Romains 13 en *Rechtfertigung und Recht*, de 1938, surtout chap. 2) dont il fait partie : il sert donc le dessein du Christ et le chrétien s'y soumet, sans compétence sur la vérité, cependant (Jn 18,38 invoqué), et à titre pénultième : « Il faut que la grâce elle-même prenne et garde l'aspect d'un ordre sans grâce »[14]. Jean Baubérot interprète le succès du barthisme en France, à partir de la troisième décennie du siècle, comme une réaction habile à la sécularisation : « ... les traces sociales de l'attestation de Dieu ont tendance à disparaître. Plutôt qu'entretenir une nostalgie de telles traces (ou idéologiser leur disparition), il est plus dynamisant de les disqualifier théologiquement », d'autant plus qu'on se donne les commodités de la dialectique et sa virtuosité vertigineuse, « Je t'aime, moi non plus »[15]. Le refus de la fixation (possession de la vérité) n'empêche pas les prises de position : la dialectique exclut toute séparation simple et stable entre le

[12] BOUILLARD, *op. cit.*, p. 268.

[13] *Ibid.*

[14] *Dogmatique* II, 2**, trad. par F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, p. 220. L'affinité est ici intéressante avec la catégorie des réalités « avant-dernières » dans l'*Ethique* de D. BONHOEFFER.

[15] « L'Emergence d'une orthodoxie nouvelle au XX^e siècle. Les causes de l'apparition du mouvement barthien en France », *Etudes Théologiques et Religieuses* 66, 1991, pp. 408, 411s.

politique et le religieux[16], si bien que Barth est prêt à diviser les Eglises sur la question du réarmement de l'Allemagne[17].

On retrouve la dialectique chez Jacques Ellul, barthien original. Il me semble plus traditionnel (plus proche de Calvin) quant à l'ordre Création-Chute-Rédemption, mais la chute devient une telle mutation *métaphysique*, affectant l'être créaturel, que le jeu du *oui* et du *non* est inévitable. La technique, la ville, rigoureusement étrangères à la création originelle, paraissent *essentiellement* mauvaises ; elles sont cependant, par un prodigieux renversement dialectique, *assumées* par le Christ réconciliateur, et se retrouvent intégralement dans la plénitude finale. Dans le temps présent, le *oui* et le *non* s'entremêlent dans l'attitude proposée aux chrétiens : si l'œuvre d'Ellul démasque brillamment les idoles de la modernité, il ne trace guère de ligne ferme pour l'action. Le balancement de ses deux livres *Présence au monde moderne* (1948), puis, une quinzaine d'années plus tard, *Fausse Présence au monde moderne* (1963), qui élevait le *non* contre l'interprétation fort répandue du *oui* entendu dans le premier ouvrage, en fournit l'illustration.

*Attaches herméneutiques*

L'Ecriture est aimée, respectée dans une large mesure, mais sans retour à la doctrine orthodoxe de son inspiration : elle n'est pas *en elle-même* Parole de Dieu, elle le devient par un événement paradoxal dans lequel la forme contredit le contenu et qui ne tombe pas sous les prises humaines, *ubi et quandum visum est Deo* (où et quand il plaît à Dieu). Son texte comporte erreurs (y compris théologiques) et contradictions, ce qui justifie le traitement historico-critique ordinaire, même si celui-ci passe à côté de l'essentiel. L'interprétation, qui vise l'Objet du témoignage (Objet non possédé), fait une place prépondérante à l'intuition théologique ; Pierre Barthel jugeait central, pour l'herméneutique barthienne, le rôle de la

16 *Dogmatique* II, 2**, p. 230 (et l'allemand, *Kirchliche Dogmatik* II, 2, p. 817, est peut-être même un peu plus fort).

17 *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, Munich, 1952, cité par Bouillard, *op. cit.*, p. 278.

« fantaisie divinatoire »[18] : elle contribue, à coup sûr, au chatoiement du texte barthien !

## 4. Les deux « régimes » luthériens

La pensée de Luther bondit par antithèses et, dans ce sens – qui reste loin du sens qui convient pour Karl Barth ou pour un barthien luthérien comme Eberhard Jüngel – peut mériter l'adjectif « dialectique ». L'opposition catégorielle de la Loi et de l'Evangile, dont le *discrimen* est le principe même de la saine théologie, joue sans doute le rôle capital. Elle se prolonge dans les antithèses de l'extérieur et de l'intérieur, de la vue et de la foi (qui vient par l'ouïe) – et dans celle des Deux Règnes ou Régimes (Luther peut parler de *Reich* ou de *Regiment*), celui de César (mondain ou temporel, *weltlich*) et celui de Dieu ou Christ (spirituel, *geistlich*). Les lois qui les gouvernent diffèrent (presque) du tout au tout, mais il ne faudrait pas imaginer que le royaume de César, parfois même dit « du Diable », échappe à la souveraineté de Dieu : il est, au contraire, le « masque » (*larva*) de sa sainte Colère – il correspond à la Loi, dont le Dieu redoutable (*nôrâ'* !) foudroie du Sinaï.

Que devient l'Eglise selon ce modèle ? La dualité la traverse. La *Kirche*, l'institution établie du système de chrétienté, appartient au régime extérieur ; c'est pourquoi, la responsabilité en incombe au prince, ce frère aîné, auquel la réformation luthérienne reconnaîtra le *jus reformandi*, acceptant aussi la règle qui sanctionne le choix religieux de l'autorité politique pour tout le territoire de sa compétence : *ejus regio, cujus religio*. L'*ekklèsia*, et Luther prend soin, dans sa traduction du Nouveau Testament, de ne jamais rendre le mot par *Kirche* (mais par *Gemein[d]e*, communauté), union des cœurs croyants dans l'Esprit, est invisible dans son essence, et relève

[18] *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Etude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythiques de la foi chrétienne*, Leyde, E.J. Brill, 1963, p. 138. Il traduit ainsi *divinatorische Phantasie* dans la *Kirchliche Dogmatik* III, 1, pp. 98-100 ; la traduction française (de F. Ryser) *Dogmatique* III, 1, Genève, Labor & Fides, 1960, pp. 97-99, emploie plusieurs fois « imagination » (traduction normale de *Phantasie*) et parle de « manière divinatoire et poétique ».

du Règne du Christ. L'existence du croyant est pareillement double, réglée par la Loi dans l'ordre extérieur et l'Evangile dans sa motivation spirituelle[19]. On attribue habituellement à ce schème le conservatisme luthérien en matière politique.

Le piétisme, dont les racines plongent profondément dans l'expérience et la prédication de Luther, maintient, voire accentue, la disjonction des Deux Règnes. Mais il compense par une double activité éducative et caritative, intense et sur une grande échelle, qui n'a pas été sans conséquence socio-politique (il faut dénoncer la caricature encore courante). Cette nouveauté activiste paraît liée à la promotion de l'individu et la perte de prestige de l'institution extérieure, de la *Kirche*. Elle n'induit pas, cependant, de doctrine nouvelle de la réformation du « monde » ; le monde « gît dans le Malin », et la mondanisation, voilà l'ennemi. Les rejetons du piétisme conforteront encore le trait en s'appuyant sur les prophéties d'allure pessimiste, celles qui ne laissent guère attendre avant la parousie qu'une dégradation de mal en pis, avec l'apostasie et l'Antichrist.

*Attaches herméneutiques*

L'Ecriture est lue avec confiance et ferveur, à la lumière d'intuitions vives, qui ont touché le « cœur » (pour Luther, ce sont ces ***helle und klare Worte***, paroles claires et lumineuses, dont le sens, qui l'a saisi, ne souffre aucune discussion[20]). L'appui des textes est très important, mais le souci d'une exégèse contextuelle et « objective » moins poussé. On investit peu dans l'effort systématique, par méfiance pour la raison et (chez Luther en tout cas) par goût du paradoxe.

---

19 Les O'Donovan résument, *op. cit.*, p. 583 : « In *The Sermon on the Mount*, a published exposition of Jesus' address, based on sermons delivered in Wittenberg between November 1530 and April 1532, he [Luther] conceives the Christian individual as two persons : a *Christ-person* subject only to Christ's commands and a *Weltperson* caught up in a network of social obligations. »

20 J'ai essayé une synthèse sur « Luther et la Bible », (entre autres) dans *Dieu parle ! Etudes sur la Bible et son interprétation*, sous dir. Paul Wells, Aix-en-Provence, Kerygma, 1984, pp. 127-141.

## 5. L'antimondanité anabaptiste

La tradition anabaptiste va le plus loin dans la séparation d'avec le « monde », domaine du Diable (1 Jn 5,19 est pour elle un texte décisif). Elle dépasse le rejet du constantinisme, avec son emblème, le baptême des nourrissons. Elle va jusqu'au retrait de fait, surtout dans une deuxième phase de l'existence du mouvement [21] (malgré Jn 17,15) : en partie contraint par la persécution, le seul asile offert par quelques princes plus tolérants (et avisés) se trouvant dans les régions inhospitalières que les travailleurs anabaptistes surent transformer et mettre en culture ; en partie par l'effet des tendances doctrinales. Le mennonite représentatif Robert Friedmann estime que « l'idée-noyau du Royaume de Dieu comportait plusieurs conséquences possibles, comme le retrait hors du 'monde'... », et c'est elle « seule qui rend compte du repli dans des lieux retirés comme la Moravie, la Russie, l'Ouest américain et même le Paraguay, où l'on pouvait servir son Dieu sans compromis »[22]. Les articles 3 et 4 de la Confession de foi de Schleitheim parlent de l'appel à sortir du monde et des fidèles qui l'ont fait [23]. Cette même confession, le document le plus autorisé, interdit aux disciples du Christ la participation aux institutions du monde, la magistrature (porteuse du glaive) et le serment (art. 6). Le rapport du vrai chrétien au monde est « martyre ».

Au XX^e siècle, des conditions historiques nouvelles ont favorisé l'émergence d'un « néo-anabaptisme ». La fin de l'isolement géographique et social ; la constitution d'une strate nouvelle d'intellectuels, aux brillantes carrières universitaires ; le changement d'orientation de nombreux intel-

---

21 Comme me le rappelle utilement M. Claude Baecher.

22 Robert FRIEDMANN, *The Theology of Anabaptism*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 15, Scottdale, PA, Herald Press, 1973, pp. 51 puis 43 (45 : « Anabaptism existed at the edge of civilization »), l'exception étant celle des mennonites hollandais (p. 48 n. 22) qui se sont embourgeoisés (et sont devenus doctrinalement libéraux). C'est une ironie de l'histoire que le retrait au Paraguay, par exemple, mais aussi dans certains secteurs amish aux Etats-Unis, ait abouti à la réalisation d'une société tout entière anabaptiste, avec une union plus étroite du politique et du religieux que sous Théodose ! *Coïncidentia oppositorum !*

23 FRIEDMANN, *ibid.*, cite aussi, p. 39, les Articles des Huttérites, probablement écrits par Peter Walpot vers 1577, qui usent d'une expression semblable (IV/70).

lectuels du *monde* (occidental, en tout cas), venant, avec leur pacifisme et leur écologisme à la rencontre des anabaptistes si longtemps exclus : tout cela a stimulé un renouvellement des perspectives. Le néo-anabaptisme trouve une place pour un témoignage chrétien rendu à l'Etat, de type positif (la *marturia* se dédramatise, et passe du sang aux suggestions) : le penseur le plus éminent semble en avoir été John Howard Yoder, qui n'a pas été sans subir l'influence de Richard Niebuhr[24]. Des réactions vétéromennonites véhémentes, comme celle de Samuel Gerber, ancien directeur de l'Ecole du Bienenberg, face à Ronald Sider, à Strasbourg en 1985, avertit que la modernisation « néo » n'est pas agréée de tous[25].

*Attaches herméneutiques*

Dans l'anabaptisme ancien, l'usage de l'Ecriture répond à un biblicisme délibérément naïf : les subtilités des doctes, des sages et intelligents selon le monde, valent autant d'échappatoires pour éviter le « prix de la grâce », le coût de la suivance de Jésus. Le Nouveau Testament s'oppose à l'Ancien, dans un climat volontiers apocalyptique : la fin est proche, dont les grandes tribulations du petit troupeau fidèle attestent l'imminence. En l'absence de théologiens formés, dans des groupes socialement autarciques aux liens familiaux, le contrôle communautaire est déterminant. Chez les néo-anabaptistes, la situation est plus complexe : certains maîtrisent une haute technicité, mais l'allégeance confessionnelle ou dénominationnelle paraît peser beaucoup plus qu'ailleurs ; la représentation qu'on se fait des autres chrétiens, en particulier luthériens et réformés (anciens persécuteurs, il est vrai), est nettement déformée. Chez quelques-uns le lien à l'Ecriture se relâche (souvent sous le couvert d'une polémique anti-fondamentaliste). L'aversion à l'égard de la « violence » éclipse celle des anciens à l'égard du « monde ».

---

[24] L'ouvrage théorique le plus éclairant à mes yeux le montre, *The Christian Witness to the State*, Institute of Mennonite Studies Series 3, Nelson, KS, Faith and Life Press, 1977 [1964[1]]. L'influence de Niebuhr est reçue avec critique.

[25] S. Gerber a publiquement traité R. Sider de « faux docteur ». Par la suite, dans *Christ Seul*, il a regretté cette expression « trop forte », mais confirmé qu'il pensait la « position malsaine ».

Ma typologie, qui laisse délibérément de côté les types gnostiques et cathares comme profondément non-chrétiens, aurait pu (aurait dû ?) ajouter un modèle « joachimiste » (de Joachim de Flore) et révolutionnaire, au nom de la liberté de l'Esprit. Jürgen Moltmann, toujours si prompt à saisir ce qui est dans l'air du temps, s'y est intéressé, et pourrait passer comme l'auteur d'une version actuelle. La difficulté consisterait à le situer sur l'axe choisi : on peut y voir une variété originale de la chrétienté constantinienne, faisant pareillement alliance avec l'idéologie dominante (libertaire et égalitaire, cette fois), pour le monde et l'Eglise à la fois ; mais on trouverait aussi des attaches avec le second, le troisième, voire le cinquième, modèles... Avertissement qu'une typologie panoramique est comme une carte routière : à chacun de trouver son chemin, et le lecteur sait quelle est la boussole.

■

*Hokhma 86/2004, pp. 55-66*

# Agir seul et en Église dans un monde imparfait

**par Frédéric de CONINCK,**

*Professeur et chercheur en sociologie à l'Ecole Nationale des Ponts et Chaussées.*
*Ses travaux de recherche portent sur la sociologie du travail et la sociologie des modes de vie.*
*Membre et prédicateur d'une Eglise mennonite en région parisienne.*
*Auteur de plusieurs ouvrages dont deux ont un rapport direct avec l'objet du séminiare :*
La justice et la puissance *et* La justice et le pardon, *publiés aux éditions La Clairière.*

Mon propos, dans ce papier, est d'essayer de préciser des lignes de clivage au sein de l'éthique sociale évangélique afin de situer ma position propre. Ces lignes de clivage restent souvent implicites et c'est l'occasion, ici, de les expliciter. Je voudrais donc montrer en quoi ma position se sépare d'autres positions, mais je souhaite le faire dans un esprit irénique, en rendant ma position compréhensible et discutable. Je souhaite, en effet, que nous prenions conscience de nos différences mutuelles sur des questions pratiques, tout en gardant un respect les uns pour les autres.

## 1. Un commentaire sur quelques mots du titre de ce papier

Pour commencer à dérouler mon propos, je voudrais faire quelques commentaires sur le titre que j'ai donné à ce papier.

Commençons par « seul et en Eglise ». Cette première mention veut souligner qu'il existe des espaces sociaux de construction de l'action qui se construisent à distance de la société globale et de l'Etat alors que l'on

considère souvent les questions d'éthique sociale en se situant d'emblée dans la société globale ou au niveau de l'Etat. Or il me semble important de penser à une éthique pour la société globale en second lieu seulement, après avoir examiné les formes d'action que l'on peut et doit construire au niveau de l'Eglise et après s'être interrogé sur le mode de vie que nous sommes appelés à endosser nous-mêmes en tant qu'individus.

Cet écart entre l'Eglise et la société globale est évident dans le champ des convictions, mais je prétends que l'on doit la penser également dans le domaine pratique. Il y a là une tension entre deux espaces sociaux qu'il ne faut ni sous-estimer, ni passer sous silence. Cette différence et cette tension prennent leur source dans les évangiles et dans les épîtres du Nouveau Testament (c'est du moins mon avis) et assurément dans la tradition anabaptiste qui a affirmé fortement deux régimes d'existence : la perfection du Christ, d'un côté et le royaume du monde, de l'autre. Une large partie de mon papier va, ainsi, être consacrée à examiner comment on peut reprendre et réinterpréter la tradition anabaptiste dans la société actuelle. Cela va nous conduire à examiner des débats du XVI^e^ siècle. Il nous faudra ensuite en sortir pour revenir au XXI^e^ siècle, mais ces débats ont l'avantage de bien situer des lignes de clivage qui nous séparent, me semble-t-il, aujourd'hui encore.

Pour les anabaptistes, cette opposition entre deux régimes d'existence ne renvoie pas à une coupure entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. Ils ne pensent pas que la vie extérieure obéisse à d'autres règles que la vie intérieure. Même les spiritualistes insistent sur la puissance de transformation pratique dont est porteur l'Esprit Saint. L'opposition entre ces deux régimes d'existence représente pour eux un déchirement au sein de la vie extérieure (et donc au sein de la vie intérieure également). Ils développent, de ce fait, une vision tragique de la vie sociale comme marquée par des conflits irréductibles, au lieu de régler les choses en distinguant une vie intérieure où chacun suit des convictions qui lui sont propres et une vie extérieure où l'on règle la vie en commun.

La rupture entre homme intérieur et homme extérieur est, à l'inverse, fortement mobilisée par la réforme dite magistérielle pour situer les enjeux

de la vie sociale. C'est le cas de Luther, évidemment, mais aussi de Calvin, malgré tout l'intérêt qu'il porte aux questions pratiques. Quand Calvin en vient à parler des questions politiques et sociales dans l'*Institution Chrétienne*, il inaugure son propos de manière nette : « Ainsi nous avons constitué deux régimes en l'homme et nous avons à présent assez parlé du premier qui réside en l'âme, ou en l'homme intérieur, et qui concerne la vie éternelle. Il nous faut maintenant traiter du second auquel appartient d'ordonner seulement une justice civile et de réformer les mœurs extérieures »[1]. Lorsque Calvin parle de la vie sociale il conçoit une continuité entre la cité et l'Eglise mais une rupture entre la vie intérieure et la vie extérieure. Les règlements extérieurs qu'il impose dans les *Ordonnances Ecclésiastiques*, année après année, débordent largement de la vie d'Eglise sur la vie sociale globale. Nulle part il n'envisage que les chrétiens soient soumis à d'autres règlements que les citoyens de la ville de Genève. A l'inverse, il finit par veiller à ce que tous les citoyens de la ville de Genève deviennent membres de l'Eglise, qu'ils assistent au culte, qu'ils prennent la cène et que leur foi soit examinée régulièrement. C'est parfaitement clair dans les Ordonnances de 1561. On y lit, d'un côté :

« Nous avons ordonné que l'on fasse une visite des maisons une fois par an, pour examiner simplement la foi de chacun [...] afin que nul ne soit admis à la cène sans en avoir eu l'autorisation »[2].

Et de l'autre :

« Si (quelqu'un) continue en son obstination de sorte qu'il reste six mois sans venir à la cène [...] qu'il soit banni pour un an de la ville, comme incorrigible »[3].

Pour Calvin il y a donc une unité de lieu, mais l'Eglise veille au soin de l'homme intérieur, tandis que la cité veille au soin de l'homme extérieur. Pour les anabaptistes, à l'inverse, il y a une continuité entre l'homme intérieur et l'homme extérieur, mais une rupture entre la cité et l'Eglise.

---

[1] Introduction au 20e chapitre du IVe livre de l'*Institution Chrétienne*.

[2] Jean Calvin, « Ordonnances ecclésiastiques et autres », dans J. Calvin, *Œuvres Complètes*, éd. Corpus Reformatorum, vol. X, éd. Brunsvigae, 1871, p. 116.

[3] *Ibid.*, pp. 119-120.

Pour prendre un exemple paradigmatique, l'usage de l'épée dans le royaume du monde n'est pas remis en question par les anabaptistes. Mais ils disent que l'Eglise existe comme une réalité autre, superposée à ce royaume du monde et qu'elle développe d'autres logiques pratiques. Il s'agit donc bien d'une vision tragique de la société où deux logiques antagonistes coexistent en permanence. Pour cette raison élaborer des pratiques, seul et en Eglise, a un sens fort et il s'agit d'un travail incontournable.

Venons-en maintenant au mot « agir ». Il y a, sur ce point, au sein même de la tradition anabaptiste des clivages. Les uns mettent plus l'accent sur l'amour de l'ennemi (attitude active), et les autres sur la non-résistance au méchant (attitude passive qui conduit souvent au retrait du monde). Cette opposition est soulignée par Arnold Snyder[4] dans son ouvrage de synthèse sur l'anabaptisme du XVIe siècle.

Il nous est sans doute plus facile d'être actifs aujourd'hui qu'au XVIe siècle. De fait le poids des partisans de l'action a suivi assez régulièrement les possibilités objectives d'action que les groupes minoritaires possédaient (c'est également la thèse défendue par Arnold Snyder). Pour ma part, en mettant en avant le mot « agir », je me situe résolument sur le versant actif qui suppose que nous déplaçons des choses par ce que nous faisons.

Ce parti pris va me conduire à citer les deux auteurs anabaptistes du XVIe qui sont allés le plus loin dans la définition d'une action à la frontière de l'Eglise et de la société : Marpeck et Hubmaier. La position séparatiste stricte ne nous serait, de toute manière, pas très utile dans le présent débat.

Marpeck a eu le temps de mûrir sa pensée vu qu'il est mort, chance insigne pour un anabaptiste, à cette époque, dans son lit, en 1556. Marpeck avait été administrateur des mines avant sa conversion à l'anabaptisme et pendant son séjour à Strasbourg, en tant qu'anabaptiste déclaré, entre 1528 et 1532 il travailla comme fonctionnaire de la commune, pour ce qui concernait l'approvisionnement en bois de la ville, peut-être en lien, de nouveau, avec l'administration des mines (grosse consommatrice de bois). En 1544, il fut de nouveau engagé par la ville d'Augsbourg comme ingénieur dans

[4] C. Arnold SNYDER, *Anabaptist History and Theology, An Introduction*, Kitchener, Pandora Press, 1995, p. 388.

un contexte d'approvisionnement en bois de la commune déficient et il occupa ce poste jusqu'à sa mort.

Hubmaier, titulaire d'un doctorat de théologie, fut mis à mort en 1528 après avoir alterné des périodes d'emprisonnement et de proximité avec le pouvoir communal. Dans la commune de Waldshut, en particulier, il réussit à imposer d'abord la réforme magistérielle puis à faire rebaptiser une bonne part de ses habitants, dont une bonne partie du conseil de la ville, de sorte que Waldshut fut une cité anabaptiste pendant quelques mois en 1525. Il recommença, ensuite, à Nicholsbourg en Moravie en 1526.

Pour faire encore quelques commentaires sur le mot « agir », je dirais qu'il me semble que souvent les chrétiens sont plus occupés à savoir quelle position (déjà préexistante) ils vont bénir plutôt qu'à savoir ce qu'ils devraient faire ici et maintenant. Je les trouve en général (mais heureusement il y a des exceptions) plus disposés à signer des pétitions qu'à se mettre en marche. Ainsi l'éthique est souvent utilisée pour tracer des limites et appuyer des prises de position alors que ce n'est pas, à mes yeux, sa fonction essentielle. La fonction essentielle de l'éthique est, pour moi, d'informer la pratique, de contribuer à la construire et de diriger le chrétien dans son action jour après jour.

Il nous reste à commenter « dans un monde imparfait ». A ce propos je veux souligner que la position anabaptiste, telle que je la comprends et la réinterprète pour mon propre compte, a partie liée avec une recherche d'idéal inextinguible et donc une insatisfaction permanente. Le Sermon sur la montagne est, pour les anabaptistes, un récit de la faim et de la soif de justice. Quand Jésus dit qu'il vient pour accomplir la loi, les anabaptistes comprennent cela comme un message eschatologique. Le verbe accomplir (*plèroô*) employé par Matthieu est compris alors comme la mention d'une plénitude (un plérôme) entrevue mais encore attendue qui met toute loi existante en tension, non pas vers l'arrière (il ne s'agit pas d'abolir) mais vers l'avant (dans l'attente de quelque chose de mieux et dont on peut vivre d'ores et déjà les prémices). Là où Luther voit dans cette insatisfaction une source de désespoir, les anabaptistes y voient, au contraire, un motif pour agir. Au nom de l'idéal posé par Jésus on peut toujours, disent-ils, aller de l'avant et tout arrangement civil est un compromis provisoire dont

on ne peut pas se satisfaire pleinement. La faim et la soif de la justice qui aime les ennemis les habitent toujours et ils entendent tenter de la mettre en œuvre à la mesure de leurs forces.

Calvin, lui, a une attitude plus apaisée envers la loi. Il existe, pour lui, un modèle universel (dans le domaine de la vie sociale) : la loi de l'Ancien Testament qui dit tout ce qu'il faut savoir, quant au fond, sur la justice sociale (naturellement il faut l'actualiser : Calvin a légiféré sur les écoles, par exemple). « Car, (cette loi de l'Ancien Testament) a constitué un gouvernement politique, comme il est requis qu'il y en ait dans tous les peuples. De la prêtrise Lévitique il est dit qu'elle doit prendre fin et être abolie à l'avènement de notre Seigneur Jésus-Christ (He 7,12 et ss.). Où cela est-il dit de la police externe ? »[5].

Pour les anabaptistes, la loi civile avec sa violence inévitable est un compromis bancal. Une fois de plus on retrouve leur vision tragique de la vie sociale. Ils la voient comme un compromis entre deux logiques antagonistes dont la contradiction n'est pas résolue pleinement par la loi. La loi n'est pas, pour eux, un point de repos, c'est un point de tension et d'équilibre provisoire.

Marpeck, par exemple, reconnaît la légitimité de la loi tout en disant qu'un chrétien a mieux à faire que de prêter la main à une telle entreprise :

« Paul distingue la sagesse des magistrats de ce monde de la sagesse du Christ quand il dit : 'Ce n'est pas la sagesse des princes de ce monde' (1 Co 2,6). Il est donc clair que les princes de ce monde ont une sagesse particulière pour accomplir leur service. La sagesse chrétienne n'est pas adaptée à leur office et elle ne leur servira pas car elle produit la grâce, la pitié, l'amour de l'ennemi, les choses spirituelles et surnaturelles, la croix, les tribulations, la patience et la foi au Christ sans coercition [...]. La sagesse de l'office des princes de ce monde est destinée à travailler au travers de l'épée, sans pitié, avec la haine de l'ennemi, la vengeance physique, en tuant ceux qui font le mal, avec des gouvernements naturels du monde, des jugements et autres choses similaires. Il est dès lors sans fondement

[5] CALVIN, *Brève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*, texte de 1544, Corpus Reformatorum, vol. VII, éd. Brunsvigae, 1868, p. 83.

de prétendre que personne ne peut exercer le gouvernement du monde mieux qu'un chrétien. Cela voudrait dire qu'il aurait besoin de la sagesse du Christ pour l'exercer »[6].

Je n'adhère pas complètement à cette vision des choses probablement plus justifiée au XVIe siècle qu'au XXIe. Mais il est certain qu'il y a un reste irréductible de violence même dans l'état de droit et nous avons tort de bénir sans restriction ce reste au nom de la « violence légitime ».

Ce texte de Marpeck a par ailleurs l'avantage de montrer que l'action des chrétiens se déroule toujours dans un monde imparfait et que ce n'est pas forcément en prêtant la main aux compromis de la « violence légitime » que les chrétiens remplissent le mieux leur rôle.

Même Hubmaier qui admet complètement le rôle violent de la loi a plus de doute sur la légitimité concrète d'un gouvernement que Calvin. Il voit plus facilement la part d'ombre qui peut s'emparer de tout gouvernement et les conséquences que les chrétiens doivent en tirer :

« Les sujets devraient (avant d'obéir à leur gouvernement) bien tester l'esprit de leur gouvernement, pour savoir s'ils sont ne sont pas mus d'abord par l'arrogance, l'orgueil, l'avarice, l'envie, la haine ou leur propre avantage, plutôt que par l'amour d'un bien commun et la paix civile. Car ce ne serait alors pas user de l'épée selon l'ordre de Dieu. Mais si tu reconnais que le gouvernement punit le mal uniquement afin que le juste demeure en repos et sans dommage, alors aide-le, conseille-le et soutiens-le, aussi souvent et autant qu'on te le commande. [...] A l'inverse si un gouvernement se montre puéril et fou, incompétent, alors tu peux légitimement lui échapper et en accepter un autre, s'il est bon. Car en raison d'un mauvais gouvernement Dieu a souvent puni un pays entier »[7].

Hubmaier n'encourageait pas, pour autant, à la rébellion violente. Mais cela change quand même des affirmations fortes de Calvin :

---

[6] Pilgram Marpeck, *Préface à l'explication des Testaments*, Texte de 1550 ? Je le cite depuis l'édition anglaise : William Klassen and Walter Klassen, *The Wrintings of Pilgram Marpeck*, Herald Press, 1998, p. 558.

[7] Balthasard Hubmaier, *Sur l'épée*, texte de 1527. Je le cite depuis l'édition anglaise : H. Wayne Pipkin and John Yoder, *Balthasar Hubmaier, Theologian of Anabaptism*, Herald Press, 1989, pp. 520-521.

« Il y a trois parties. La première est le Magistrat, qui est le gardien et conservateur des lois. La seconde est la loi, selon laquelle domine le Magistrat. La troisième est le peuple, qui doit être gouverné par les lois et obéir aux Magistrats »[8].

Hubmaier voit plutôt les choses en dynamique : il regarde des passions à l'œuvre, des actions concrètes. Calvin voit plutôt les choses en statique : pour lui il importe avant tout que la société soit bien réglée par les lois qui sont, comme il le dit en citant Cicéron et Platon, « les âmes de toutes les Républiques »[9]. Pour Hubmaier il importe de questionner sans cesse l'action concrète du gouvernement dont la seule légitimité, finalement, est de « sauver les veuves, les orphelins et tous ceux qui sont opprimés, et de punir les vandales et les tyrans »[10]. Je me sens vraiment très proche de cette vision des choses. J'ai écrit, au reste, tout un livre : *La Justice et la puissance*[11] pour travailler cette notion d'une « politique pour le faible ».

## 2. Deux logiques d'action différentes

Voilà comment je me laisse inspirer par des débats du passé. Ces débats débouchent, me semble-t-il, sur deux conceptions différentes du rôle des chrétiens dans la société.

1. Il y a, d'un côté, ceux qui pensent qu'il faut, avant tout, s'attacher à « mettre un peu d'ordre dans un monde chaotique ». Ceux-là cherchent à conformer le monde à un modèle idéal. Ils ont en vue un point de repos à partir duquel on peut dire que le « service extérieur de Dieu » a été rempli correctement. La Genève de Calvin ou les sociétés puritaines sont alors considérées comme des approximations satisfaisantes.

   Calvin pensait par exemple qu'il ne fallait pas aller trop loin dans l'usage du Sermon sur la montagne, afin de préserver l'ordre construit par la loi. Quand il commente, ainsi, l'ordre du Christ de

8 Calvin, *Institution Chrétienne*, IV, xx, 3.

9 *Ibid.*, IV, xx, 14.

10 Hubmaier, *op. cit.*, p. 521.

11 Frédéric de Coninck, *La Justice et la puissance*, éd. La Clairière, 1998.

ne pas résister au méchant, il commence par dire, qu'en effet, il ne faut pas que le chrétien cherche à récupérer un bien volé à tout prix. En l'homme intérieur il ne doit pas être mû par un esprit de vengeance. « Néanmoins, ajoute-t-il, cette douceur et modération de leurs courages n'empêcheront pas qu'en gardant entière amitié envers leurs ennemis, ils ne s'aident du confort du Magistrat pour la conservation de leur bien, ou que, par affection pour le bien public ils ne demandent la punition des pervers qu'on ne peut corriger qu'en les punissant »[12]. Cette punition qu'on demande est ainsi vue comme le seul moyen d'amender les pervers et surtout, comme le seul moyen de préserver l'ordre public.

2. De l'autre côté, il y a ceux qui considèrent que leur mission est, avant tout, d'« apporter un peu d'amour dans un monde de brutes ». Ceux-là cherchent plutôt à guérir et à consoler. Pour eux la répression n'est provisoirement légitime que pour protéger le faible, mais sans jamais oublier que l'agresseur, quel qu'il soit, a ses propres faiblesses. C'est évidemment une position plus tragique car aucune situation n'est confortable.

Marpeck explicite parfaitement cette position en définissant la mission des chrétiens : « Ils laissent des fontaines d'eau vive couler de leur sein, car ils ont bu à la fontaine de la vie par la foi en Christ (Jn 4,10-15 ; 7,38). (... Dès lors) ils délivrent des enseignements, de la sagesse, des informations. Ils prescrivent la médecine et les remèdes du vrai Maître, à leurs frères dans la foi et au monde infirme et déficient. [...] Ils usent de la médecine du Grand Médecin, à l'égard les uns des autres, à l'égard de ceux qui ont faim mais non pas de ceux qui sont repus »[13]. La figure de Jésus thérapeute est, d'ailleurs, fréquente chez Marpeck.

---

12 Calvin, *op. cit.*, IV, xx, 20.

13 Pilgram Marpeck, *Une instruction claire et utile*, Texte de 1531 ? Je le cite d'après l'édition anglaise : William Klassen and Walter Klassen, *op. cit.*, p. 87. Le contexte indique clairement que Marpeck ne pense pas uniquement à la prédication de l'Evangile, mais qu'il vise également les œuvres de miséricorde. Les deux choses vont ensemble pour lui et il y insiste particulièrement dans cet écrit où il polémique contre les spiritualistes.

Dans les deux cas l'exigence ne porte pas sur les mêmes choses. La position anabaptiste est moins exigeante pour la société dans la mesure où elle supporte, par principe, des compromis boiteux ; en revanche elle est plus exigeante pour les chrétiens qui doivent aller de l'avant en mettant en œuvre l'amour de l'ennemi comme principe de justice ultime, comme visée. La position calviniste définit un point moyen et donc une moindre exigence pour les chrétiens, mais, tout du moins dans sa version genevoise ou puritaine, elle est plus exigeante pour la société dans son ensemble, dans la mesure où elle cherche à la plier à son ordre.

Le reproche souvent adressé à la position « un peu d'amour dans un monde de brutes » est son manque d'efficacité. Mais il faut se garder, de toute manière, d'une vision romantique. La loi est une structuration provisoire et en tension, mais nécessaire. On essaye de l'améliorer, on n'est jamais en repos, on tente de diminuer son côté répressif, mais elle est nécessaire. Pour moi c'est une affaire entendue. Ce que je voudrais plutôt montrer, dans la dernière partie de ce papier c'est en quoi « un peu d'amour dans un monde de brutes » peut être un mode d'action efficace, aujourd'hui encore.

## 3. En quoi « un peu d'amour dans un monde de brutes » peut être un mode d'action efficace

Cette position est efficace d'abord contre une société qui risque de s'endormir dans une satisfaction à bon compte, avec le sentiment factice du « devoir accompli » ou que « justice est faite ». Elle est, en tant que telle, une sorte de « réveille-toi, toi qui dors ».

Mais elle est efficace, surtout, dans un registre que nos sociétés avides d'optimisation ont tendance à oublier : le registre de la tentative, du « au cas où » et de la profusion. Le semeur qui sort pour semer (Mt 13) sème largement et le grain finit par produire. Mais un conseiller agricole mettrait fin à un tel gâchis ! Dans l'évangile de Jean l'attention que Dieu porte aux sarments (Jn 15) me semble être du même ordre : il regarde là où les choses marchent et il leur donne les moyens d'aller de l'avant. Mais il y a aussi beaucoup de branches mortes !

Je pense aussi aux mots de Paul : « Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé » (Rm 5,20). Il me semble que la mission des chrétiens est de l'ordre de cette surabondance. Les chrétiens rencontrent une abondance d'échecs mais ils pratiquent la surabondance de la grâce. Lorsque Jésus encourage Pierre à pardonner à son frère 70 fois 7 fois (Mt 18,22), il ne dit pas autre chose. La parabole des vignerons meurtriers (Mt 21,33-44) est aussi un bon exemple des tentatives répétées que Dieu fait pour les appeler à se repentir.

En clair on oppose souvent à cette mise en œuvre pratique de l'amour, du pardon et de la grâce, tel ou tel échec ponctuel, mais on oublie les surabondances qui se sont produites envers et contre tout.

Au reste il est difficile de pratiquer l'amour de l'ennemi en s'attendant à un succès retentissant. On ne le fait que « malgré tout », que malgré les échecs, parce que l'on pense que cela en vaut la peine et que les « fleuves d'eau vive » (pour reprendre l'image de Marpeck) provoquent de la surabondance en nous.

Ce mode d'action des chrétiens repose, il faut le noter, sur une vision de la souveraineté de Dieu, agissant au travers de la surabondance, qui est assez éloignée du Dieu agissant sans coup férir de Saint Augustin. Il ne s'agit pas d'une action efficiente au sens de l'économie de moyens. Mais il s'agit d'une action qui produit des effets quand même.

Il est intéressant de noter que la biologie a redécouvert cette logique de la surabondance. La reproduction sexuée aussi bien que végétale repose sur une profusion de forces de vie qui ne trouvent pas toutes à s'employer. Dans le corps humain, les organes ne sont pas non plus monofonctionnels et bien des circuits sont doublés ou substituables les uns aux autres. Le cerveau n'est pas câblé comme un ordinateur : il est beaucoup moins parcimonieux, mais c'est comme cela qu'il a aussi plus d'imagination qu'un ordinateur.

En bref, la loi, l'exercice de la répression et de la mise en conformité impressionnent souvent par leur efficacité instantanée. Mais beaucoup d'avancées dans le domaine législatif ont été provoquées, sur le long terme, par des minorités convaincues qui ont bravé l'échec pendant des années en se contentant de succès partiels et provisoires. Le RMI, l'indemnisation

des accidents de travail, l'interdiction du travail des enfants, l'assurance maladie, etc. sont le fruit, par exemple, de la surabondance.

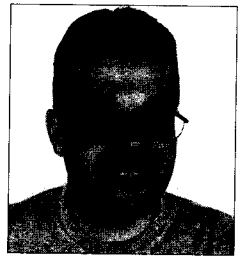
Une fois que les idées ont fait leur chemin dans la société globale il reste, bien entendu, tout un travail de médiation à effectuer pour faire passer ces innovations au stade de pratiques générales et de loi. Je ne méprise pas du tout ce travail législatif qui est essentiel. Mais je pense, avec Marpeck, que le rôle essentiel des chrétiens dans la société est plutôt d'innover (seul et en Eglise), d'aller de l'avant, d'exister comme avant-garde.

Ce rôle est aussi, avec Hubmaier, de questionner l'usage effectif de la loi. Est-il en faveur du faible ou bien sert-il à renforcer la légitimation de dominants qui abusent de leur pouvoir ?

En résumé les chrétiens doivent maintenir (autant à titre de service qu'ils adressent à la société que de témoignage) la société en tension, en développant des formes de pratique qui font toute leur place à la guérison, à la consolation, au pardon, à l'amour de l'ennemi, à la miséricorde, au renforcement du faible, à l'enrichissement du pauvre. Et c'est cela que veut dire agir, seul et en Eglise, dans un monde imparfait. ■

*Ḥokhma 86/2004, pp. 67-80*

# Quelle légitimité pour l'éthique chrétienne évangélique en société pluraliste ?



**par Olivier FAVRE,**

*Pasteur de l'Eglise évangélique apostolique de Neuchâtel, doctorant en sciences sociales à l'Université de Lausanne, membre de l'Observatoire des religions en Suisse.*

## Introduction

Nous présentons ici une brève introduction aux modes de croire en modernité tardive – en particulier dans leur expression helvétique – pour nous poser ensuite la question de la répercussion de ceux-ci sur le champ de la pensée et de la pratique évangélique. Cette réflexion nous permettra de terminer sur quelques remarques conclusives et pistes prospectives.

## A. L'individu et le religieux en modernité tardive

Des bouleversements et des changements en profondeur ont conduit à la société actuelle que l'on peut qualifier de *société pluraliste* ou de *modernité tardive*. Le terme « post-modernité » est à éviter dans la mesure où, dans son ensemble, la société n'a pas quitté la modernité qui débute avec l'*Aufklärung* ou son pendant, l'époque des Lumières. L'affranchissement de l'individu du joug de l'Eglise instituée et des normes universelles d'alors a conduit à la liberté d'expression, à la démocratie mais également à des

des accidents de travail, l'interdiction du travail des enfants, l'assurance maladie, etc. sont le fruit, par exemple, de la surabondance.

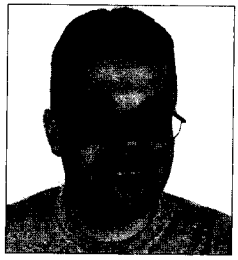
Une fois que les idées ont fait leur chemin dans la société globale il reste, bien entendu, tout un travail de médiation à effectuer pour faire passer ces innovations au stade de pratiques générales et de loi. Je ne méprise pas du tout ce travail législatif qui est essentiel. Mais je pense, avec Marpeck, que le rôle essentiel des chrétiens dans la société est plutôt d'innover (seul et en Eglise), d'aller de l'avant, d'exister comme avant-garde.

Ce rôle est aussi, avec Hubmaier, de questionner l'usage effectif de la loi. Est-il en faveur du faible ou bien sert-il à renforcer la légitimation de dominants qui abusent de leur pouvoir ?

En résumé les chrétiens doivent maintenir (autant à titre de service qu'ils adressent à la société que de témoignage) la société en tension, en développant des formes de pratique qui font toute leur place à la guérison, à la consolation, au pardon, à l'amour de l'ennemi, à la miséricorde, au renforcement du faible, à l'enrichissement du pauvre. Et c'est cela que veut dire agir, seul et en Eglise, dans un monde imparfait. ■

Hokhma 86/2004, pp. 67-80

# Quelle légitimité pour l'éthique chrétienne évangélique en société pluraliste ?



**par Olivier FAVRE,**

*Pasteur de l'Eglise évangélique apostolique de Neuchâtel, doctorant en sciences sociales à l'Université de Lausanne, membre de l'Observatoire des religions en Suisse.*

## Introduction

Nous présentons ici une brève introduction aux modes de croire en modernité tardive – en particulier dans leur expression helvétique – pour nous poser ensuite la question de la répercussion de ceux-ci sur le champ de la pensée et de la pratique évangélique. Cette réflexion nous permettra de terminer sur quelques remarques conclusives et pistes prospectives.

## A. L'individu et le religieux en modernité tardive

Des bouleversements et des changements en profondeur ont conduit à la société actuelle que l'on peut qualifier de *société pluraliste* ou de *modernité tardive*. Le terme « post-modernité » est à éviter dans la mesure où, dans son ensemble, la société n'a pas quitté la modernité qui débute avec l'*Aufklärung* ou son pendant, l'époque des Lumières. L'affranchissement de l'individu du joug de l'Eglise instituée et des normes universelles d'alors a conduit à la liberté d'expression, à la démocratie mais également à des

modifications fondamentales qui marquent nos comportements et nos attitudes d'aujourd'hui.

Voici résumés trois traits caractéristiques de la société actuelle sous l'angle des valeurs et des croyances :

### *La pluralisation des valeurs et l'individualisation des comportements*

On assiste à une multiplication de discours et de valeurs comme effets cumulés de l'immigration, des processus de globalisation et de l'avancée de la sécularisation. L'individu semble prendre son destin en main et composer lui-même ce qu'il croit. Ce processus s'accompagne d'une évolution psychologique : l'être humain est multiple et fragmenté, ce qui implique de fréquentes remises en question et révisions de son identité individuelle. Du point de vue spirituel, l'individu privilégie un parcours ouvert, en quête d'authenticité, dans lequel la découverte personnelle prime sur un savoir unifié. Commerces et médias se sont emparés de ce filon : *Voyager*, *Explorer*, *Pathfinder* (« éclaireur »), *Quest* (« quête, recherche ») sont autant de nouveaux noms de voitures provenant de grandes marques américaines. La voiture, avant tout utilitaire à ses débuts, est devenue non seulement un objet de loisir et de convoitise, mais également évocatrice de grands horizons comme prolongement de cette quête identitaire et éventuellement spirituelle.

### *Désaffiliation et perte d'emprise des grands systèmes de sens*

Les institutions religieuses ont largement perdu de leur pouvoir de régulation des croyances. Elles sont toujours admises mais avant tout comme un service auprès des gens faibles que la société oublie et comme pourvoyeuse de sens pour personnes indécises. Les Eglises ne peuvent plus prétendre à un discours d'envergure sociale. Elles n'ont plus de monopole en matière éthique ou religieuse. Même si des centaines de milliers de jeunes catholiques se réunissent lors des *Journées mondiales pour la jeunesse* à Paris ou à Rome à l'occasion de célébrations présidées par le

pape Jean-Paul II, qu'ils admirent, ces mêmes jeunes ne semblent pas pour autant se conformer aux impératifs moraux défendus par le Vatican.

### *Recomposition du croire*

L'individu continue de croire. En Suisse, ce sont toujours et encore plus des trois quarts de la population qui affirment croire en Dieu. Mais ce croire est multiforme. La croyance en Dieu va de la foi en un Dieu personnel, celui des chrétiens, au dieu « intérieur » en passant par l'énergie cosmique et divine. On assiste à un retour du religieux avant tout sous la forme de spiritualités non-structurées et libres. Les sociologues parlent à cet égard de *bricolage religieux* ou de spiritualité *do-it-yourself*. L'individu recompose sa croyance à partir d'éléments glanés au sein de diverses traditions. L'inscription dans une lignée croyante unique n'est plus prisée.

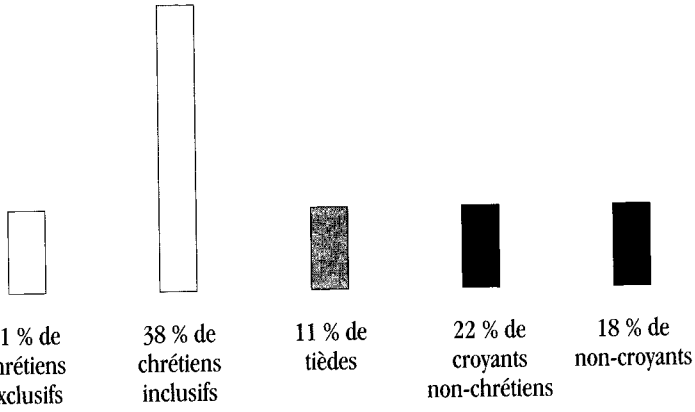
## B. Les données pour la Suisse

Ces trois aspects de la réalité contemporaine en matière religieuse conduisent pour la Suisse à établir une typologie des croyances tout à fait intéressante et qui dépasse l'idée dichotomique d'un monde séparé en deux – chrétien/non-chrétien –, comme nous l'imaginons encore parfois. Cette typologie, ici présentée de manière simplifiée, est tirée de l'enquête intitulée *Religion et lien social* (RLS)[1] menée en 1998 et comparée à une précédente recherche dénommée *Croire en Suisse(s)* [2]. Nous présentons ici, à partir d'un graphique et des commentaires livrés par les analystes, les résultats synthétisés de ces recherches. Il émane des résultats que la situation des croyances continue d'évoluer et que des groupes très différents peuvent être distingués en ce qui concerne les modes d'approche du religieux.

[1] Pour RLS voir rapport final auprès du Fond national pour la recherche scientifique en Suisse (FNSRS) à Berne, chapitre 9 en particulier.

[2] Roland Campiche, *Croire en Suisse(s)*, Lausanne, éd. de l'Âge d'Homme, 1992.

*Tableau T 1 :*
*répartition des modes de croire en Suisse (moyennes 1988-1998)*




### *Les chrétiens[3] exclusifs*

Ce sont les virtuoses de la religion... chrétienne. Le Dieu de Jésus-Christ, la résurrection et la confiance en la venue du Royaume continuent d'alimenter leur espérance religieuse. Ils rejettent en revanche fortement les croyances parallèles ou ésotériques. Pratiquants réguliers, prieurs quotidiens, ils sont en grande majorité membres d'une paroisse ou d'une communauté religieuse. La religion joue dans leur vie un rôle important. Elle donne sens à leur existence. En majorité protestants, ils sont aussi bien des femmes que des hommes. Ils ne se distinguent pas beaucoup par leur niveau social – même si le pourcentage des universitaires est plus fort dans ce groupe que dans la moyenne de la population –, ou leur lieu d'habitation. Ils constituent le seul groupe en nette régression. Sur le plan éthique, ils s'avèrent rigoristes : les relations sexuelles avant le mariage par exemple, ne sont pas acceptées. De toutes les attitudes et comportements religieux explorés, c'est la fréquence de la lecture de la Bible qui les distingue le plus. On comprendra dès lors pourquoi deux tiers des protestants évangéliques se trouvent dans ce groupe.



[3] Dans ce qui suit, le terme « chrétien » est à prendre dans un sens sociologique ou traditionnel.

### *Les chrétiens inclusifs*

De façon générale, ils approuvent en premier lieu les affirmations de foi chrétiennes, mais incluent dans leur système de croyances toutes les autres affirmations. Ils ne rejettent que l'inexistence de Dieu et le néant après la mort. Ils sont plus souvent catholiques que protestants. Comme pour le groupe précédent, dans leur majorité, ils sont membres d'une paroisse ou d'une communauté religieuse et reconnaissent à la religion des fonctions importantes à l'intérieur de la société. Ils se révèlent hésitants à propos des croyances ésotériques sauf celles relatives à la guérison. Ils se distinguent des groupes non-chrétiens ou non-croyants par une lecture plus fréquente de la Bible, que la majorité considère comme un livre inspiré. Sur le plan éthique, leurs positions se situent à mi-chemin entre les chrétiens exclusifs et les autres groupes.

### *Les tièdes*

*Avec ce groupe s'amorce la sortie du christianisme*. Certes, les membres de ce groupe manifestent une conviction quant au modèle que laisse la personne de Jésus-Christ, mais pour la majorité d'entre eux il n'y a rien après la mort. Ce groupe illustre plutôt la position d'une *population qui vieillit*. Plus protestants que catholiques, plutôt Suisses alémaniques, les membres de ce groupe donnent le sentiment que la religion n'est pas primordiale dans leur existence. Ils restent en majorité cependant des paroissiens, tout en pratiquant et en priant moins que les précédents.

### *Les croyants non-chrétiens*

Cet ensemble en croissance illustre la sortie du christianisme d'une partie de la population. Son homogénéité tient au choix d'affirmations étrangères à la tradition chrétienne, mais avec des accents différents. A noter que cet ensemble est plutôt composé de jeunes et de personnes d'âge moyen, qui sont d'origine plutôt protestante ou qui s'affirment sans appartenance religieuse. Ses membres pratiquent rarement, mais prient assez souvent. Une partie des membres de ce groupe exprime son espérance quant à l'Au-delà en termes de *réincarnation* et sa référence à un dieu par l'expression de « puissance supérieure » ou « de force surnaturelle ».

Ces personnes rejettent fortement les croyances chrétiennes et sont rarement membres d'une communauté religieuse ; elles reconnaissent cependant que les Eglises ont un rôle à jouer dans la dispensation du sens. En éthique, elles sont libérales en matière de sexualité et s'avèrent les plus accommodantes à propos du faux témoignage. Par rapport à la Bible, pour la moitié d'entre elles, c'est un livre de contes. Quant à leur composition religieuse, elles sont bien à majorité protestante, mais on y trouve la plus forte proportion de personnes venant d'autres religions ou se disant sans appartenance. Une autre partie de ce groupe peut être qualifiée de *théiste scientiste*. Ses membres se différencient des précédents par leur confiance en la science et leur rejet de la réincarnation. Ces personnes partagent les caractéristiques des « croyants non-chrétiens » en affirmant fortement l'existence de quelque chose au-dessus de l'homme. Le groupe comprend plus d'hommes et d'universitaires que la moyenne de la population. Leur confiance en la science est avérée. Leur scientisme se manifeste également à propos des croyances parallèles que trois sur cinq d'entre eux rejettent.

### *Les non-croyants*

La position de la non-croyance en Suisse est plutôt faible, au sens où ses représentants ne rejettent rien, mais n'adhèrent pas non plus aux affirmations de croyances. Ils se sentent rarement membres d'une communauté religieuse et sont peu nombreux à pratiquer. Ils prient peu. Cet ensemble comprend des personnes qui ont toujours eu une attitude de doute à l'égard de la transcendance ou qui sont devenues non-croyantes. Pour la moitié d'entre elles la Bible est un livre de contes. Pour une partie importante de ce groupe, il s'agit de prendre la vie au jour le jour sans grande préoccupation métaphysique même s'il y a place pour une puissance supérieure. Ce groupe se situe donc dans un entre-deux plutôt que dans une position intransigeante. Ces hédonistes sont *centrés sur le présent*. Ils se méfient d'un éventuel idéalisme et ne cultivent pas la nostalgie du passé. Une autre partie de ce groupe peut être considérée comme agnostique. Ce sont plutôt des hommes de niveau de formation élevée, résidant en ville, pour qui la religion n'a pas beaucoup de sens. Ils ne prient pas et ne pratiquent pas. Dans leurs rangs, on trouve la plus forte proportion de

personnes se disant sans appartenance religieuse. Ils représentent *la couche la plus jeune* de l'échantillon des personnes enquêtées et sont souvent des citadins. Comme les chrétiens exclusifs, ils rejettent les croyances parallèles. Ils manifestent de la confiance en la science.

### *Synthèse*

Cette typologie présente l'avantage d'éviter une vue trop restrictive de la situation des croyances et des pratiques. Même si les Eglises, nous dit-on, se sont vidées, la recherche et le questionnement spirituel n'ont pas disparu, loin s'en faut. On peut imaginer que le succès des cours *Alpha* s'explique en partie sur cet arrière-plan. Une partie importante de la population, tout en étant peu pratiquante, n'est pas hostile aux énoncés de foi chrétiens lorsqu'ils sont présentés sous forme de propositions. Par ailleurs, il s'avère qu'en 1999, la prière reste le fait de 90 % de la population interrogée. Elle est même en progression, puisque dix ans plus tôt, 18 % des enquêtés reconnaissaient qu'ils ne priaient jamais. Mais c'est la prière solitaire qui est le mode dominant, en accord avec l'idée d'une conduite religieuse individuelle qui confirme un retour du religieux par la spiritualité. En France, c'est la croyance en la vie après la mort qui est en augmentation, surtout chez les jeunes.

Après avoir brièvement esquissé la situation actuelle du point de vue des croyances et des pratiques, nous allons nous intéresser au milieu social évangélique suisse et observer à partir de trois tableaux croisés dans quelle mesure l'évangélisme contemporain résiste ou non aux influx qui émanent du pluralisme et de la relativisation des normes chrétiennes autrefois intouchables.

## C. Brève présentation de l'évangélisme actuel à partir d'une répartition en trois types d'Eglises

D'après les résultats de notre recensement[4], 1 500 églises évangéliques regroupant environ 150 000 membres, enfants compris, proposent

[4] Projet de thèse « Eglises évangéliques : identités en mutation » financé par le FNSRS.

en Suisse un christianisme militant. Selon les données du recensement fédéral de 2000, cela correspond à 2,1 % de la population helvétique. Ce montant serait sans doute augmenté d'au moins 1 % si l'on tenait compte également des évangéliques appartenant à l'Eglise Réformée, non pris en compte dans cette enquête. Du point de vue théorique et comme l'ont montré plusieurs recherches, il apparaît que l'évangélisme ne peut plus se définir comme un repli intégriste, vu sa dynamique indissociable d'une prise en compte de la modernité. Notre hypothèse fondamentale postule que l'évangélisme présente moins une contre-culture de type fondamentaliste qu'une sous-culture – nous la définissons comme un milieu social – qui se développe avec un certain succès au sein des sociétés pluralistes.

Selon Jean-Paul Willaime[5], l'évangélisme se signale par son ambivalence : il est moderne en ce sens qu'il légitimise la rupture avec les coutumes traditionnelles, il est post-moderne par son ambition à gérer les fractures sociales de la modernité et il est finalement pré-moderne dans sa capacité à « réenchanter » le monde à partir de contenus de foi hérités de la Réforme. C'est une sous-culture à la fois en rupture avec la modernité désenchantée, mais « démocratique » par son intérêt centré sur l'individu.

On peut repérer trois grandes tendances qui correspondent à des périodes historiques d'implantation et des logiques de rapport au monde différenciées : le type « charismatique », le plus récent, s'apparente aux mouvements pentecôtistes du début du XX^e siècle. Ces Eglises se regroupent au sein de leurs propres fédérations. Le type « modéré » intègre une composante charismatique mais résiste à l'aspect émotionnel. C'est souvent le groupe le plus proche des réformés. Finalement, le type « conservateur » ou « fondamentaliste » qui sur le terrain refuse la collaboration avec les Eglises d'Etat, mais surtout, qui défend une herméneutique très littéraliste des écrits bibliques et demeure très prudent face aux apports des sciences humaines dans l'interprétation de la vie et des écrits bibliques.

[5] Jean-Paul WILLAIME, « Protestantisme et globalisation : le développement international du protestantisme de conversion », dans *L'internationalisation du religieux : mutations, enjeux, limites*, sous la direction de Jean-Pierre Bastian *et alii*, L'Harmattan, Paris, 2001.

## D. L'évolution des positions éthiques au sein des Eglises évangéliques de Suisse

Trois tableaux issus des données d'une enquête en cours sur les Eglises évangéliques de Suisse qui s'appuie sur les trois types d'Eglises que nous venons de mentionner vont nous permettre d'ouvrir le débat sur la résistance ou non de la morale évangélique traditionnelle vis-à-vis de son environnement. Ces données sont comparées à l'échantillon RLS[6] que nous avons déjà mentionné plus haut. Les trois tableaux présentent les attitudes contrastées des évangéliques et de la population en général à l'égard de trois questions de morale individuelle. A des fins de comparaison, les intitulés des questions ou des affirmations ont été empruntés littéralement à l'enquête RLS.

*T. 2 : L'avortement*

Question posée : *Avorter, c'est :*

| | « charismatique » | « modéré » | « conservateur » | population suisse |
|---|---|---|---|---|
| toujours une erreur | 53.2 % | 42.3 % | 63.0 % | 12.2 % |
| presque toujours une erreur | 24.1 % | 25.1 % | 18.5 % | 11.1 % |
| une erreur parfois | 3.6 % | 10.0 % | 4.0 % | 23.9 % |
| ce n'est jamais une erreur | 1.7 % | 5.1 % | 1.7 % | 41.7 % |
| ne sais pas | 17.4 % | 17.5 % | 12.8 % | 11.1 % |
| Total | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % |

Il ressort en premier lieu de ce tableau croisé que seuls 12 % des Suisses refusent catégoriquement toute forme d'avortement. 42 % pensent même que l'IVG n'est jamais une erreur. Donc, ces derniers non seulement souhaitent que la femme reste libre de décider mais en plus ne considèrent pas que l'avortement constitue une atteinte à une vie humaine.

[6] Les questions éthiques émanent d'une enquête internationale à laquelle RLS s'était associé. L'enquête internationale relève de l'*International Social Survey Programm* (ISSP).

Ce qui surprend par contre plus, c'est que seuls 42 % des « évangéliques modérés » (Eglises libres, AESR, méthodistes, mennonites, etc.) soient intransigeants à l'égard de l'avortement. Une relativisation et un certain questionnement dans ce domaine se font donc jour.

*T 3 : Les relations homosexuelles*

Question posée : *Avoir des rapports homosexuels, c'est :*

| | « charismatique » | « modéré » | « conservateur » | population suisse |
|---|---|---|---|---|
| toujours une erreur | 93.6 % | 85.3 % | 98.6 % | 20.9 % |
| presque toujours une erreur | 2.8 % | 4.0 % | 0.6 % | 6.6 % |
| une erreur parfois | | 2.4 % | | 16.0 % |
| ce n'est jamais une erreur | 1.1 % | 2.1 % | | 36.5 % |
| ne sais pas | 2.5 % | 6.1 % | 0.8 % | 19.9 % |
| Total | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % |

Ici de nouveau, très peu de Suisses sont catégoriques et réprouvent fermement l'homosexualité. A l'inverse, presque tous les évangéliques sont nettement contre, bien que 15 % des « évangéliques modérés » soient prêts à en discuter ou à l'approuver.

*T 4 : Les rapports sexuels avant le mariage*

Question posée : *Avoir des rapports sexuels avant le mariage, c'est :*

| | « charismatique » | « modéré » | « conservateur » | population suisse |
|---|---|---|---|---|
| toujours une erreur | 75.2 % | 56.0 % | 88.2 % | 5.7 % |
| presque toujours une erreur | 14.8 % | 21.2 % | 5.9 % | 4.5 % |
| une erreur parfois | 1.9 % | 8.8 % | 1.7 % | 22.8 % |
| ce n'est jamais une erreur | 1.4 % | 2.4 % | 0.8 % | 60.9 % |
| ne sais pas | 6.7 % | 11.5 % | 3.4 % | 6.2 % |
| Total | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % | 100.0 % |

Concernant les rapports sexuels avant le mariage, plus personne ne s'y oppose en Suisse à l'exception d'un faible 6 % de la population. Dans ces 6 % figurent, bien entendu, les évangéliques stricts. Mais de nouveau, les évangéliques modérés se distinguent par un avis tempéré. Seule la moitié d'entre eux les désapprouve, alors que trois quarts des pentecôtistes s'y affirment clairement opposés.

## Synthèse

De ces tableaux se dégagent trois impressions :

1. Les conservateurs portent bien leur nom dans le domaine moral, alors que les évangéliques modérés sont prêts, pour une bonne partie d'entre eux, à relativiser et à adopter une éthique de situation.
2. Les pentecôtistes sont plus stricts que ces derniers. Notre enquête a révélé par ailleurs qu'ils lisent la Bible et prient également plus que les modérés, mais moins que les conservateurs.
3. Les conservateurs sont bel et bien les plus rigoristes. Ils lisent plus assidûment la Bible et prient plus que les deux autres groupes. Il faut noter toutefois que leurs Eglises grandissent peu et que pratiquement aucun de leurs membres n'est issu d'un milieu non-évangélique.

Cette dernière remarque soulève une question intéressante : une position très stricte en matière de morale individuelle est-elle incompatible dans les faits avec une évangélisation efficace ? ou est-ce plutôt le fait de l'évangélisation qui rend plus souple en matière morale, dans la mesure où les nouveaux convertis introduisent des normes différentes ? Les deux réponses ne s'excluent sans doute pas. Il n'empêche que ceux qui évangélisent le plus efficacement sont les charismatiques (50 % des membres n'ont pas un arrière-plan évangélique) et ce ne sont pas eux qui ont la position morale la plus laxiste.

Autre question : quel impact l'éthique chrétienne évangélique peut-elle espérer avoir dans une société aussi libérée et dégagée d'impératifs moraux que la nôtre ?

Le sociologue Christian Smith propose une réponse très intéressante en partant du contexte de la croissance évangélique américaine[7]. Il démontre chiffres à l'appui que les groupes religieux qui se développent sont stricts mais pas trop ; ils ne sont pas fondamentalistes. Selon lui, l'évangélisme progresse moins par opposition à la modernité séculière, que parce qu'il se laisse défier par celle-ci. C'est l'idée principale de Christian Smith que le pluralisme culturel n'a pas sapé la ferveur de l'évangélisme moderne, mais a plutôt fourni les conditions de son succès. Jean-Paul Willaime le rejoint sur ce point : « Entre l'accommodation bienveillante des libéraux, le séparatisme hostile des fondamentalistes, les évangéliques constituent une sous-culture offrant à ses membres un sens leur permettant de s'orienter dans une société pluraliste. »[8]

Il faut rappeler que durant des décennies, les sociologues sont partis du présupposé que le pluralisme culturel, les différenciations sociales, la diversité religieuse, affaiblissaient la plausibilité de la religion. Par conséquent, les spécialistes de la sécularisation donnaient peut d'avenir à l'évangélisme ainsi qu'à toutes les minorités religieuses dans le monde moderne. Cependant, il est apparu entretemps que l'évangélisme se développe *grâce* à la distinction, aux contraintes, aux conflits et aux menaces extérieures. On peut même avancer que *sans cette lutte constante, il perdrait son identité et ses buts*. S'il intègre par nécessité une dimension contestatrice, certains diraient « prophétique », il n'est pas le produit d'un repli, mais une réponse militante et en constante controverse avec la modernité. Il y a une sorte de plus-value sociale accordée aux groupes minoritaires qui incarnent une différence culturelle quelle que soit la nature de cette différence.

En termes simples, on peut affirmer qu'*un mouvement religieux associant une distinction culturelle claire et un engagement social intense est susceptible de se développer dans une société pluraliste*. Pour Smith c'est la force des Eglises évangéliques en général mais en même temps leur faiblesse, vu que ce faisant, elles sont souvent dépréciées. Beaucoup se méfient du côté puritain des Eglises et évitent de s'en approcher.

7 Christian Smith, *American Evangelicalism: Embattled and Thriving*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

8 *Ibid.*

## E. Perspectives et défis pour les Eglises évangéliques

De ce qui vient d'être dit en résumé, je donnerai ici quelques conclusions sous forme de perspectives et de défis pour l'évangélisme :

- Premièrement, les Eglises évangéliques se développent partout dans le monde. Elles sont même devenues la force principale du protestantisme au niveau planétaire, contrairement aux théories de la sécularisation qui prévoyaient leur lente extinction. Ces théories prétendaient qu'elles avaient momentanément survécu surtout en milieu rural, parce que composées de femmes âgées, personnes éloignées des grands centres de décision citadins et d'influence de la modernité. Or, il apparaît que l'inverse est vrai : les Eglises évangéliques, surtout dans leur expression pentecôtiste, sont parmi les seules qui se développent dans les grandes villes occidentales

- Deuxièmement, le fait d'être une minorité à contre-courant, une sous-culture ne présente pas un handicap dans une société pluraliste. La société pluraliste est précisément composée de sous-cultures nombreuses. Le fait d'être une minorité contestatrice fait la force du mouvement. Sans contestation, il périrait même par perte d'identité.

- Mais troisièmement, l'évangélisme a selon moi également deux points faibles majeurs : tout d'abord, il est souvent mal perçu par la population, et pas nécessairement à tort. L'opinion publique se rappelle que Jésus a vécu une vie exemplaire avec un souci pour les petites gens, les démunis. Or, l'évangélisme apparaît souvent comme le défenseur de la morale judéo-chrétienne traditionnelle au détriment de la défense de la justice et des opprimés. Les évangéliques ont laissé ce terrain de bataille aux réformés et aux catholiques, alors que dans les réveils passés, ils étaient à la pointe dans ce domaine et qu'ils le sont toujours sur les champs missionnaires.

- Ensuite, autre défi, dans la mesure où l'évangélisme gagne en respect, il dilue son message. D'après le sociologue W.C. Roof[9], 25 % des *born again* américains admettent que « toutes les religions sont également vraies et bonnes », 13 % affirment que Dieu est en eux et 50 % que les Eglises ont perdu leurs prérogatives en matière de vie spirituelle.

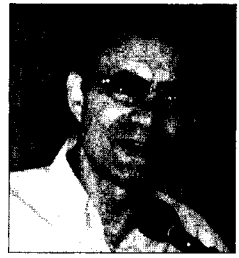
En conclusion, il s'avère donc que les évangéliques ont le vent en poupe, que le fait d'être une minorité renforce leur vitalité, mais qu'en même temps leur discours moral risque fort de ne pas être reçu par l'ensemble de la population. Corrélés à leur force, les évangéliques courent deux risques paradoxaux : celui d'un discrédit parce qu'ils se concentrent sur les questions de morale individuelle uniquement, celui d'une perte de rigueur morale et doctrinale lorsqu'ils savent gagner du terrain et se faire apprécier. Le défi futur sera finalement de conserver une ligne normative claire tout en canalisant l'énergie à partir de cette ligne sur ce qui fait la pertinence et la beauté de l'Evangile : l'annonce d'une « année de libération » pour les opprimés spirituels, moraux et physiques (Luc 4,18-21). ■



9 Wade C. Roof, *Spiritual Marketplace, Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

*Ḥokhma 86/2004, pp. 81-111*

# La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la *Torah*



## (Dt 24,6-7,10-13)

**par Yohanan A.P. GOLDMAN,**

*Privat-docent en Ancien Testament à l'Université de Fribourg. Il enseigne l'A.T. et l'hébreu biblique. Membre du Comité d'édition de la nouvelle* Biblia Hebraica. *Dans ce cadre, il a préparé l'édition critique du livre du Qohelet (Ecclésiaste) et supervise l'édition critique des livres suivants : Ruth, Nombres, Deutéronome et Ezéchiel.*

« Une vue dépréciative de la Loi produit toujours du légalisme religieux ; une haute estime de la Loi fait de l'être humain un chercheur de la grâce. »

J. Gresham Machen

### Prolégomènes

Lorsque j'ai ouvert un Nouveau Testament pour la première fois, cela faisait quelques mois seulement que j'avais quitté la *Yeshiva*[1]. Je n'espérais pas trouver dans une autre « religion » la sainteté et la vie intellectuelle du Judaïsme. Mes lectures de livres spirituels et d'essais sur les religions m'avaient plutôt confirmé dans l'idée qu'il n'y avait rien pour moi au-delà

[1] Ecole juive traditionnelle où l'on étudie la *Torah*, mais surtout les traditions qui se sont développées dans le Judaïsme autour de la pratique de la *Torah* et qui sont discutées dans le Talmud.

- Ensuite, autre défi, dans la mesure où l'évangélisme gagne en respect, il dilue son message. D'après le sociologue W.C. Roof[9], 25 % des *born again* américains admettent que « toutes les religions sont également vraies et bonnes », 13 % affirment que Dieu est en eux et 50 % que les Eglises ont perdu leurs prérogatives en matière de vie spirituelle.

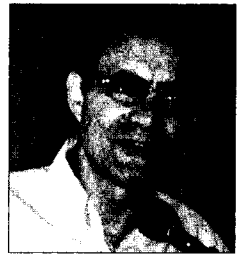
En conclusion, il s'avère donc que les évangéliques ont le vent en poupe, que le fait d'être une minorité renforce leur vitalité, mais qu'en même temps leur discours moral risque fort de ne pas être reçu par l'ensemble de la population. Corrélés à leur force, les évangéliques courent deux risques paradoxaux : celui d'un discrédit parce qu'ils se concentrent sur les questions de morale individuelle uniquement, celui d'une perte de rigueur morale et doctrinale lorsqu'ils savent gagner du terrain et se faire apprécier. Le défi futur sera finalement de conserver une ligne normative claire tout en canalisant l'énergie à partir de cette ligne sur ce qui fait la pertinence et la beauté de l'Evangile : l'annonce d'une « année de libération » pour les opprimés spirituels, moraux et physiques (Luc 4,18-21). ■



9 Wade C. Roof, *Spiritual Marketplace, Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton University Press, Princeton, 1999.

*Ḥokhma 86/2004, pp. 81-111*

# La relation à Dieu, base d'une éthique sociale et économique selon la *Torah*



## (Dt 24,6-7,10-13)

**par Yohanan A.P. GOLDMAN,**

*Privat-docent en Ancien Testament à l'Université de Fribourg. Il enseigne l'A.T. et l'hébreu biblique.*
*Membre du Comité d'édition de la nouvelle* Biblia Hebraica.
*Dans ce cadre, il a préparé l'édition critique du livre du Qohelet (Ecclésiaste)*
*et supervise l'édition critique des livres suivants : Ruth, Nombres, Deutéronome et Ezéchiel.*

« Une vue dépréciative de la Loi produit toujours du légalisme religieux ; une haute estime de la Loi fait de l'être humain un chercheur de la grâce. »

J. Gresham Machen

### Prolégomènes

Lorsque j'ai ouvert un Nouveau Testament pour la première fois, cela faisait quelques mois seulement que j'avais quitté la *Yeshiva*[1]. Je n'espérais pas trouver dans une autre « religion » la sainteté et la vie intellectuelle du Judaïsme. Mes lectures de livres spirituels et d'essais sur les religions m'avaient plutôt confirmé dans l'idée qu'il n'y avait rien pour moi au-delà

[1] Ecole juive traditionnelle où l'on étudie la *Torah*, mais surtout les traditions qui se sont développées dans le Judaïsme autour de la pratique de la *Torah* et qui sont discutées dans le Talmud.

de ce que j'avais quitté. Et pourtant, dès les premiers mots de l'Evangile, voici que remontaient à la surface les discussions subtiles et acharnées à la recherche de la vérité biblique, telles que je les avais connues à la *Yeshiva*. Tout dans l'Evangile m'était familier mais tout était nouveau, baignant dans une lumière bien réelle que je n'avais jamais rencontrée. « Cet homme-là », Jésus, prononçait les paroles que je cherchais désespérément à exprimer lors des discussions avec Rav Eliyahou et mes compagnons d'étude. Tout dans l'Evangile faisait résonner en moi la *Torah* et réveillait cette relation privilégiée d'Israël aux Ecritures, mais cette fois la Parole ouvrait dans ma vie une porte sur la lumière. J'appartenais sans le moindre doute et depuis toujours à cette Parole qui donnait chair à la *Torah* et un sens à l'histoire du peuple juif.

A la lumière de ces quelques lignes de témoignage, on comprendra que j'aie toujours eu quelques difficultés à recevoir les arguments qui, sous prétexte de « liberté évangélique », visent à marginaliser la Loi parmi les Ecritures. En ce qui me concerne, la lumière de l'Evangile m'a permis, avec la meilleure tradition chrétienne, de lire la *Torah* dans une perspective prophétique. Le prophète dévoile le sens des événements, il révèle la volonté de Dieu et met à nu les ressorts cachés d'une histoire qui tourne à la catastrophe. D'une manière analogue, la Loi dévoile la volonté divine et les ressorts de l'injustice dans l'être humain ; elle place devant nous la volonté de Dieu, « le bonheur et la vie » (Dt 30,15). Simplement, en révélant positivement la volonté de Dieu pour l'être humain, la *Torah* revêt une dimension plus eschatologique que les oracles prophétiques[2].

Or, nous lisons les prophètes d'Israël, nous les aimons, et ils sont, pour nous qui appartenons à Jésus-Christ, une source inépuisable d'inspiration, comme tout le reste de l'Ecriture. Il ne nous viendrait pas à l'idée de négliger la lecture des prophètes sous prétexte qu'ils ont annoncé le Sauveur et que le Sauveur est déjà venu. De même, je ne crois pas que la Loi, parce qu'elle est accomplie en Christ, ait perdu sa force d'inspirer nos actions individuelles et communautaires ; bien au contraire.

[2] Les prophètes eux-mêmes ont souligné le caractère eschatologique du projet de Dieu révélé dans la Loi, par ex. Es 2,1-4 et Mi 4,2 ; Es 42,1-7 ; Jr 31,31-34, etc. ; voir plus loin la section *7.4.* sur le statut prophétique de la Loi.

La *Torah* est là, dans les Ecritures, lue en Christ elle est parole de Dieu. Un trésor de normes éthiques et de valeurs spirituelles nous y est offert que le Nouveau Testament n'a pas ressenti le besoin de répéter puisqu'elles se trouvaient déjà dans ce qui était *les* Ecritures au temps de la naissance de l'Eglise. La lumière du Christ suffit à les placer dans leur vraie dynamique. Nous avons le choix de les lire avec le réalisme de la foi et avec reconnaissance envers le Seigneur, ou bien de nous perdre en considérations abstraites sur la place exacte de la Loi dans l'économie du salut[3]... Le danger étant alors, pour le peuple de Dieu, de perdre la perception vive de son histoire, laquelle fait une halte solennelle au pied du Sinaï. Cette amnésie du Sinaï, comme toute rupture dans la mémoire d'un individu ou d'une communauté, est une perte d'identité, et donc une altération du rapport à la réalité[4]. C'est pourquoi l'Eglise a toujours refusé cette rupture et a lutté contre ceux qui la prônaient.

Je vous invite donc à découvrir, dans quelques-unes de ses lois, la dimension évangélique de la *Torah*. C'est à dessein que j'ai choisi des lois économiques, car il me semble qu'un séminaire d'éthique fondé sur l'Ecriture doit *prioritairement* développer ce thème qui revient tout au long de la Loi et des Prophètes, tandis que les questions de morale sexuelle, qui obsèdent la réflexion contemporaine, sont largement minoritaires dans les textes bibliques. Et ce n'est pas un hasard. L'oubli du Créateur, avec tous ses effets pervers, commence d'abord dans l'oubli de ce que l'on est une créature. Et cet oubli, qui fait croire aux hommes qu'ils sont les maîtres de leurs richesses, se traduit par un refus de chercher les voies de Dieu.[5]

Les pages qui suivent comportent quelques notes plus savantes, mais celles-ci peuvent être laissées de côté sans que la lecture ait à en souffrir. Enfin je me suis efforcé de présenter les aspects plus techniques de l'analyse du texte dans un langage facilement compréhensible sans

[3] Il me semble qu'il y a dans cette seconde attitude une forme latente de légalisme sur laquelle je reviendrai plus loin, dans la section *7.3*.

[4] Cette amnésie est aussi une amnésie des liens indissolubles entre le peuple juif et le Corps de Christ dans le projet de Dieu pour l'humanité. Elle conduit trop souvent encore au dénigrement du Judaïsme et à la caricature facile de la pratique juive de la *Torah*.

[5] C'est le sens de Rm 1,18-32.

gommer pour autant le détail de ces lois si riches en enseignements pour une éthique chrétienne.

## 1. Prêts et garanties dans la Bible

La Bible interdit formellement le prêt à intérêt, et cela quelle que soit la nature du prêt :

**Ex 22,24**
Si tu prêtes de l'argent à mon peuple,
le pauvre qui se trouve avec toi,
tu ne seras pas pour lui comme un usurier,
tu n'exigeras pas de lui un intérêt.

**Dt 23,20**
Tu ne prendras pas d'intérêt à ton frère,
ni d'intérêt pour de l'argent,
ni pour de la nourriture,
ni pour quoi que ce soit qu'on prête à intérêt.

De la loi du Sinaï au « Testament de Moïse »[6], la formulation s'enrichit et l'interdit de l'usure est plus développé, il mentionne tous types de prêts possibles, même les prêts de nourriture. Non seulement tous les prêts sans exception sont protégés de l'usure, mais tout homme dans la situation d'emprunter est considéré comme fragilisé. C'est pourquoi, un simple « ton frère » fait maintenant écho au « pauvre qui se trouve avec toi » de la loi du Sinaï. La loi est la même, mais son contenu reçoit une formulation plus riche, et l'une des deux formes n'annule pas l'autre, pas plus que l'Evangile n'annule la *Torah*[7].

Si l'usure est interdite, la loi permet toutefois de garantir le prêt par un gage, ce que nos juristes appellent un « nantissement ». Mais des

6 Ainsi se présente à nous le livre du Deutéronome : les paroles de la Loi que Moïse redit au peuple avant l'entrée en Canaan (Dt 1,1,3,5 ; 30,16), après quarante années d'exercice du droit et de la jurisprudence au désert (Dt 1,9-18).

7 Le seul fait que la Bible nous montre une réécriture par Moïse des lois du Sinaï, y compris du Décalogue (repris en Dt 5), et que cette réécriture naît d'une expérience et dévoile des ressorts profonds de la Loi du Sinaï, cela signale que la Loi divine se reçoit dans le temps et dans la réalité de l'expérience placée sous le regard de Dieu. C'est pourquoi deux formes de la Parole qui se font écho ne sont pas de simples doublons, auxquels l'exégèse contemporaine tend de les réduire, des textes qu'on pose à plat les uns à côté des autres, mais bel et bien une invitation à entrer dans la réalité de la parole, dans le temps et dans l'espace.

limites sont posées qui protègent la personne pauvre. Ainsi dans le Code de l'Alliance du Sinaï (Ex 22,25-26)[8] :

*Si vraiment tu prends en gage le manteau de ton prochain,*
*avant le coucher du soleil tu le lui retourneras.*
*Car c'est sa seule couverture, c'est son manteau pour sa peau,*
*ce dans quoi il se couche.*

Ce sont ces lois sur la garantie du prêt que nous allons étudier. Dans le Deutéronome, les limites qui protègent l'emprunteur sont reformulées pour souligner deux aspects importants de cette loi du Sinaï :

a) Premièrement les types d'objets qui ne peuvent servir de garantie, Dt 24,6.

b) Deuxièmement le respect des frontières de la vie privée dans la procédure de la prise du gage, Dt 24,10-13.

Voici le texte. Lisez-le patiemment et attentivement, plutôt deux fois qu'une. Interrogez chaque phrase, chaque mot, comme on interroge une péricope évangélique. Interroger le texte biblique c'est se laisser interroger par le Seigneur. Il s'y trouve une loi sur le rapt des personnes (v. 7), nous verrons pourquoi un peu plus loin, mais il ne vous est pas interdit, dès maintenant d'y pressentir des éléments de réponse.

6a *On ne prendra pas en gage la double meule, ni la pierre du dessus ('chariot'),*
6b *Car c'est la vie qu'on prend (ainsi) en gage.*
7a *S'il est établi qu'un homme est voleur d'une vie d'entre ses frères les fils d'Israël*
*et qu'il a tiré profit de lui ou qu'il l'a vendu,*
7b *il mourra ce voleur-là, et tu effaceras le mal du milieu de toi.*[9]

[8] L'exégèse nomme « Code de l'Alliance » les lois qui sont proclamées à la suite du Décalogue lors de la conclusion d'alliance au Sinaï : Ex 19-24. Ces lois sont encadrées par la théophanie d'Ex 19 et la conclusion d'alliance du chap. 24.

[9] Les vv. 8-9 interrompent la suite de ces lois sur les gages. Ils contiennent une exhortation à garder les préceptes concernant la lèpre et un rappel de la lèpre que Myriam dut subir pour avoir remis en cause l'autorité de Moïse comme canal privilégié de la Parole de Dieu (Nb 12,1-10). D'une certaine manière, les vv. 8-9 appellent à donner au développement audacieux de la Loi du Sinaï en Deutéronome une autorité qui ne peut être contestée car elle relève du dialogue intime entre Dieu et Moïse (Nb 12,6-8).

10a *Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit,*
10b *tu ne viendras pas à sa maison pour gager son gage.*
11a *Au dehors tu te tiendras,*
11b *et l'homme auquel tu prêtes sortira vers toi le gage, au dehors.*
12a *Et si c'est un homme pauvre,*
12b *tu ne te coucheras pas dans son gage.*
13a *'Retourner tu lui retourneras' le gage au coucher du soleil et il se couchera dans son manteau et il te bénira ;*
13b *et pour toi il y aura une justice devant le Seigneur ton Dieu.*

Nous allons considérer ce nouveau déploiement de la loi en prêtant attention à un certain nombre de détails du texte. La lecture du commentaire qui va suivre demandera donc de s'attacher assidûment au texte et d'y retourner aussi souvent que nécessaire pour s'en pénétrer.

## 2. Les objets qui ne peuvent garantir un prêt : Dt 24,6

*On ne prendra pas en gage la double meule, ni la pierre du dessus (chariot),*
*car c'est la vie qu'on prend (ainsi) en gage.*

### 2.1. Le sens des mots

• Le verbe « prendre en gage » employé ici signifie aussi « lier, attacher » ; le sens probable est qu'avec le gage on peut lier le débiteur.

• Pour « la double meule » j'ai emprunté la traduction à Edouard Dhorme dans la Bible de La Pléiade. Le mot hébreu signifie un objet double, ici les deux parties de la meule ; Colombe a traduit : « les deux meules ».

• Quant à « la pierre du dessus », c'est la traduction d'un mot qui signifie « le chariot ». Pratiquement pour la région à cette époque, une pierre rectangulaire, avec une partie convexe et deux poignées de bois pour la faire jouer sur la partie concave de la pierre du dessous[10].

[10] Objets décrits par S.A. Stewart MacAlister, *The Excavation of Gezer. 1902-1905 and 1907-1909*, London, John Murray, 1912, pp. 35-36 ; et Gustav Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina III*, Gütersloh, C. Bertelsmann 1933, pp. 207-212.

Il y a donc l'ensemble du moulin à grains, qu'on appelle « la double meule » et, dans cet ensemble, la pierre du dessus est appelée « le chariot ».

Ce moulin est l'un des instruments de première nécessité, celui sur lequel les femmes travaillent des heures durant pour produire du blé concassé ou de la farine. Le bruit familier de ces meules, comme le voyage de la cruche au puits, est l'un des traits caractéristiques du « paysage audio-visuel israélite ». Ceci est illustré dans un oracle de Jérémie : « Je ferai disparaître chez eux les cris de joie et d'allégresse, les appels du fiancé et de la fiancée, le bruit de la double meule et la lumière de la lampe » (Jr 25,10).

### *2.2. Le sens du précepte*

Notre texte interdit qu'on prenne en gage la meule dans son ensemble, mais aussi la seule pierre du dessus. On peut se demander pourquoi et poser une question bien « talmudique » que je vais formuler à la manière juive : Si le moulin, qui comprend les deux pierres, du dessous et du dessus, ne doit pas être pris en gage, quelle nouveauté de dire « ni la pierre du dessus » ?

La réponse à cette question nous fera entrer dans le vif du sujet.

Si la meule est interdite, c'est qu'elle est un objet vital au quotidien, un gage que l'emprunteur devrait nécessairement récupérer. Prendre un gage de cette nature est interdit car cela peut être, plus qu'une réelle garantie financière, un moyen de faire pression sur le débiteur. Un tel moyen de pression sur l'existence du prochain est interdit. Une garantie en valeur pour le prêt : oui, mais une pression sur la vie de l'autre : non.

C'est précisément cette logique que l'interdit de la pierre du dessus met en évidence, car le chariot est adapté à la pierre du dessous et n'a que très peu de valeur en soi, pour ne pas dire aucune. En effet, non seulement ces meules n'étaient pas faites en série, mais la forme des deux pierres se transforme et s'adapte avec l'âge de la meule et le mouvement qui lui a été imprimé ; en sorte que la pierre du dessus est adaptée à la pierre du dessous avec laquelle elle a travaillé.

Jeffrey TIGAY [11] confirme cette lecture à partir de l'archéologie, je le cite : « La question se pose de savoir pourquoi un créancier ne prendrait que la pierre du dessus. MacAlister a attribué cela à la grande taille et au poids de la pierre du dessous qui empêcheraient le créancier de l'emporter facilement. Prendre seulement la pierre du dessus, qui était bien plus légère et facile à transporter, suffisait à rendre le moulin complètement inutile. Puisque la saisie avait pour but premier de faire pression sur les débiteurs pour qu'ils remboursent leurs dettes, plus que de garantir la somme de la dette, cela suffisait pour le créancier. »

Ainsi donc, prendre en gage la pierre du dessus ne peut pas signifier qu'on prend une valeur, mais seulement un moyen de pression sur celui qui a emprunté. Et la conclusion du verset confirme bien que c'est ce qui est en cause ici, « car c'est la vie qu'on prendrait en gage ! » Il est permis de prendre des gages, mais pas de « lier » la vie, pas de prendre en otage celui qui a dû faire un emprunt.

Ce verset ne doit donc pas être lu comme une simple règle objective, visant à protéger cet instrument précis contre la prise de gages. C'est une loi qui protège la vie, la personne de celui qui emprunte : une loi fondamentale sur les rapports économiques entre les gens.

Cette loi ne devient pas caduque avec la disparition des meules de pierres, parce qu'elle n'est pas une loi au sens figé du légalisme mais qu'elle dévoile au contraire le regard de Dieu sur nos rapports économiques. Cette loi nous dit : Si en nantissant ton prêt tu prends en gage la vie de l'autre, tu lies son existence et tu es en faute devant la parole de Dieu, car c'est la vie que tu prends en gage ! Par sa seule formulation : « car c'est la *néfèsh* (vie) qu'on prend en gage », la motivation du précepte signale une limite infranchissable. On ne peut gager la *néfèsh* de son prochain, son âme, sa vie ; car celle-ci n'appartient qu'à Dieu.

[11] J.H. TIGAY, « Some Archeological Notes on Deuteronomy », dans D.P. WRIGHT, D.N. FREEDMAN, A. HURVITZ eds., *Pomegranates and Golden Bells*. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom, Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, pp. 373-380 ; cf. pp. 374-376.

Le judaïsme pharisien a déjà interprété la loi dans cette direction et, sur la base de ce verset, il a très largement étendu les limitations des objets de garantie et des temps de validité de la garantie[12].

Pour illustrer le rapport entre le droit du gage et le respect de la vie du prochain, juste après cette expression, « car c'est la vie qu'on prend ainsi en gage », la Parole introduit la loi sur le vol de la vie, l'interdit du rapt.

## 3. La loi sur le rapt des personnes : Dt 24,7

*S'il est établi qu'un homme est voleur d'une vie d'entre ses frères*
*les fils d'Israël*
*et qu'il a en a tiré profit ou qu'il l'a vendu,*
*il mourra ce voleur-là, et tu effaceras le mal du milieu de toi.*

### 3.1. La connexion avec la loi sur les gages

L'expression « voler la vie » vient d'emblée servir de point de référence à « gager la vie » du verset précédent[13]. C'est très net dans l'hébreu où l'on a une forme semblable, avec un participe pour les deux expressions. Littéralement au v. 6 : « car il est *gageur d'une vie* » et au v. 7 : « ... (s'il se trouve un homme) voleur d'une vie ».

Ce rapprochement entre les deux lois est assez surprenant à première vue, mais nous allons voir qu'il est voulu et qu'il signifie beaucoup pour l'éthique économique. Afin que la loi sur les rapts serve de fondement théologique aux normes sur les rapports d'argent, la législation du Sinaï est remodelée. Elle n'est pas changée, ce n'est pas une autre loi, mais sa

[12] *m.B.Metzia* 9,13 ; *m.'Arak.* 6,3.

[13] Bien que les commentateurs aient presque tous renoncé à découvrir un lien rédactionnel entre ces deux lois, un commentaire récent a perçu leur connexion ; Gary H. Hall, *The College Press NIV Commentary. Deuteronomy*, Joplin MI, College Press, 2000, p. 363 : « Kidnapper est littéralement 'voler une vie'. L'insistance sur la vie lie cette loi à la précédente et poursuit le thème du vol. » Gary Hall suggère que la connexion entre les deux lois pourrait être la saisie d'un enfant pour paiement d'une dette (cf. 2 R 4,1 et Job 24,9) ; ce qui ne me paraît pas tout à fait refléter la logique profonde entre les deux versets, mais qui souligne à juste titre la dimension essentiellement économique du rapt.

logique profonde est mise en évidence, ainsi que le montre clairement une comparaison attentive des deux formes de la loi.

### 3.2. *Les développements qui approfondissent la loi du Sinaï*

| **Ex 21,16** | **Dt 24,7** |
|---|---|
| Celui qui vole un homme | S'il se trouve un homme voleur d'une vie d'entre ses frères les fils d'Israël |
| et le vend ou si on le trouve en sa main, mourir il mourra. | et qu'il en a tiré profit ou qu'il l'a vendu[14] il mourra ce voleur-là, et tu effaceras le mal du milieu de toi |

Quatre traits principaux caractérisent la nouvelle formulation de la loi du Sinaï :

*3.2.1.* « Celui qui vole un homme », littéralement « le voleur d'un homme », d'Ex 21,16 devient en Dt 24,7 « le voleur d'une vie ».

Le premier motif de cette modification, nous l'avons dit, est le parallélisme qui est ainsi établi avec la loi sur « le gageur d'une vie » qui précède en Dt 24,6. Mais il y a plus.

Dans les textes juridiques de la *Torah*, le mot « homme » désigne un individu quelconque, mais le mot « vie », *néfèsh*, pose ici une limite sainte à ne pas franchir et fait du voleur un *sacrilège*. La *néfèsh* n'appartient qu'à Dieu, y compris celle des animaux[15]. Tout sang versé appelle un jugement divin. Voyez en ce sens Gn 9,4-5 : « Je demanderai compte du sang de vos vies ; de tout animal et de tout être humain ; à son frère je demanderai compte de la vie (la *néfèsh*) de l'être humain ».

Dans notre loi en Dt 24, 7, le mot « homme » est maintenant appliqué au sujet de la loi : « si un homme est voleur d'une vie », et le mot *néfèsh* signale, du côté du prochain, qu'il s'agit d'une vie qui n'appartient qu'à Dieu et qui ne peut être volée.

[14] La conjonction de coordination exprime ici une alternative, *soit il en a tiré profit… soit il l'a vendu* ; c'est ce qu'indique le parallèle d'Exode ; pour cette valeur possible du *waw*, voir P. JOÜON, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, Rome, 1923, § 175 *b*, p. 529.

[15] D'où l'interdit de consommer le sang ; Dt 12,23 : « Garde-toi fermement de manger le sang, car le sang c'est la vie (*néfèsh*) et tu ne mangeras pas la vie avec la chair. »

*3.2.2.* Le deuxième trait, propre à cette nouvelle forme de la loi, va dans ce sens. Il est précisé que cette vie est « une vie d'entre ses frères, les Fils d'Israël » ; une invitation à considérer tout le poids de cette faute.

Ici il faut peut-être dissiper un malentendu possible. On pourrait penser à première vue qu'une restriction ethnique est apportée à la loi du Sinaï, et qu'on passe d'une règle universelle à une formulation strictement nationale, puisqu'on passe du vol d'un homme en général, sans autre précision, en Exode, au vol d'un fils d'Israël, en Deutéronome [16].

Tout d'abord, il faut bien voir que la loi du Sinaï est le Code de l'Alliance entre Dieu et Israël et qu'elle présente, sans avoir besoin de le préciser, les règles qui devront régir la vie de la communauté nationale [17].

Cela dit, il est certain que la précision est, d'une certaine façon, une restriction, un particularisme national qui, à présent, est explicité dans la loi. En fait les exigences éthiques tout à fait hors du commun, si ce n'est hors du possible, des lois bibliques dans le Deutéronome, sont inséparables de la notion de communauté croyante. C'est parce qu'Israël, *en tant que peuple*, a fait l'expérience de la libération d'Egypte et de la révélation du Sinaï que les enfants d'Israël peuvent être un vis-à-vis les uns pour les autres dans la pratique de lois sociales aussi exceptionnelles. Qu'on pense par exemple à la remise des dettes tous les sept ans ou à la

---

16 Mon ami Philippe Gonzalez, que je remercie pour la lecture de ces pages, m'a signalé ce qui, aux yeux du sociologue, est clairement une « restriction ethnique » dans le texte de Dt. Nombre de commentaires depuis le XIX[e] siècle signalent cette différence entre les deux textes ; Jeffrey Tigay va jusqu'à considérer cette différence entre Exode et Deutéronome comme une tension difficile à harmoniser ; *The JPS Torah Commentary. Deuteronomy*, Philadelphia Jerusalem, The Jewish Publication Society 5756, 1996, p. 224.

17 Les prescriptions de la loi juive, la *halakha*, présupposent clairement qu'en Ex 21,16 comme en Dt 24,7, il ne peut s'agir que de l'Israélite (homme, femme ou enfant) ; voir *Mekilta, Nezikin*, 5 ; *m.Sanh.* 11,1. Déjà la traduction grecque de l'Exode par des Juifs d'Alexandrie, au milieu du III[e] siècle avant Jésus-Christ (la Septante), complète le texte d'Ex 21 avec celui de Dt 24, ajoutant ce qui est ici en italiques : « Celui qui enlève un *des fils d'Israël* et *l'opprime*, puis le vend... ». Cette interpolation a probablement déjà eu lieu dans le texte hébreu qui sert de base à la traduction de la Septante ; c'est l'opinion avisée d'Anneli Aejmeleus, « What can we know about the Hebrew *Vorlage* of the Septuagint? », *ZAW* 99, 1987, pp. 58-89 ; voir pp. 83-85. Les Targums Pseudo-Jonathan et Onqelos d'Ex 21,16 attestent aussi cet ajout : « des Fils d'Israël ».

mise en œuvre par les riches de la liberté des pauvres[18]. Les lois bibliques demandent un agir semblable à celui de Dieu ; qui prolonge en quelque sorte l'œuvre de Dieu[19]. Il est donc difficile d'imaginer leur instauration en dehors de la communauté croyante, laquelle doit témoigner d'un projet du créateur pour l'humanité. On peut dire qu'on est en présence d'un particularisme qui ouvre sur l'universel et que le témoignage de la communauté chrétienne est du même ordre.

C'est en entrant dans une pratique que les Fils d'Israël vont étendre leur éthique à tous les membres d'une communauté de vie, y compris aux étrangers qui vivent au milieu d'eux. Il est difficile d'imaginer qu'une communauté désireuse de pratiquer la *Torah* et à qui Dieu demande d'aimer l'immigré et de prendre soin de tous ses besoins fondamentaux parce que lui-même, le Seigneur, aime l'immigré[20], il est difficile d'imaginer qu'une telle communauté pratique le rapt et l'exploitation financière d'un immigré sous prétexte qu'il n'est pas formellement israélite. Il est sûr, au contraire, que la pratique communautaire est appelée à devenir une *éthique* au sens propre du mot, une manière d'être ancrée dans l'habitude[21].

Et c'est ce qu'exprime finalement le précepte de Lv 19,33-34 :

---

[18] Voir en ce sens Dt 15,1-18, notamment les remarque du v. 15 ; voir aussi la question posée en Dt 4,7-8, qui souligne que la proximité du Seigneur avec son peuple se manifeste dans la justice des lois qu'il leur donne : le Dieu d'Israël est proche de chacun et chacune et il le fait savoir à toute la communauté.

[19] Voir le commandement du *Shabbat* en Dt 5,12-15 où la liberté hebdomadaire et le repos prolongent l'œuvre et la mémoire de la sortie d'Egypte, et permettent à chacun, y compris l'étranger, de ressaisir chaque semaine sa liberté devant Dieu. Cette reprise du thème de la libération d'Egypte pour le *Shabbat* donne toute sa valeur à l'introduction du Décalogue : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Egypte, de la Maison des Esclaves » (Dt 5,6). La Loi fondamentale de l'alliance, les Dix Paroles, est tout entière un prolongement de cette relation initiée par le Dieu sauveur et libérateur. La Loi donnera consistance à cette relation libératrice.

[20] Dt 10,18-19 : « Et tu aimeras l'immigré car vous avez été immigrés au pays d'Egypte... »

[21] Le mot grec *ethos*, dont dérive notre mot éthique, signifie « la coutume, l'usage, l'habitude » ; cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klinksieck, 1968, p. 327b. Les mots français mœurs et morale ont une dérivation semblable, du pluriel latin *mores*, « caractère général d'un individu... ensemble des caractères d'un peuple » ; le mot au singulier *mos*, *moris*, signifiant : « coutume, manière d'agir déterminée par l'usage » ; François MARTIN, *Les mots latins*, Paris, Hachette, 1976, pp. 158-159.

*(33) Lorsqu'un immigré demeurera avec toi dans votre pays, vous ne l'opprimerez pas. (34) L'immigré qui demeure avec vous sera comme l'un de vos concitoyens et tu l'aimeras comme toi-même car vous-mêmes vous avez été immigrés au pays d'Egypte. Je suis le Seigneur votre Dieu.*

C'est le même commandement d'amour, « tu l'aimeras comme toi-même », qui en Lv 19 vaut pour l'étranger (v. 34) et pour le frère au sens large (v. 18). Ce commandement de l'aimer signifie des devoirs concrets à son égard, c'est un amour d'alliance et donc de loyauté et de fidélité pratique comme les exégètes le relèvent fort à propos au sujet de Lv 19,34 et de Dt 10,18-19[22]. Et c'est pourquoi le Seigneur fait appel à l'expérience qu'Israël tient en sa mémoire : « vous-mêmes vous avez été immigrés » ; cela fait partie de votre histoire et il est de votre devoir de connaître les besoins des immigrés et de les aimer selon leurs besoins.

C'est donc au service de cette dynamique de l'alliance et de l'amour que ces lois s'établissent en premier lieu à l'intérieur de la communauté croyante, mais elles ont pour vocation, comme toute invitation à la pratique, à s'appliquer de plus en plus largement. Cette mise au point étant faite, nous pouvons revenir à présent sur le deuxième trait qui caractérise la loi sur le rapt en Dt 24,7 par rapport à celle du Sinaï d'Ex 21,16.

Avec cette précision : « une vie d'entre ses frères les Fils d'Israël », le voleur est interpellé comme un individu volant un autre lui-même. Notez à ce propos que l'identité est du côté du frère, elle est donnée par lui et c'est la source même de son identité que le ravisseur menace en voulant se saisir du prochain.

---

[22] J. MILGROM, *Leviticus 17-22* (Anchor Bible 3A), New York London, Doubleday, 2000, p. 1706 pour le Lévitique et, surtout, W.L. MORAN, « The Ancient Near Eastern Background of the Love of God in Deuteronomy », *CBQ* 25, 1963, pp. 77-87 ; et les nuances apportées par J.E. LAPSLEY, « Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy », *CBQ* 65, 2003, pp. 350-369. Bien qu'elle se range au consensus autour de la thèse de Moran, qui considère l'amour dans le livre du Deutéronome comme un amour d'engagement et de devoir, Jacqueline Lapsley insiste sur la dimension affective et émotionnelle de ces textes, y compris pour l'amour de l'étranger en Dt 10,18-19 (cf. p. 361s.). Pour illustrer cet amour d'alliance, d'engagement réciproque et fidèle dans le concret, on peut lire et méditer : Dt 5,10 ; 7,9 ; 10,12 ; 11,1,22 ; 11,13 ; 19,9. Voir aussi 1 R 5,15, qu'il faut prendre dans un sens politique, comme le montrent les textes de la diplomatie du Proche Orient Ancien cités par Moran.

Mais surtout, le ravisseur nie l'œuvre libératrice de Dieu qui a fait sortir son peuple « du pays d'Egypte, de la Maison des Esclaves »[23]. Un lecteur habitué au langage du Deutéronome comprend tout de suite, en lisant « une vie d'entre ses frères les fils d'Israël », que celui qui commet un rapt se rend en quelque sorte semblable au Pharaon qui, par la violence, s'est affirmé propriétaire d'Israël. Tout enfant d'Israël appartient au Seigneur qui les a délivrés de l'ancien « propriétaire » qu'était Pharaon, et celui qui commet un rapt en Israël met en cause l'œuvre de Dieu pour toute la communauté[24].

*3.2.3.* Troisième élément de radicalisation de la loi : à l'éventualité de la vente s'ajoute le seul fait de « tirer profit d'autrui », de disposer de la personne pour un profit quelconque. Le verbe employé ici est rare ; on ne le retrouve qu'en Dt 21,14. Au vu de son parallèle, il s'agit probablement de le louer ou de le faire travailler pour en tirer un profit[25].

La dimension économique probable du verbe ajouté ici, soulignerait le fait que ravir au prochain sa force de travail est du même ordre que de faire commerce de sa personne. Ce qui forme un lien de plus avec le v. 6 qui précède, où faire pression sur la vie d'un débiteur est semblable à gager la personne du débiteur.

Si la vie de mon frère est du domaine exclusif de Dieu, un don que Dieu lui a fait et sur lequel je n'ai aucun droit, alors l'interdit de prendre le contrôle de sa vie ne peut être limité en aucune façon. Toute exploitation de sa vie est une prise de possession de sa personne.

*3.2.4.* Un quatrième trait que je voudrais souligner dans cette nouvelle forme de la loi sur le rapt, c'est que la formule juridique intensive « mourir il mourra » devient « il mourra ce voleur-là ».

---

[23] Dt 5,6 ; 7,8 ; 8,14 ; etc.

[24] L'importance de la dimension communautaire pour entrer dans une perception de la sainteté des personnes est soulignée dans la conclusion de la loi en Dt 24,7 : « … et tu effaceras le mal du milieu de toi. »

[25] A.R. Hulst, *Old Testament Translation Problems*, Leiden, Brill, 1960, p. 16 ; M. David, « *Hit'amer* (Dt 21,14 ; 24,7) », *Vetus Testamentum 1*, 1951, pp. 219-221.

Je crois qu'on a ici la clé interprétative qui conduit à la nouvelle rédaction de la loi sur le rapt. La nouvelle formulation, « il mourra ce voleur-là », fait entendre une sorte d'exclamation devant la loi du Sinaï : « Voilà un type de vol qui mérite la mort ! » Ce type de vol est donc assimilé à un meurtre ! Prendre le contrôle de la vie du prochain, l'enlever est aussi grave aux yeux du Seigneur que de le tuer.

On n'est pas ici dans l'ordre d'un « droit sacré à la vie », mais d'un droit à l'existence en tant que personne, puisque c'est le droit à la liberté qui exprime le respect absolu qu'on doit à la vie de l'autre et que la liberté évoque toujours, dans la *Torah* comme dans l'Evangile, la liberté que Dieu offre aux êtres humains. Tout comme en Gn 9,6, où il est question du meurtre, le respect de la vie du prochain est donc fondé sur une théologie de la personne[26].

## 4. Rapports d'argent et commerce des personnes

A présent nous pouvons relire ensemble ces deux lois de Dt 24,6-7. La première fixe un cadre de liberté inaliénable dans les rapports économiques entre le riche et le pauvre. Elle s'appuie, littéralement, sur la seconde, qui déploie l'interdit de faire commerce de la personne d'un autre.

Toute forme de contrôle sur la vie du frère doit être rejetée, et même la puissante logique des rapports économiques, avec les craintes pour soi-même qui animent cette logique, ne doit pas nous faire transgresser cette limite. Le parallélisme des deux lois nous le dit clairement : qu'on soit « voleur d'une vie », pour la vendre ou en tirer un quelconque profit, ou qu'on soit « gageur d'une vie » à l'occasion d'un prêt d'argent, ce sont des transgressions de même nature.

D'ailleurs, par le rapprochement des deux lois, l'idée du rapt se dévoile dans l'expression du v. 6, « gageur d'une vie ». Cette expression, unique dans la Bible hébraïque, évoque l'idée d'attacher, de lier la personne !

[26] Dt 9,6 : « Celui qui verse le sang de l'homme par l'homme son sang sera versé car c'est à l'image de Dieu qu'il a fait l'homme. » Quelle étonnante motivation pour interdire le meurtre !... mais encore une fois, ce qui fonde le respect du prochain est sa relation à Dieu.

En effet, quand le verbe est employé pour un nantissement, « lier un gage », comme au début du v. 6, il a valeur de terme technique et il est bien connu de la Bible, mais appliqué à une vie, une âme, comme à la fin du v. 6, il évoque inévitablement l'idée de « lier, attacher » qui est le sens courant de ce verbe, surtout lorsque l'expression vient juste devant l'interdit du rapt !

Au niveau des réalités de l'expérience évoquées par le texte, on perçoit bien une logique qui rassemble « attacher une vie » et commettre le rapt[27].

Et ces deux lois s'unissent encore au v. 7 lorsque l'interdit du rapt est développé par l'interdit de « tirer profit » de la vie d'autrui[28].

D'ailleurs, qu'est-ce que prendre la vie en gage dans le cas d'une dette qu'on veut retrouver, sinon justement disposer de l'autre pour obtenir une somme d'argent ?

La continuité entre les deux lois est très éclairante sur le sens profond de la loi. Là encore c'est la logique évangélique du Sermon sur la montagne qui resurgit. Car il n'est pas dit qu'on sera puni de mort pour avoir « gagé une vie », mais que l'interdit d'exercer une pression sur la vie du prochain, dans le cadre de rapports économiques, doit être compris à la lumière de la peine de mort pour avoir tiré profit de la vie d'autrui par le moyen du

[27] Cette logique passe par le jeu des « figures » telles que la sémiotique greimasienne les a définies à la suite des travaux linguistiques de Louis Hjelmslev. C'est-à-dire par des réalités qui sont évoquées dans le texte à partir de la combinaison entre eux d'éléments de signification sans pour autant que ces réalités soient nécessairement lexicalisées, c'est-à-dire désignées directement par des mots du texte. Par exemple, dans un verset comme celui-ci : « Mon cœur est comme la cire, il fond au milieu de mes entrailles » (Ps 22,15), la réalité du feu est évoquée non à travers un mot particulier (braise, flamme, feu, etc.) mais à travers des éléments figuratifs que réveille la combinaison du mot 'cire' et du verbe 'fondre'. Pour cette passionnante perspective sur le langage, voir L. HJELMSLEV, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Editions de Minuit, 1971 ; surtout le chap. 12. « Signes et figures » et le chap. 13. « Expression et contenu » ; et pour la sémiotique F. MARTIN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Ecritures*, Paris, Cerf, 1996, pp. 125-139. Ces pages sont très éclairantes sur le sujet du signe et de la figure, bien que je ne suivrai pas nécessairement l'auteur sur la question de l'inspiration.

[28] Au regard de tous ces éléments, l'aveuglement de certaines recherches critiques sur ces deux versets est saisissant et montre, une fois de plus, qu'une atomisation des textes en vue de retracer leur histoire risque le plus souvent de corrompre le sens littéraire et de faire perdre le rapport du texte au réel via le langage. Voici par ex. ce que dit de ces deux versets Pius MERENDINO, *Das deuteronomische Gesetz*. Eine literarkritische, gattungs- und überlieferungsgeschichtliche Untersuchung (BBB 31), Bonn, Peter Hanstein Verlag, 1969, p. 300 : « Les deux versets n'ont de commun ni la forme ni le contenu. Ils ont probablement été placés ensemble à cause du concept de *néfèsh* qui leur est particulier » (!).

rapt. Il faut méditer cela : l'exercice d'un pouvoir économique ne doit pas entamer l'intégrité du prochain. Le danger est très réel, dans le quotidien des rapports économiques, de transgresser les frontières de l'existence personnelle du prochain. Faire commerce avec lui n'est pas faire commerce de lui. S'en garder demande une attention toute particulière à ce qui fonde les relations humaines sous le regard de Dieu.

## 5. La procédure du gage Dt 24,10-11

10a *Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit,*
10b *tu ne viendras pas à sa maison pour gager son gage.*
11a *Au dehors tu te tiendras,*
11b *et l'homme auquel tu prêtes sortira vers toi le gage, au dehors.*

10a. La loi vaut en toutes circonstances, pour tout besoin, aussi minime soit-il : « Lorsque tu feras à ton prochain un prêt, quel qu'il soit ». L'hébreu insiste surtout sur l'importance du prêt, littéralement « la moindre des choses ». Même une petite somme n'autorise pas à déroger au principe présenté dans ce précepte.

10b. Notez que l'objet qui sert de garantie est présenté de manière un peu surprenante comme *son* gage : « pour gager son gage ». Bien sûr, l'expression signifie qu'il s'agit du gage que celui qui a contracté la dette veut apporter en garantie de son emprunt ; elle a donc une nuance subjective toute naturelle et le pronom possessif est justifié de ce seul point de vue. Mais cette façon de présenter la garantie insiste aussi sur le fait que l'objet lui appartient tant qu'il se trouve encore dans sa maison. Ce que confirme la suite, au v. 11 où, une fois que l'emprunteur aura sorti l'objet de la garantie au dehors, *son* gage deviendra *le* gage (v. 11b).

Il y a d'ailleurs une insistance sur cet « au dehors » dans la structure du v. 11, puisque le verset est inclus dans cet « au dehors », qui en est le premier et le dernier mot dans le texte hébreu. Les deux mots sont à des formes légèrement différentes. On peut traduire le premier : « au dehors », là où se tient le prêteur, avec une nuance statique, par opposé au second, qu'on peut traduire « vers le dehors », avec une nuance de mouvement.

Les deux formes de l'expression décrivent des positions dans la relation entre les personnes. Ceci est d'ailleurs souligné par la précision « vers toi », qui n'était pas nécessaire au sens général de la phrase « ... l'homme auquel tu prêtes sortira *vers toi* le gage au dehors ».

La structure du v. 11 exprime parfaitement la suite logique à donner au v. 10. Au v. 10 il s'agit de *son* gage parce qu'il est encore dans la maison de l'emprunteur qui le donnera en garantie, tandis qu'au v. 11 celui qui reçoit la garantie est placé d'emblée « au dehors », sans mouvement, là où l'emprunteur viendra lui amener le gage « vers le dehors ». Et, une fois au dehors, l'objet devient effectivement le gage, la garantie objective du prêt.

Peut-être trouverez-vous que ces nuances et la rigueur formelle du précepte ne sont pas très intéressantes pour votre lecture de la Parole, mais il ne faut jamais perdre de vue le sens profond de ces détails : ce qui est en jeu est la relation personnelle entre deux croyants et ce que Dieu demande de respect à l'intérieur de cette relation, en particulier lorsque les intérêts matériels des uns et des autres sont en jeu.

Cette insistance sur la dimension personnelle se perçoit encore au v. 11b, avec cette précision : « ... et l'homme auquel tu prêtes (sortira vers toi le gage) ». Cette précision est loin d'être inutile, elle signifie que le prêteur ne peut envoyer un homme à lui, quelqu'un le représentant à l'intérieur de la maison de son débiteur pour établir le gage en son nom. L'emprunteur est le seul qui ait pouvoir de faire sortir quelque chose de chez lui et le prêteur n'a aucun droit de regard immédiat sur ce qui se trouve dans la maison. Autrement dit : c'est bien cet homme auquel toi tu prêtes, celui qui a besoin de ton aide, qui seul garde ce pouvoir de sortir un objet en gage de sa maison.

La maison est la sphère de la personne et ce qui s'y trouve appartient à la personne sans qu'il soit possible, même si l'on est son créancier, d'y entrer pour fixer le gage ou en prendre possession. Cette prise de pouvoir sur une garantie ne peut se faire qu'en dehors de la sphère privée de l'emprunteur.

En somme, après avoir exigé le respect de la liberté de chacun dans les rapports d'argent, la *Torah* définit un espace propre à la vie privée des personnes.

Mais, comme dans la loi précédente sur la nature des gages, cette nouvelle exigence est, elle aussi, fondée sur une loi du Code de l'Alliance qui protège le manteau du pauvre lorsqu'il a été donné en garantie.

## 6. Le manteau du pauvre

| **Ex 22,25-26** | **Dt 24,12-13** |
|---|---|
| Si vraiment tu prends en gage le manteau de ton prochain, | Et si c'est un homme pauvre |
| | *tu ne te coucheras pas dans son gage* |
| avant le coucher du soleil tu le lui retourneras. | Retourner tu lui retourneras le gage au coucher du soleil |
| Car c'est sa seule couverture, | *et il se couchera dans son manteau,* |
| c'est son manteau pour sa peau, | |
| *ce dans quoi il se couche* | |
| Et il arrivera que lorsqu'il criera vers moi | et il te bénira ; et pour toi il y aura une |
| je l'entendrai car je fais grâce. | justice devant le Seigneur ton Dieu. |

Deux transformations dévoilent la respiration profonde du précepte.

1. Dans la loi du Sinaï il n'est pas dit qu'il s'agit d'un homme pauvre, le fait que le gage porte sur le manteau suffit à l'indiquer. Celui qui gage son manteau, c'est qu'il est dénué à l'extrême, ce qu'indique clairement la suite de la loi : « car c'est sa seule couverture, son manteau sur sa peau, ce dans quoi il se couche » (Ex 22,26). De fait, le gage du manteau est mentionné à plusieurs reprises dans la Bible, sans doute parce que la dernière chose que pouvait gager une personne appauvrie était son manteau (Am 2,8 ; Jb 22,6 ; Pr 20,16 = 27,13).

Mais remarquez surtout la transition *apparemment* maladroite du texte : juste après la loi sur la maison comme sphère privée, et alors qu'il n'a encore été question nulle part de manteau, on passe de la maison à « et si c'est un homme pauvre », pour introduire la loi sur le manteau du pauvre. En réalité, cette transition abrupte assure que les deux aspects de la loi sont indissociables : la sphère privée existe parce que, même pour les plus démunis, la *Torah* affirme un espace propre à la personne, un espace inaliénable. Le manteau est en quelque sorte la maison du pauvre et c'est pourquoi cette loi est à présent articulée sur celle concernant la maison du débiteur : « Et si c'est un homme pauvre. » Le seul fait de préciser

qu'il s'agit d'un homme *pauvre*, montre qu'on est en présence d'une extension du droit de la maison, dans le cas d'un homme... qui ne peut pas avoir de maison.

Le manteau passe du statut de simple objet de garantie – objet de première nécessité comme la double meule – au statut d'espace personnel. Et c'est ce qui explique une autre transformation importante de la nouvelle rédaction du précepte, sur laquelle nous allons nous pencher à présent.

2. Les considérations miséricordieuses de la loi du Sinaï sont maintenant déployées dans ce que l'on peut appeler une logique des relations interpersonnelles. En effet, au lieu de noter objectivement que son manteau est pour le pauvre ce qui l'enveloppe, une seconde peau, un espace intime, ce dans quoi il se couche... (Ex 22,26), Moïse place de chaque côté de la loi elle-même ces deux phrases :

*tu ne te coucheras pas dans son gage*
*il se couchera dans son manteau*

Ces deux phrases forment un cadre autour de la loi dont le contenu objectif est qu'il faut « retourner le gage avant le coucher du soleil ». Elles opposent le prêteur, qui ne doit pas se coucher *dans* le gage de l'emprunteur, et ce dernier qui doit pouvoir se coucher *dans* son manteau. Cette opposition est mise en évidence dans l'original par l'usage d'une préposition qui a de nombreuses valeurs, dont les deux qui sont attestées ici, mais que j'ai traduites à l'identique pour faire entendre l'hébreu.

En fait, dans la première phrase il s'agit sans aucun doute possible d'interdire de se coucher *avec* le gage pris au pauvre, « en retenant son gage » comme le traduit Colombe[29], tandis que la seconde phrase évoque le fait, pour le pauvre, de se coucher effectivement *dans* son manteau.

Cette préposition courante, employée en deux sens parfaitement compréhensibles, permet d'établir une relation serrée entre ces deux phrases qui opposent le pauvre, lequel se couche réellement dans son manteau, et le créancier qui, en gardant le manteau, retirerait au pauvre sa place ; il prendrait en quelque sorte la place que le pauvre doit occuper en dormant.



[29] L'*English Standard Version* a gardé le sens littéral : *you shall not sleep in his pledge*, ce que même la *New American Standard Bible* n'avait osé.

Se couchant dans le gage du pauvre, il ne lui permettrait pas de se coucher dans son manteau.

Il est bien peu probable que l'homme prospère se couchera réellement dans le manteau du pauvre, mais il lui est signifié ainsi qu'en gardant le gage pour la nuit c'est comme s'il prenait sa place et violait son espace privé. La transition abrupte que nous avons vue au début du v. 12 s'explique au mieux en ce sens. On peut traduire cette transition des vv. 10-11 aux vv. 12-13 de la manière suivante : « Voici la loi de la maison, sphère privée de l'emprunteur, et s'il s'agit d'un homme pauvre et de son manteau... »

Dans les vv. 12-13 l'opposition entre le créancier et le débiteur est renforcée par l'utilisation du possessif : « Tu ne te coucheras pas dans *son* gage ». Au regard de ce que nous avons vu dans les vv. 10-11, ce possessif est plutôt surprenant. Dans les versets précédents en effet, nous avons constaté que ce qui est *son* gage dans la maison ne devient *le* gage qu'une fois amené au dehors. Mais ici le manteau, qui fait office de gage, se trouve chez le créancier et non plus dans le domaine de son propriétaire. A priori il devrait donc être désigné comme *le* gage. Comment se fait-il, alors qu'il se trouve encore chez le créancier, qu'il soit désigné comme le gage du débiteur (« son gage ») ? La réponse est dans le contenu même de la loi : à partir du coucher du soleil le manteau de l'homme pauvre redevient, *ipso facto*, ***son*** gage.

La structure du texte souligne clairement cette transformation, puisque, entre *son gage* dans lequel le prêteur ne doit pas se coucher (la nuit !) et *son manteau* dans lequel le pauvre pourra se coucher, la loi précise que *le* gage doit être retourné au coucher du soleil, avant la nuit. Jusqu'au coucher du soleil, le manteau est dans son rôle de simple garantie, il est *le* gage, après le coucher du soleil il est de nouveau *son* gage. De la même manière que, dans la loi précédente, *le* gage de l'emprunteur n'est toujours que *son gage* tant qu'il est dans sa maison, le manteau du pauvre, qui est devenu *le* gage pour l'emprunt, redevient *son* gage la nuit venue. Non plus seulement parce qu'il fait partie de son espace privé, mais parce qu'il *constitue* son espace privé.

Si vous avez eu la patience de suivre l'exposé du texte jusqu'à ce point, vous pouvez comprendre à présent pourquoi le manteau est absent

du début de cette loi, au v. 12, pour mieux la rattacher à la loi sur la maison : « ... et si c'est un homme pauvre... ».

Sur l'ensemble des vv. 10-13, une même idée est mise en valeur sur les deux axes de l'espace et du temps. Il est dit à l'homme prospère : dans la maison de celui qui a besoin de ton aide tu ne peux pas entrer pour faire valoir tes droits auprès de lui, c'est la sphère inaliénable de la vie du prochain (vv. 10-11). Et si le gage *en lui-même* est constitutif de son espace intime, comme le manteau du pauvre la nuit, alors ton droit sur cette garantie disparaît automatiquement. On sent à quel point, ce n'est pas la loi dans une perspective légaliste étroite qui s'exprime ici, mais bien au contraire la mise en place des fondements relationnels des lois de l'économie.

Nous pouvons en conclure également que la loi du Sinaï sur le gage du manteau (Ex 22) est la source de ces deux lois, premièrement sur les objets qu'on ne peut gager (Dt 24,6) et deuxièmement sur l'espace privé que le créancier ne peut transgresser (Dt 24,10-13). De la sorte aussi sont représentés dans ces lois les deux besoins fondamentaux du « pain » (moulin) et du vêtement évoqués à propos des plus faibles et de l'étranger en Dt 10,18.

## 7. Justice et bénédiction

La loi sur le gage du manteau en Ex 22,26 s'achevait sur un avertissement solennel pour celui qui serait tenté de ne pas entrer dans la justice divine :

*Et il arrivera que, lorsqu'il criera vers moi, je l'entendrai car je fais grâce.*

Parce qu'aucune relation humaine n'est étrangère au Créateur, toute blessure, toute injustice dans ces relations entraîne, pour celui qui en est l'auteur, une dis-grâce auprès de Dieu. Il n'est guère possible de réclamer une relation de bénédiction avec le Seigneur à ceux qui refusent d'entrer dans leur vocation relationnelle. Et le contexte de cette phrase montre qu'il s'agit d'un agir bien concret ! Elle résonne pour nous comme un appel à vivre cette justice dans les rapports économiques.

La conclusion de la loi en Dt 24,13 confirme et déploie ceci à sa manière :

*(et il se couchera dans son manteau) et il te bénira ; et pour toi il y aura une justice devant le Seigneur ton Dieu.*

La bénédiction de celui qui a été traité avec justice donne réalité auprès de Dieu à cette justice dans laquelle le croyant est entré en pratiquant le précepte[30].

Mais la bénédiction a nécessairement des répercussions communautaires. On peut dire que donner à chacun sa place dans la communauté, c'est veiller à la présence de Dieu qui guide la communauté. Ce qu'un oracle d'Ezéchiel nous rappelle avec fermeté au sujet des abus des créanciers : « Tu prends intérêt et usure et tu tires profit de ton prochain par l'injustice sociale[31] et moi tu m'as oublié – Oracle du Seigneur Dieu » (Ez 22,12).

Seul l'oubli de Dieu peut expliquer l'injustice sociale.

Je voudrais rappeler ici, dans le cadre de notre réflexion sur l'éthique, que jamais un christianisme vivant n'a existé sans se déployer dans la justice rendue aux pauvres et aux plus faibles. De l'Eglise des Actes des Apôtres à l'Armée du Salut ou à Mère Teresa, en passant par d'innombrables œuvres caritatives au sein de toutes les églises, l'œuvre de l'Esprit s'est toujours manifestée dans un débordement de justice de la part de la communauté chrétienne[32].

---

[30] Dt 15,1-11 nous rappelle aussi que lutter contre la pauvreté et l'endettement est le meilleur moyen pour une société… de s'enrichir.

[31] Ignatius SWART, article *'shq*, dans *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, vol. 3, Grand Rapids MI, Zondervan, 1997, pp. 557-558.

[32] La théorisation de ce fait récurrent s'est faite dans ce qu'on a appelé « l'évangile social ». Celui-ci est apparu en théologie à la fin du XIXe siècle avec la concentration excessive des richesses nouvelles produites par l'industrialisation ; concentration tout à fait contraire au projet de Dieu pour l'être humain si l'on se reporte aux principes de la *Torah* (*Shabbat*, année sabbatique ; Jubilée, remise des dettes tous les sept ans, angle du champ, Lv 19,9-10 et 23,22 ; etc.). Mais en appliquant l'enseignement biblique à la société dans un monde de plus en plus sécularisé, « l'évangile social » a glissé vers un renversement des valeurs chrétiennes en faisant de la seule justice sociale la carte d'identité du christianisme, négligeant ainsi la dimension centrifuge de la justice, laquelle naît d'une communauté vivant de la grâce et non d'une culpabilisation devant les « devoirs » des églises face au monde.

## 8. La place de la *Torah* dans la pensée de l'éthique

### 8.1. *La* Torah *dans le Corps de Christ*

La tentation de marginaliser la *Torah* a toujours existé dans le christianisme, bien que cette tendance soit étrangère à l'orthodoxie chrétienne de toutes les époques[33]. En réalité la *Torah*, la Loi de Moïse, devrait demeurer au centre de l'Ancien Testament comme un premier don de l'Evangile[34]. Il y a là pour l'Eglise un véritable combat spirituel, non seulement parce que la *Torah* nous fournit en abondance les normes d'une éthique divine (1), sujet de notre séminaire, mais aussi parce que l'accueil de la *Torah* touche à la perception qu'a le Corps du Christ de sa propre place dans l'histoire humaine (2). Quelques mots sur chacun de ces deux points :

(1) Lire l'Evangile sans la *Torah* c'est se priver de très nombreuses normes d'action qui ne sont pas issues de « la tradition des hommes »[35], mais d'une révélation qui n'a jamais été remise en cause par Jésus. Elles ne sont pas inutilement répétées dans l'Evangile mais elles trouvent leur véritable sens en Christ. C'est aussi se priver d'une intelligence de l'Evangile dans la mesure où les paroles de Jésus sont dites pour des hommes et des femmes que la *Torah* avait rendus avides de pratiquer la justice selon Dieu[36].

(2) D'autre part, la perception de l'unité entre ce que l'Esprit de Dieu communique au Sinaï et ce qu'il communique finalement en Jésus, est liée à la perception, *vitale*, de ce qui unit l'histoire de l'Eglise du Christ à l'histoire du peuple juif[37], l'Alliance de grâce au Sinaï à l'alliance de

---

33 On relira avec grand profit Jean CALVIN, *Institution*, II, vii, 12-14 ; ix, 4 et x, 1-4.

34 Voici ce qu'en dit Thomas d'AQUIN, *Somme Théologique I-II, q. 107. a. 3, rép.* : « Ainsi donc, la loi nouvelle est dans l'ancienne comme le grain est dans l'épi. » Autrement dit : une croissance organique mène de l'une à l'autre et « le plus » est dans la réalisation de ce qui était là en germe.

35 Telle que Jésus la dénonce en Mc 7, 8-9.

36 Le Seigneur a surtout invité ses contemporains à dépoussiérer la relation à la *Torah* de ces traditions purement humaines qui en encombraient la simple lecture de foi, mais on voit que ceux qui l'interpellent sont en recherche de cette justice.

37 Unité historique et donc aussi eschatologique ; cf. Ep 1-3 et Rm 9-11.

grâce en Jésus[38]. Un christianisme qui ne perçoit pas cela est un christianisme qui sort de l'histoire en se coupant des racines – et donc du sens – de l'incarnation. Coupé de son engendrement dans l'histoire et de son identité, un tel christianisme ne perçoit plus *dans sa chair* le sens de l'œuvre de Dieu depuis la création du monde. C'est finalement un christianisme dont le sens du réel est soit diminué, soit paganisé, parce qu'il ne se perçoit plus dans la tension de l'alliance avec Dieu en Christ Jésus.

### 8.2. *La Torah et la réalité de l'alliance*

La Nouvelle Alliance prophétisée par Jérémie (Jr 31,31-37) consiste en l'écriture par le Seigneur de sa *Torah* sur le cœur humain. Ce qui signifie que la *Torah*, dans la Nouvelle Alliance, devient ce qu'elle a toujours été appelée à être : un principe dynamique de sainteté. « Celui qui est de la foi de Jésus-Christ » (Rm 3,26) peut accomplir la *Torah* parce que ses préceptes ne sont plus pour lui des normes extérieures à sa volonté, extérieures à sa relation avec Dieu en Jésus-Christ.

C'est dans cette perspective, me semble-t-il, qu'on peut comprendre la parole de Jésus citée en Mt 5,17 : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir ». Cette affirmation du Seigneur préside aux paroles sur l'intériorisation de la *Torah* qui remplissent la suite de Mt 5[39]. Une intériorisation qui, selon la perspective même de la *Torah* telle que nous l'avons envisagée, est la condition de *la mise en pratique* des commandements[40].

---

[38] Confession de foi de Westminster 7,4-5, dont je cite la conclusion : « Il n'y a donc pas deux alliances de grâce, différentes dans leur substance, mais une seule et unique (alliance de grâce) sous des dispensations différentes. » C'est la doctrine de CALVIN, cf. *Institution*, II, x, 2.

[39] Bien mal nommées « les Antithèses » jusque dans l'exégèse contemporaine... Un mot qui fut d'abord employé au IIe siècle par Marcion pour servir de titre à son ouvrage opposant la Loi et l'Evangile comme deux paroles ne pouvant provenir du même Dieu (!) L'ouvrage de référence sur Marcion est celui d'Adolf Von HARNACK, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig, 1924, 2e éd., et du même auteur, *Neue Studien zu Marcion*, Leipzig, 1923. Ces deux ouvrages ont été réédités par la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

[40] Bien que je ne sois pas un spécialiste du Nouveau Testament, il me semble que la phrase « Vous avez entendu qu'il a été dit » (Mt 5,21.27.33 ; etc.) signifie que la Parole de la Loi est arrivée aux oreilles des auditeurs de Jésus par le biais des érudits de sa génération.

Ce n'est donc pas un hasard si la Pentecôte, ce temps où la Parole du Seigneur est sortie de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre, comme l'avait annoncé Es 2,3, ce don de l'Esprit est advenu en ce temps où Israël célébrait le don de la Loi. Ce n'est pas un hasard, car lorsque Dieu annonçait, dans la prophétie d'Ezéchiel, qu'il allait créer un cœur nouveau et mettre un esprit nouveau dans le cœur d'Israël, c'est précisément afin que son peuple accomplisse sa Loi[41].

Et lorsque le Seigneur dit par Moïse (Dt 30,6) qu'il va circoncire lui-même le cœur de son peuple, c'est afin que cette circoncision non faite de main d'homme fasse entrer le peuple dans l'amour pour le Seigneur, c'est-à-dire dans la pratique fidèle des lois divines qui est l'expression de l'amour pour Dieu[42].

Ainsi donc, si la *Torah* exprime les termes de l'Ancienne Alliance[43] et évoque la volonté de Dieu pour son peuple, et si la Nouvelle Alliance n'est pas autre chose que l'écriture par Dieu de cette Loi sur nos cœurs de croyants, la *Torah* peut certainement nous rappeler, dans les domaines les plus concrets de notre vie, les directions de notre conduite.

Le Sermon sur la montagne ne proclame donc pas l'abolition de la Loi, mais bien au contraire scelle et confirme la dynamique véritable de la *Torah* en signalant que la Loi vise le cœur de l'homme.

Lorsque nous lisons avec foi les paroles de la Loi, nous ne pouvons pas ne pas voir qu'elles appellent une réponse de l'homme tout entier, une conversion du cœur humain à l'amour de Dieu. C'est ce que j'ai tenté d'illustrer avec les lois sur la garantie des emprunts.

---

Il ne s'agit donc pas d'une remise en cause de la Loi elle-même mais bien de la manière dont elle a été transmise au peuple, selon la lettre ou, selon l'Esprit de la Loi qui apparaît dans le « Mais moi je vous dis… » de Jésus. Même le refus du divorce (Mt 5,31-32) ne paraît pas être une contradiction avec Dt 24,1-4 où il est question, comme en Mt 5,31, d'une indécence en relation avec la sexualité, bien qu'il soit difficile de préciser le cas en question.

41 Ez 36,25-27.

42 Sur cette signification concrète de l'amour, voir ci-dessus la section *3.2.2.* et la note 22.

43 Ex 24,7 ; Lv 26,15.

### *8.3. Loi et légalisme*

La Loi divine, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, est étrangère au légalisme – à la norme qu'on veut imposer de l'extérieur sans y amener le cœur. Et même, nous pouvons dire que le légalisme est le premier ennemi de la Loi de Dieu qui est loi de bonté et de vie de la part du Seigneur. Le légalisme trahit un éloignement de la relation avec le Seigneur et donc un éloignement du réel. Ceci peut se lire dans les tout premiers mots qui expriment l'antiprojet de Dieu dans la Bible : le discours du serpent à Eve. Je ne cite que ces premiers mots de Gn 3,1 : « Est-ce que vraiment Dieu a dit ? »

On y trouve les trois caractéristiques du légaliste dans son rapport à Dieu :

1. Il pose une question sur le contenu et les limites de la Loi, il veut délimiter et limiter la Loi là où il y a le bonheur qu'apporte l'obéissance à la Vie et à la Parole de Dieu[44].

2. Il néglige l'identité personnelle de Dieu. Alors que le récit depuis Gn 2,4 rappelle constamment le nom propre du Seigneur : « ADONAI[45] Elohîm » (le Seigneur Dieu), le serpent, au moment où il met en question la Loi de Dieu, évite soigneusement de le nommer par son nom : « Est-ce que vraiment Dieu a dit ? » Il le présente comme un Dieu impersonnel et sa Loi comme une norme sur laquelle il vaut la peine d'avoir une vue objective et précise...

3. Il nie la dimension relationnelle de la Parole que Dieu adresse à l'être humain dans sa loi. En posant la question : « Est-ce que Dieu a dit ? » – et non pas : « est-ce que Dieu *vous* a dit ? » – il évite soigneusement de réveiller dans l'être humain la dimension personnelle, relationnelle de la Loi. Pour faire rejeter la Loi de Dieu il doit, en bon légaliste, la placer en dehors de la relation personnelle avec le SEIGNEUR.

---

[44] Un bonheur au sens propre, ce *Tov* (un mot qui dit : Bon, Bien et Bonheur) qui dirige l'œuvre créatrice de Dieu selon Gn 1 où par sept fois il est dit : « Et Dieu vit que cela était (très) bon ». Ce *Tov* que Dieu lui recommande de ne pas corrompre par le Mal qui est Malheur (Gn 2,17) et pour lequel Dieu crée l'homme dans le vis-à-vis masculin-féminin, puisqu'il n'est pas partie du *Tov* que l'homme soit seul (Gn 2,18).

[45] Qui signifie « Seigneur » et que la lecture juive a imposé à date ancienne pour le tétragramme YHWH dont la prononciation était oubliée ; déjà dans la Septante le nom est traduit *Kurios*.

La Loi est un don de Dieu ; *charis*, grâce de Dieu, elle ne demeure telle que dans la mesure où elle est lue et vécue dans la grâce. Ce qui signifie que même si je pratiquais toutes les lois de la *Torah*, je ne pourrais jamais dire : « J'ai fait la volonté de Dieu ». Et même si je n'en pratique qu'une seule, comme la remise des dettes par exemple..., je ne peux jamais dire : « J'ai accompli la volonté de Dieu ». Ce que la *Torah* nous montre au contraire, et qui devient si clair pour ceux qui sont en Christ, c'est que la volonté de Dieu n'a pas de fin, elle est une puissance de vie. Dès que je l'arrête et la limite, j'entre dans ce que Paul appelle « les œuvres de la Loi » et je sors de la grâce de la Loi qui m'invite à une relation personnelle avec les autres. C'est là le danger de tout légalisme et c'est, peut-être, la grâce que Dieu nous fait d'être toujours confrontés au péché afin de ne jamais ignorer notre besoin de la grâce.

### 8.4. *Le statut prophétique de la Loi de Moïse*

Il est rare qu'une réflexion théologique moderne sur la place respective de la *Torah* et de l'Evangile aboutisse à une conclusion satisfaisante. Bien des études sont écrites sur le sujet, mais elles prennent rarement le risque de nous dire tout simplement comment accueillir la *Torah*[46]. Permettez-moi de vous suggérer quelques brèves pistes de réflexion sur cette question qui ne me semble embarrassante que pour une pensée légaliste, justement. Nous pouvons partir de deux constats :

1. Un constat théologique tout d'abord : pour toute la tradition chrétienne jusqu'à nos jours la Loi de Moïse est Parole de Dieu, parole vivante du Dieu vivant qui ne prononce jamais de paroles mortes ou mortifères[47].

---

[46] Quelques références utiles : G.L. Bahnsen, W.C. Kaiser Jr., D.J. Moo, et al., *Five Views on Law and Gospel*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1993 ; James D.G. Dunn éd., *Paul and the Mosaic Law*, Grand Rapids MI, Eerdmans, 2001. Le mouvement de la « Christian Reconstruction » a eu le mérite de poser la problématique en termes concrets, voir Greg. L. Bahnsen, *Theonomy in Christian Ethics*, Phillipsburg NJ, 1984[2] ; et en réponse les divers essais dans W.S. Barker, W.R. Godfrey eds., *Theonomy. A Reformed Critique*, Grand Rapids MI, Zondervan, 1990.

[47] Eventuellement des paroles qui condamnent le vieil homme, mais pour qu'il en soit ainsi, pratiquement, pour qu'un lecteur lise dans la Loi sa propre condamnation, il lui faut la lire avec l'Esprit de Dieu. Ce qui confirme le jugement d'Ernest Kevan, à la suite des auteurs puritains du dix-septième siècle, au sujet de Galates. D'après lui, en Galates,

2. Constat d'un fait ensuite : la *Torah* contient infiniment plus de paroles du Seigneur pour orienter notre vie, nos rapports au monde et au prochain dans la communauté que tout autre corpus de la Bible.

Ces deux constats nous invitent à laisser de côté les problématiques abstraites sur « le dépassement de la Loi » ou sur son statut par rapport à l'Evangile... Je suggère de sortir de ces crispations et de se reporter à la *Torah* de Moïse comme on se reporte à tout texte prophétique de la Parole de Dieu, et même comme au texte prophétique par excellence, puisque, entre Moïse et le Christ : « Il ne s'est pas levé en Israël de prophète comme Moïse que le Seigneur connaissait face à face »[48].

C'est peut-être le moment de rappeler que la parole du Seigneur que nous avons citée plus haut associe la *Torah* et les Prophètes (Mt 5,17) : « Ne pensez pas que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes. Je ne suis pas venu abolir mais accomplir ».

Jésus accomplit la Loi et les Prophètes. Or ce n'est pas parce que les prophéties sont accomplies en Jésus qu'on ne les lit plus pour convertir son cœur et son intelligence... à Dieu en Jésus-Christ. Il en va de même de la Loi. L'accomplissement ne veut pas dire le rejet et le dépassement, mais bien au contraire que les choses prennent place dans la réalité de manière définitive, comme le grain de blé apparu de la tige et mûri. Pourquoi ne lirions-nous donc plus les lois de la *Torah* non seulement comme paroles inspirées mais aussi comme paroles inspiratrices ? Ne serait-ce que pour fonder, dès aujourd'hui, un de ces groupes dont nous parle F. de Coninck et qui sont à la source des réformes sociales pour plus de justice[49].

Voilà qui serait respecter la nature prophétique des lois de la *Torah* et les lire avec l'Esprit du Seigneur. Dans le Sermon sur la montagne, le Seigneur Jésus nous a montré comment la *Torah* nous renvoie aux profondeurs du cœur. Elle nous est donc accessible en Christ pour nous qui,

---

Paul n'attaque pas la Loi de Dieu en soi, mais ceux qui l'érigent en norme de salut et la séparent ainsi de l'Evangile ; E. Kevan, *The Grace of Law*, London, Carey Kingsgate Press, 1964, pp. 131-134 (réédité par Soli Deo Gloria, 1999).

[48] Dt 34,10.

[49] Voir la contribution de Frédéric de Coninck dans ce volume.

délivrés de la culpabilité et du pouvoir du péché, avons accès à cette lecture de foi de la *Torah*, une lecture dégagée de tout légalisme[50].

## 9. Conclusions

Les lois que nous avons lues sont des lois fondamentales sur la liberté de chaque individu et les frontières de la vie privée. Elles introduisent la notion de personne au sein des rapports économiques ; un absolu du droit à l'existence personnelle, quelles que soient les dettes et les obligations économiques qui pèsent sur un individu. Au regard des lois bibliques qui touchent à la liberté et à l'identité des ensembles familiaux, claniques et communautaires, l'extension de ces principes à toute communauté me paraît inévitable et il y a là une source de réflexion et d'inspiration pour une action sociale et politique. Certes, il a toujours été difficile pour l'Eglise de trouver une juste distance entre un témoignage prophétique, annonciateur du Royaume de Dieu, et ses moyens réels de peser sur la société afin que celle-ci rende perceptible aux consciences, autant que faire se peut, la justice de Dieu. Je crois que l'action sur la société est un devoir évangélique qui doit être replacé dans la perspective de l'espérance chrétienne. C'est un autre débat, mais il devrait précéder, me semble-t-il, toute autre réflexion sur l'éthique.

Ce qui est sûr, c'est que chaque détail de ces lois bibliques, loin de nous entraîner dans une perception légaliste de la *Torah*, résonne comme un appel au cœur, un appel à répondre à Dieu par la pratique d'une justice sociale. Mais un appel qui nous fait clairement sentir aussi que la justice ne peut s'enraciner et croître que dans la perception de la dignité personnelle de chaque être humain. Il ne s'agit pas d'une justice formelle, mais d'une générosité dans les relations. La générosité à laquelle nous appelle la *Torah*

[50] Il se peut que nous soyons parfois tentés de nous replier sur un Evangile coupé de la *Torah*, parce que le peuple juif s'est dévoué à la pratique des commandements de la *Torah*. Mais l'Evangile n'est pas plus séparé de la *Torah* qu'il ne l'est des Prophètes (Mt 5,17). Considérez, par exemple, les cérémonies du sanctuaire de Jérusalem. Le Judaïsme pharisien a dû y renoncer par nécessité, alors que le Judaïsme messianique affirme en avoir hérité en Christ et que nous rappelons cet héritage sanctifiant de la croix et de la résurrection par le baptême (Ga 3,20) et le repas du Seigneur (1 Co 11,23-26).

s'inscrit dans une relation avec Dieu et avec le prochain. Ce qui pour nous chrétiens revient à dire avec Paul : « Est-ce donc que nous annulons la Loi par la foi ? A Dieu ne plaise ! Bien plutôt nous établissons la Loi ! » (Rm 3,31)[51].

Répondre à l'appel de la *Torah* par une pratique intransigeante de la justice sociale, au nom même de la dignité que le projet de Dieu confère à l'être humain, c'est entrer dans l'histoire réelle que Dieu guide depuis Abraham, c'est vivre dans la foi. Cette foi vivante (beau pléonasme en vérité !), cette « foi de Jésus-Christ » qui est relation entre le Père et le Fils et qui, en nous, par la grâce de l'Esprit, devient relation aimante et juste avec Dieu et avec les autres. Cette foi qui, dans l'attente du Royaume, fait de la *Torah* un guide sûr des principes de la justice sociale. Car « la loi n'est une alliance des œuvres qu'occasionnellement et secondairement et seulement pour ceux qui ne sont pas connectés… à l'alliance de la grâce »[52].

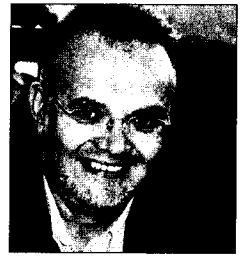
■

[51] Sur ce verset, voici ce que dit Frédéric GODET, *Commentaire de l'épître aux Romains*. Tome premier, Paris Genève Neuchâtel, Librairie Sandoz et Fischbacher 1879, p. 357 : « C'est ce que Paul fait à l'égard de la loi ; il l'*établit* comme tout à nouveau par la justice de la foi, qui, au lieu de la renverser, comme on l'en accusait, en maintient fidèlement l'esprit dans l'économie nouvelle. »

[52] Vavasor POWELL, *Christ and Moses Excellency*, London, 1650, pp. 206-207 ; cité par Ernest F. KEVAN, *The Grace of Law*, p. 115 ; cf. note 47 ci-dessus.

*Hokhma 86/2004, pp. 113-122*

# Relativité des normes et éthique biblique



**par Daniel RIVAUD,**

*Pasteur, demeurant en Alsace.*
*Délégué général du Comité Protestant évangélique pour la Dignité Humaine (CPDH), ministère spécialisé sur les questions éthiques et de société.*
*Secrétaire de U.2R.D.P. (Unité de Ressource pour la Restauration de la Dignité de la Personne) en France, en Suisse et Belgique, traitement des victimes d'abus et de violences verbales et physiques et du syndrome post-abortif.*
*Président de « Oui à la Vie Diffusion ».*

Imaginez une marmite remplie d'eau froide dans laquelle nage tranquillement une grenouille. Le feu est allumé sous la marmite, l'eau chauffe doucement. Elle est bientôt tiède. La grenouille trouve cela plutôt agréable et continue à nager. La température continue à grimper. L'eau est maintenant chaude. C'est un peu plus que n'apprécie la grenouille, ça la fatigue un peu, mais elle ne s'affole pas pour autant. L'eau est cette fois vraiment chaude. La grenouille commence à trouver cela désagréable, mais elle s'est affaiblie, alors elle supporte et ne fait rien. La température continue à monter jusqu'au moment où la grenouille va tout simplement finir par cuire et mourir, sans jamais avoir fait quelque chose pour s'extraire de la marmite. Si la même grenouille avait été plongée directement dans l'eau à 50°, elle aurait immédiatement donné le coup de patte adéquat qui l'aurait éjectée aussitôt de la marmite. Cette expérience montre que, lorsqu'un changement s'effectue d'une manière suffisamment lente, il échappe à la conscience et ne suscite la plupart du temps aucune réaction, aucune opposition, aucune révolte.

Si nous regardons ce qui se passe dans notre société depuis quelques décennies, nous subissons une lente dérive à laquelle nous nous habituons. Des tas de choses qui nous auraient horrifiés il y a 10, 20 ou 30 ans, ont été peu à peu banalisées, édulcorées, et nous dérangent mollement à ce jour, ou laissent carrément indifférents la plupart des gens. Au nom du progrès et de la science, des atteintes graves aux libertés individuelles, à la dignité du vivant, à l'intégrité de la nature, à la beauté et au bonheur de vivre, s'effectuent lentement et inexorablement avec la complicité constante des victimes, ignorantes ou démunies.

## Relativité historique des normes

Les mentalités évoluent, chacun le sait. Les modifications de normes dues aux progrès techniques ou à l'évolution des croyances religieuses et politiques proclamées sont flagrantes. Mais derrière ces processus généraux, on peut apercevoir des évolutions qui touchent à des comportements que nos ancêtres pouvaient croire « naturels », et qui pourtant se révèlent être des normes qui ne s'imposaient à eux qu'en vertu d'une représentation construite par la société.

Ainsi, dans nos sociétés occidentales, il y a encore seulement un siècle ou deux, la remise en cause de la suprématie sociale, morale, juridique (propriété, mariage, succession, etc.) et intellectuelle des hommes sur les femmes était une déviance intolérable, tandis que c'est aujourd'hui son affirmation qui l'est. L'avortement était un crime jugé particulièrement immoral et sévèrement puni tandis que l'on réprime aujourd'hui les chrétiens qui contestent la liberté d'avorter. L'homosexualité était considérée comme une perversion haïssable et méritant de sévères châtiments, tandis que c'est aujourd'hui une revendication identitaire largement perçue comme légitime. La mendicité était un délit qui pouvait conduire un clochard aux travaux forcés à vie dans un bagne, tandis qu'elle fait aujourd'hui l'objet d'une compassion et d'une prise en charge croissantes. L'obéissance des enfants était une obligation indiscutable et les punitions corporelles la sanctionnaient légitimement en famille comme à l'école, tandis que le

non-respect du « droit de l'enfant » est aujourd'hui regardé comme un abus d'autorité odieux.

## Déviances et normes d'aujourd'hui

Inversement, l'évolution des sociétés modernes conduit à pénaliser des comportements jadis tolérés, voire considérés comme normaux : certaines formes de corruption, certaines formes d'atteintes à l'environnement (chasse, pollution automobile, pollution agricole), certaines formes de « violences morales » (le harcèlement sexuel simplement oral, le propos raciste, et le « politiquement correct », cette sanction informelle de l'individu qui prononce certains mots tabous ou qui ne prononce pas certaines formules rituelles s'agissant du respect des femmes, des minorités raciales, de certaines règles de politesse, etc.).

Enfin, l'évolution des normes sanitaires conduit aussi à pénaliser certaines pratiques très ordinairement répandues comme l'acte de fumer. Aujourd'hui, l'individu qui allume une cigarette dans un hall de gare est un délinquant puisqu'il enfreint la loi. Il y a à peine quelques années, dans la même situation, il était un individu parfaitement normal. Certes, la mise en pratique de cette interdiction est aujourd'hui très négociée et le contrevenant est simplement prié d'éteindre sa cigarette, mais il est probable que, dans vingt ou trente ans, la sanction automatique aura remplacé la recommandation bienveillante, de la même façon que notre société réprime aujourd'hui fortement la conduite en état d'ébriété qu'elle tolérait jadis.

## Une éthique sans transcendance

Au-delà de cette évolution, la référence constante à l'éthique, dans tous les domaines, montre à la fois la peur de l'avenir et l'ivresse du pouvoir. Mais il s'agit de plus en plus d'une éthique sans transcendance, sécularisée, puisant ses critères, non plus en Dieu ou en un absolu dont dépendrait l'homme, mais en l'homme envisagé comme pleinement autonome, comme seule source et seule fin de l'agir humain.

C'est dès lors une éthique qu'il devient difficile de fonder, car il n'y a plus de conception unanime de la personne humaine. Qui peut dire et imposer dans notre société laïque une conception unique de l'être humain ? A partir de quels fondements peut-on le faire ? Même la Déclaration universelle des droits de l'homme n'y suffit pas. Car il faut savoir ce qu'est l'homme pour qu'une reconnaissance officielle des droits de l'homme soit autre chose qu'une signature apposée au bas d'une déclaration. Le comportement des nations est très significatif à cet égard : elles mettent sous les droits de l'homme des idées bien différentes. Il en est de même de l'attitude d'adolescents qui savent que tuer quelqu'un peut les mener en prison, mais qui ne savent pas que c'est un mal moral ni pourquoi c'est un mal. Le seul garant des droits de l'homme devient dans notre monde la force qui s'applique souvent en méprisant les droits de l'homme.

Dès lors, nous avons à faire de plus en plus à une éthique procédurale, c'est-à-dire élaborée dans la discussion, le compromis et le consensus. Tel est le motif pour lequel prennent une place de plus en plus grande les comités d'éthique où l'on cherche à définir des comportements acceptables par tous. L'éthique devient une éthique dépendante des urnes. Elle ne relève plus des catégories du bien et du mal moral fixées selon des critères objectifs, mais d'une majorité s'exprimant dans une élection démocratique. Ce qui peut se faire et ce qui est interdit est fixé par un vote majoritaire au sein d'un comité puis d'un parlement, même si cette majorité est faible. Puisque le Parlement a voté l'avortement à douze semaines et que l'Assemblée a décidé que la recherche sur l'embryon pourra se faire, l'avortement à douze semaines et la recherche sur l'embryon deviennent légitimes. Le moral est fixé par le légal.

Cette éthique ne peut être qu'une éthique en permanente évolution. Elle ne propose plus de repères définitifs, mais se plie aux fluctuations du temps. Ce qui était jugé mauvais hier peut être jugé bon aujourd'hui. Et inversement. Tout est donc possible, selon l'opinion dominante d'une assemblée, le changement des mœurs, les pressions exercées sur elle.

Pour bien discerner les implications éthiques de l'Evangile aux problèmes qui se posent dans la société contemporaine, nous devons donc faire un effort sérieux d'analyse du monde d'aujourd'hui.

Le caractère pécheur de l'humanité se manifeste dans tous les domaines de la vie humaine personnelle ou collective, parfois en reproduisant des comportements anciens, parfois de façon nouvelle. Notre regard sur le monde et donc notre discours sera nécessairement critique.

Mais nous devrons nous garder d'un jugement trop systématiquement négatif (par exemple, par des comparaisons avec d'autres époques que le temps a embellies et dont nous oublions facilement les faiblesses) et surtout méprisant. La lucidité critique doit aller de pair avec l'écoute et la compréhension. Les humains n'agissent pas de telle ou telle façon parce que c'est mal, mais parce qu'ils croient que c'est bon pour eux, qu'ils y ont intérêt. Il nous faut donc essayer de comprendre le pourquoi de leurs comportements.

Aussi, « nous ne pouvons pas dans une telle perspective nous contenter d'instiller dans le débat public de vagues références aux valeurs humanistes, des discours moralisateurs ou des succédanés de l'Evangile » rappelle le Pasteur Michel Bertrand[1]. « Nous sommes provoqués à nous recentrer sur l'essentiel, notre rencontre avec le Christ et l'écoute de sa Parole. C'est d'abord ainsi que toutes nos autres tâches (culturelles, éthiques, diaconales, politiques) prendront leur sens et que nous pourrons 'faire signe' à un monde en panne d'espérance, lui offrir une parole audible et crédible, une promesse qui ouvre un chemin et permette de vivre. C'est bien parce qu'il est citoyen du Royaume que le chrétien refusera toute absolution du politique et qu'il introduira toujours du jeu dans le système, afin de conjurer la tentation idolâtre. Et donc, sans tomber dans une critique systématique, les églises sont tellement dans leur rôle lorsqu'elles rappellent aux politiques le caractère toujours imparfait, fragile, provisoire et révisable des solutions qu'ils proposent ».

[1] Message d'ouverture au Synode national de l'E.R.F., Fréjus, mai 1999.

D'où la nécessité préalable d'une prise de conscience dans nos églises. Pour cela, la Déclaration de Lausanne en 1974 puis le Manifeste de Manille en 1989 en ont été les prémices, tant dans la reconnaissance des carences que dans l'affirmation de notre responsabilité. Reprenons l'une d'elles[2] : « Hommes et femmes tirent leur dignité et leur valeur de ce qu'ils ont été créés à l'image de Dieu pour le connaître, l'aimer et le servir. Mais maintenant, le péché atteint chacun des aspects de leur humanité. Les êtres humains sont devenus égocentriques : des rebelles et des égoïstes incapables d'aimer Dieu et leur prochain comme ils le devraient. En conséquence, ils se sont éloignés et du Créateur et du reste de la création. Telle est la cause fondamentale de la souffrance, du désarroi et de la solitude dont tant de personnes souffrent aujourd'hui. Fréquemment aussi, le péché dégénère en comportement anti-social, en exploitation d'autrui et en dilapidation des ressources de la planète dont Dieu a remis la gérance aux hommes et aux femmes. L'humanité est coupable, inexcusable et engagée sur le large chemin qui mène à la catastrophe.

« Les êtres humains demeurent cependant capables, malgré la corruption de l'image de Dieu en eux, de relations aimantes, d'actions nobles et de beauté dans l'œuvre d'art. Pourtant, même la plus belle des réalisations humaines est inévitablement imparfaite et ne rend pas digne d'entrer dans la présence de Dieu. Les hommes et les femmes sont aussi des êtres spirituels dont les pratiques religieuses et les efforts personnels, s'ils peuvent leur apporter quelque soulagement, sont inopérants face aux graves réalités que sont le péché, la culpabilité et le jugement. Ni la religion, ni la vertu, ni les programmes socio-politiques ne procurent le salut. Il est impossible de se sauver soi-même. Laissés à eux-mêmes, les humains sont perdus à jamais. »

Une caractéristique de la société contemporaine est certainement la perte des repères moraux. Nous vivons dans un monde largement déboussolé. Le phénomène le plus marquant de notre époque, selon la majorité des observateurs, est « l'émergence et le développement d'un besoin d'expression individuelle et de liberté de choix à tous les niveaux » et ce y compris



[2] Manifeste de Manille, Affirmation A 1, « Notre condition humaine », Comité de Lausanne pour l'évangélisation du monde, USA, 1989, p. 8.

dans l'Eglise. La valeur suprême est l'épanouissement de soi, l'accomplissement personnel. Il en résulte une relativisation de toutes les règles morales jusqu'ici plus ou moins acceptées, sinon mises en pratique, et une méfiance à l'égard de toutes les autorités qui veulent régenter la vie humaine.

Le slogan « à chacun sa vérité » peut servir de justification à des comportements que la Parole de Dieu déclare inacceptables. Nous devrons donc souvent nous opposer à des idées largement reçues et « dénoncer les œuvres stériles des ténèbres ». Mais il nous faut veiller à ne pas considérer seulement les symptômes, les manifestations les plus visibles, en oubliant les causes profondes, les mentalités qui les favorisent. Nous devons essayer de discerner les enjeux engagés par telle ou telle pratique, les conséquences qu'elles risquent d'entraîner.

La revendication de liberté et l'individualisme dominant ne détruisent pas tout sens moral. Nos contemporains sont capables de s'indigner devant des injustices flagrantes et beaucoup d'entre eux sont prêts à agir pour y remédier. Aujourd'hui, comme toujours, les humains sont des êtres contradictoires. Beaucoup de ceux qui tiennent à leur liberté morale souffrent de se trouver privés de boussole et de ne pas trouver de repères qui leur permettraient de donner un sens à leur vie, un autre sens que la recherche du bien-être matériel et du divertissement. Un psychiatre l'exprimait ainsi[3] : « Il y a ce fait que notre culture a radicalement changé et que dans l'ensemble nous sommes remarquablement heureux puisque nous avons pour l'essentiel renoncé aux interdits bibliques. Il se trouve seulement que nous sommes ainsi faits que pour nous, les interdits, c'est ce qui nous oblige à penser, à travailler et également à désirer. Or à partir du moment ou ces qualités, ces stimulations nous font défauts, il est clair que le résultat est celui que nous observons ! »

Dans notre travail d'analyse de la société moderne, nous ne devons pas oublier que nous sommes nous-mêmes membres de cette société et que nous respirons aussi l'air du temps. Si l'Evangile nous appelle au non-conformisme par rapport au monde, il ne nous autorise pas à croire que nous sommes totalement libérés à cet égard. Nous devons donc aussi garder

[3] Charles MELMAN sur France-Info le 21/01/03 à propos de son livre *L'homme sans gravité*, éd. Denoël.

un regard critique sur nos propres jugements et ne pas prétendre à l'infaillibilité, ni même à une supériorité morale indiscutable.

## A la lumière de l'Ecriture[4]

Notre réflexion doit garder le souci permanent de rester conforme à la Parole de Dieu. Elle est l'autorité suprême à laquelle doivent se soumettre nos pensées et nos actes. Sans l'éclairage qu'elle nous donne, nous ne pouvons espérer discerner quel comportement Dieu attend de nous dans les différents domaines de notre vie.

Mais nous ne prétendons pas tirer de l'Ecriture des solutions toutes faites, des réponses figées d'ordre moral ou politique aux problèmes que rencontre l'humanité. Il a plu à Dieu de se révéler au travers d'une longue histoire. Il a parlé « à bien des reprises et de bien des manières ». Sa Parole a parfois des échos surprenants, difficilement applicables tels quels à notre situation contemporaine, parce qu'elle s'adresse à des hommes vivant dans des situations très diverses. Cependant, nous croyons que nous pouvons trouver dans l'Ecriture des repères sûrs, qui nous permettent de nous orienter, quelle que soit la situation socio-historique que nous rencontrons.

Nous sommes également conscients que la Bible est avant tout une bonne nouvelle, celle de l'Evangile de Jésus-Christ, avant d'être un manuel de morale. Le cœur du projet de Dieu et de sa volonté nous est donné en Christ. Nous devons donc veiller à ce que notre réflexion se réfère constamment à l'Evangile, source de transformations personnelles et sociales. Les changements de comportement que Dieu désire voir se produire sont les conséquences d'une nouvelle relation à Jésus-Christ, et non simplement l'œuvre d'hommes de bonne volonté. Nous devons donc nous garder d'un discours moralisateur, qui s'adresse aux hommes comme si tous pouvaient connaître la volonté de Dieu et y obéir, sans passer par une conversion. Historiquement, l'enseignement de l'Eglise a souvent été rejeté parce que perçu comme provenant de donneurs de leçons, qui affichent leur supériorité en culpabilisant les autres et en les enfermant dans un carcan moral.

[4] Extrait de la Charte du Comité Protestant évangélique pour la Dignité humaine (CPDH), B.P. 261, F-67021 Strasbourg Cedex 1.

Nous restons conscients que, dans un monde pécheur, tout progrès n'est que relatif, tout comportement garde une part d'impureté, toute institution humaine est imparfaite.

Nous devons nous garder d'un moralisme pharisien pour une autre raison. L'éthique chrétienne n'est pas une morale toute faite, où tout est réglé d'avance, où il suffit de savoir ce qui est permis ou défendu. Jésus et ses apôtres nous appellent plutôt au discernement, à un comportement responsable. L'Ecriture nous donne des repères pour grandir en discernement et exercer notre responsabilité dans la société.

Pourtant, la tentation est là, pour diverses raisons (peur, conformisme, libéralisme biblique,...) de nous adapter à l'évolution de la société. Le professeur Pierre Courthial parlait, à ce sujet, de la « politique de la peau de chagrin », c'est-à-dire d'une vision qui accepte de se rétrécir peu à peu, de concession en concession, par accommodement. D'où l'importance de « s'adapter sans s'adultérer[5] ».

## Le courage de la vérité

Pour conclure, je voudrais reprendre simplement un extrait d'un texte de la Commission mixte libro-baptiste en France qui, sous la plume d'Etienne Lhermenault, définissait notamment le rôle prophétique de l'Eglise[6] : « Il s'agit essentiellement *d'avoir le courage de la vérité* en nous efforçant d'abord de discerner ce qui est bien et en osant ensuite exposer paisiblement et fermement nos convictions. La complexité des questions et des situations auxquelles nous sommes confrontés ôte toute crédibilité aux prises de position hâtives et péremptoires ou assimile ceux qui s'y risquent à un énième groupe de pression qui défend des intérêts particuliers. Notre amour affiché de la Vérité nous interdit un tel raccourci et nous oblige à un travail courageux d'information et d'analyse. Il nous faut donc, dans un premier temps, à l'intérieur de nos communautés,

[5] Henri Blocher, « *L'avenir du protestantisme évangélique* », conférence donnée lors du 25e anniversaire de la FLTR d'Aix-en-Provence, 9 et 10 octobre 1999.

[6] Etienne Lhermenault, « Du rôle prophétique de nos églises », Texte de la Commission mixte libro-baptiste, 1996.

nourrir une réflexion véritable bibliquement fondée qui passe par un débat sérieux et serein. Chacun aura ainsi l'occasion d'apprendre à ne plus réagir seulement en fonction de préjugés forgés sous le coup de l'émotion – ce qui est trop souvent le cas dans notre société – mais en fonction d'éléments précis, de critères définis au cours d'une démarche réfléchie, ce qui est une façon d'assumer avec plus de maturité son rôle de citoyen. Puis dans un deuxième temps, sur la base de ce travail commun, il faut saisir toutes les occasions qui nous sont offertes pour interpeller, en tant qu'Eglises, la société sur les conséquences des choix qu'elle fait. Tout en privilégiant résolument la participation constructive au débat collectif, il est indéniable que, pour une bonne part, nos interventions ne pourront éviter la dénonciation de la réalité tragique du mal et l'annonce du jugement qui vient (cf. par exemple Jc 5,1ss). L'exercice est à l'évidence périlleux et nous vaudra à coup sûr de solides inimitiés. Pour qu'il soit véritablement efficace il impliquera que nous sachions allier fermeté, douceur et humilité. » ■

Récemment sorti de presse :

*Dossier Vivre* n° 21 :
Conférences présentées lors du Congrès de
**l'Association d'Eglises de Professants des Pays Francophones**
Montmeyran près de Valence, 15-17 mars 2004

## *POUR UNE ÉTHIQUE BIBLIQUE :*

**Notre engagement dans la société pour une éthique de justice, de paix, de liberté, de respect de la personne humaine et de la création**

**Loi, liberté, grâce… quelle éthique les chrétiens peuvent-ils proposer pour la société civile ?**
*Henri Blocher,* professeur de dogmatique à la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine

**Notre engagement dans la société pour une éthique de justice.**
*Georgina Dufoix,* ancien ministre du Gouvernement français
**Pour une éthique de la paix.**
*Claude Baecher*, Directeur du Centre Mennonite du Bienenberg
**Pour une éthique de la Création : protection de l'environnement et responsabilité chrétienne.**
*Frederic Baudin*, Conférencier et vice-président de l'Alliance Evangélique Française

**Pour une éthique de respect de la personne humaine.**
*Frederic de Coninck,* Sociologue et écrivain.

***

**Les Dossiers de Vivre,** Editions Je Sème, 2004, Genève,
ISBN 2-940330-01-8. 152 pages, 11 CHF, 7 €.

***Diffusion*** :
**Suisse :** Association l'Eau Vive, 4, carrefour du Bouchet, 1209 Genève
**France et Belgique :** Librairie Excelsis, B.P. 11, F-26450 Cléon d'Andran

Ḥokhma 86/2004, pp. 124-128

# Chronique de livres

## Trois ouvrages collectifs

### *Pourquoi des études de théologie ? 49 réponses personnelles sous forme de récits*

Coordonné par Willy Rordorf en collaboration avec Gilles Bourquin, Jean-François Habermacher, Bernard Serez et Pierre Wyss.
L'Harmattan, Paris, 2003, 19 €, ISBN : 2-7475-4638-1

Comment des théologiens et des théologiennes protestants comprennent-ils leur foi et leur vocation aujourd'hui en francophonie ? Pour le savoir, rien de tel que la lecture de ce recueil. « Les exemples de foi de nos pères, qui attestent la grâce de Dieu et édifient les hommes, ont été consignés par écrit. Leur lecture, qui évoque ces hauts faits, rend gloire à Dieu et réconforte l'homme. Pourquoi ne pas noter également les exemples nouveaux qui représentent les mêmes avantages ? » (Préface de la *Passion des saintes Perpétue et Félicité*, passion qui a eu lieu à Carthage le 7 mars 203).

Telle est la suggestion notée en exergue de cet ouvrage qui a sans doute inspiré le Professeur honoraire de la Faculté de théologie de Neuchâtel Willy Rordorf pour réaliser une enquête auprès de ses anciens élèves : « [...] dans l'espoir que vous pardonnerez à votre vieux professeur de s'intéresser à ce qui faisait et fait le fondement de votre existence chrétienne... » (p. 6)

« Succès » pour le professeur retraité (qui pourrait donner des idées à d'autres professeurs d'autres facultés théologiques ou à d'autres éditeurs) !

49 personnes ayant étudié entre 1961 et 1995 à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Neuchâtel ont bien voulu raconter leur cheminement spirituel jusqu'à leurs études et au-delà. L'identité de ces personnes ayant eu « la générosité et l'humilité spirituelles » de livrer le récit de « conversion » qui les a amenées à faire des études de théologie, n'est pas révélée, mais l'on peut dans plus d'un cas deviner de qui il s'agit. En outre, des « Résonances » se trouvent à la fin du volume – *Remarques de l'historien*, par W. Rordorf, *Analyse socio-théologique des récits*, par G. Bourquin, *Un éclairage psychologique*, par B. Serez, *Entre conversion et tradition*, par P.-A. Wyss, *Histoire de vie et trajectoire spirituelle*, par J.-F. Habermacher – qui jettent sur ces récits de « conversion » et de « vocation » un regard historique, sociologique, psychologique, pastoral et pédagogique, comprenant trois schémas récapitulatifs (« la roue de lecture d'un récit », « construction de l'identité personnelle » et « dimensions constitutives de l'être humain ») particulièrement éclairants.

En découvrant les témoignages contenus dans cet ouvrage collectif, le lecteur restera peut-être perplexe face à la grande question de la synergie ou de la collaboration entre l'homme et Dieu dans ces phénomènes subtils de « conversion » et de « vocation », tant ces récits montrent « que la rencontre avec Dieu implique une rencontre avec soi-même ». Mais il sera sans doute aussi ému du mystère de la rencontre entre l'homme et Dieu, et voudra certainement garder à cœur la belle sentence de saint Augustin que quelqu'un cite dans son récit : « Dieu ne choisit aucun digne, mais en choisissant il rend digne. » (p. 230). ■

***Le pasteur Samuel Vincent à l'aurore de la modernité (1787-1857) – Actes du colloque Samuel Vincent – 21-22 novembre 2003,***

Carré d'Art de Nîmes, Société d'Histoire du Protestantisme de Nîmes et du Gard, Nîmes, 2004, ISBN : 2-950-8651

1787-1857 : les Actes du colloque Samuel Vincent font le point de la recherche mondiale sur cette période de renaissance du protestantisme

français. Au sommaire de la première journée (« *Samuel Vincent, l'homme en son siècle* ») figurent les contributions de J. Bompaire, J. Galtier, R. Grossi, P. Cabanel, J. Poujol, D. Facchin, M. Sacquin, P.-Y. Kirschleger, J.-M. Roger et J. de Saint-Aubert ; à celui de la seconde (« *Approches de la pensée de Samuel Vincent* »), celles de W. Edgar, R. Grossi, L. Gambarotto, A. Encrevé, Y. Fourchard-Gounelle, B. Reymond, R. Huard et A. Gounelle, Président du colloque.

C'est dire la dimension scientifique et internationale des Actes de ce colloque, dont n'ont pas douté les autorités de la Ville de Nîmes, du Conseil Général du Gard, de la Région Languedoc-Roussillon et de la Direction Régionale des Affaires Culturelles Languedoc-Roussillon, bien que Samuel Vincent soit tombé dans un oubli profond au plan de la mémoire collective nîmoise, à cet égard un temps « un peu endormie au soleil évoquant son riche passé romain et la grandeur de son patrimoine architectural... »

Ces travaux nouveaux organisés, rassemblés et édités par la société d'Histoire de Nîmes et du Gard nous transmettent des éléments de réponse à d'anciennes questions, qui frappent par leur étonnante actualité : comment concilier la liberté de recherche, l'esprit scientifique, la modernité avec la tradition ? En face de l'optimisme humaniste et l'incroyance qui souvent l'accompagne, y a-t-il un message crédible, une parole, une interrogation sérieuse des croyants ? Quel message apporter aux sociétés et aux personnes trouvant en elles passions et forces de violence, de doute, de destruction ? Comment concilier liberté et vérité ? Vérité et religion ? Tolérance et religion ? Laïcité et pouvoir politique ? Eglise et Etat ? Quelle est la mission de la philosophie et du philosophe dans la Cité ? Quelle est la mission du religieux ?....

Avec cet ouvrage collectif, le lecteur pourra évaluer lui-même l'avance sur son temps du modeste et courageux pasteur Vincent, mais aussi la culture religieuse et politique de nombre de ses contemporains : les différentes synthèses de ce recueil lui feront économiser des heures de lectures et de recherche d'informations académiques dispersées dans divers ouvrages spécialisés, et lui feront entendre l'appel de Samuel Vincent au monde scientifique de se mettre à l'étude de la réalité religieuse et en particulier du christianisme. ■

***Laïcités – Démocraties – Des relations ambiguës,***

Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences religieuses, volume 116, Actes du Colloque organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (UMR 8582 CNRS-EPHE) les 7 et 8 décembre 1998 à l'IRESCO, publiés sous la direction de Fabienne Randaxhe et Valentine Zuber, EPHE, Brepols Publischers n.v., Turnhout, 2003, ISBN : 2-503-52176-2

Comment concevoir les relations laïcité-démocratie alors que se transforment les espaces politiques et religieux au gré des logiques de globalisation et d'échanges transnationaux ? « La mise en question des frontières entre l'étatique et l'international, entre les sphères privée et publique, entre l'ordre traditionnel et l'ordre moderne bouleverse non seulement les situations nationales historiques mais aussi les angles d'analyse. S'impose, parallèlement au contexte de la mondialisation, un élargissement des perspectives qui invite à une démarche comparatiste. » (F. Randaxhe, p. V). Telles sont la perspective et l'articulation explorées dans une démarche comparatiste, par quatorze contributions au colloque « Laïcités, religions et démocraties » organisé par le Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité (CNRS-EPHE).

Les contrastes mis en lumière font valoir notamment des « modèles-types » d'évolution des rapports Eglises-Etats dans la société au fil de l'histoire européenne (F. Champion), tels que la laïcisation ou la sécularisation dont seraient respectivement emblématiques la France et le Danemark (J.-P. Martin), des « particularités nationales » à l'image d'un « pacte laïque » français (J. Baubérot), d'une cohabitation professionnelle à l'allemande (J.-P. Willaime), ou encore d'un Etat juif en Israël (A. Dieckhoff), « d'altérités historiques » telles que l'émergence possible d'une « laïcité musulmane » en terre d'islam (P.-J. Luizard, A. Kian-Thiebaut, J. Cesari) ou, en Russie – comme ailleurs –, la durable pensée des alternatives politiques en des termes manichéens et religieux entravant la constitution du politique en une sphère autonome (C.S. Ingerflom).

A la lumière de l'actualité comme au fil des contributions, il devient évident que « l'image souvent fantasmée d'une laïcité moderne idéal-typique

et
rel
de
co
de
ad
p.
pa
de
laï
pa
d'
Ur
pa
et
cr

er
re
le
pa
su
*pa*
re

L

Fr

universelle, consacrant la définitive et stricte séparation entre sphère eligieuse privée et sphère politique publique », ne résiste pas à l'étude es cas particuliers. Il s'agit donc, dans cet ouvrage : « [...] de prendre en onsidération de façon respectueuse et sans *a priori*, la richesse heuristique es diverses tentatives ponctuelles, voire locales et sujettes à toutes les daptations », d'articuler laïcité et démocratie, politique et religion (V. Zuber, 164). Confronter sur ces thèmes les expériences nationales de différents ays conduit à constater, selon les éditrices de cet ouvrage collectif, l'absence e modèles universalisables, tant au plan empirique qu'interprétatif : « En ïcité comme en démocratie, il apparaît [...] nettement, dans l'ère marquée ar l'ultra-modernité que nous sommes en train de vivre, qu'il n'y a pas 'idéal à défendre de manière définitive et dogmatique. » (V. Zuber, p. 164). ne illusion peut tomber et un principe se dégager, malgré son apparence aradoxale : plus de démocratie ne veut pas forcément dire plus de laïcité , a contrario, plus de laïcité n'est pas la garantie d'une plus grande démo- atie.

Le parcours proposé est passionnant : les chemins que peuvent mprunter les modèles de relation Eglises/Etats, la place et le rôle de la eligion dans la société, le statut des groupes religieux et des croyants dans eur rapport à la citoyenneté, sont très divers. A cet égard, l'analyse présentée ar Y. Lambert du sondage « Pour ou contre une emprise de la religion ur la société » (*Les opinions fondamentalistes et sécularistes dans les ays occidentaux*, p. 97-108) paraîtra sans doute particulièrement inté- essante aux lecteurs suisses et français. ■

**David Gonzalez**

## ISTE DES DERNIERS OUVRAGES REÇUS

**rançois VOUGA, *Une société en chantier, Chrétiens au cœur de la mondialisation selon l'épître aux Ephésiens***, Poliez-le-Grand, Editions du Moulin, 2004, 96 p., ISBN 2-88469-018-2, 11 €.