

LA REVUE REFORMÉE

James SKILLEN Le témoignage dans l'espace public	1
Paul WELLS La liberté de conscience, la Réforme et l'avènement du sécularisme	17
Gert KWAKKEL Le désespoir d'Élie et la thérapie de Dieu en 1 Rois 19.1-8	39
Stéphane LAUZET « Mais moi je vous dis, aimez vos ennemis... »	49
Yannick IMBERT Nécessité d'une réflexion théologique sur la paternité intellectuelle	61
Yannick IMBERT Recension	83

N°283-2017 / 4

LA REVUE REFORMÉE

N° 283 – 2017 / 4 – JUILLET 2017 – TOME LXVIII – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

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

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

LE TÉMOIGNAGE DANS L'ESPACE PUBLIC

James W. SKILLEN¹

Résumé

Cet article veut encourager les chrétiens à répondre avec vigueur à l'appel du Christ à le suivre dans une vie de disciple totalement engagée dans l'espace public. Cela inclut les responsabilités du citoyen et du gouvernement, arène où notre amour de Dieu et du prochain doit se manifester. À l'aide d'arguments historiques et bibliques, James W. Skillen met l'accent sur deux principes de justice qui engagent gouvernements et citoyens. Le premier est le pluralisme structurel. Il requiert la reconnaissance constitutionnelle et la protection des créatures de Dieu dans leurs responsabilités au sein d'organisations variées. Le second principe est le pluralisme confessionnel. Il est enraciné dans la patience et la miséricorde de Dieu, qui donne la pluie et fait briller le soleil sur le juste comme sur l'injuste. Ce second principe implique, pour la vie politique, que tous les citoyens soient traités avec justice et égalité, sans discrimination à cause de leur foi.

De nos jours, une grande partie de l'humanité vit dans un pays membre de l'Organisation des Nations Unies. Le niveau de développement de certains États est si bas et leur situation politique si éclatée qu'ils constituent avec peine une communauté politique gouvernable. D'autres manquent des éléments essentiels pour assurer un gouvernement fiable et digne, au point que la plupart de leurs citoyens ne leur font ni confiance ni allégeance. Nombre d'États disposent toutefois d'institutions stables avec des organes législatif et exécutif responsables, un

¹ Théologien et philosophe, James W. Skillen a été directeur exécutif puis président du Center for Public Justice de Washington DC. Il est l'auteur de nombreux ouvrages en relation avec le christianisme et la politique. « Witness in the Public Square » a été traduit par Frédérique et Jean-Marc Genet. Les citations bibliques sont tirées de la Nouvelle Bible Segond et les intertitres de la rédaction.

système judiciaire honnête, des élections régulières. Tous ces éléments dignes d'un État de droit contribuent à maintenir des niveaux relativement élevés d'allégeance civique.

Mais quelle que soit la nature de l'État dans lequel ils vivent, les chrétiens ont à rendre témoignage au Christ. Pour certains, le coût est élevé, parfois au péril de leur vie – beaucoup sont maltraités, marginalisés, dédaignés, chassés de leur foyer, persécutés, abattus. D'autres États, en revanche, garantissent aux chrétiens le même niveau de protection et les mêmes droits de participation à la vie politique qu'aux autres citoyens. Il leur revient alors de décider comment agir en qualité de citoyens. Le témoignage dans l'arène publique est-il important ou non à leurs yeux ? Doivent-ils garder leurs distances avec la politique ou, si possible, s'engager avec vigueur ?

Dans cet essai, je veux souligner, sur des bases historiques et bibliques, l'importance de l'engagement chrétien persévérant dans l'espace public, notamment dans la vie politique et gouvernementale. Que ce témoignage consiste à tenir ferme pour Christ dans la souffrance, peut-être jusqu'à la torture et la mort (Hé 11.35-37 ; Ac 7.1-59), ou qu'il soit vécu dans une pleine participation de citoyens libres capables de travailler pour un ordre public plus juste (Jb 29.1-24 ; Jr 22.11-17 ; Es 1.13-17), il est essentiel si le Christ nous y appelle en qualité de disciples fidèles.

Échanges plus étroits et rapides dans un monde global

Au-delà de leur statut de citoyens, les chrétiens doivent être davantage conscients que nous vivons aujourd'hui dans un monde global où les échanges sont plus étroits et rapides que jamais. Nous ne sommes plus isolés ni sans contact avec les « étrangers » à travers le monde. Si la notion de communauté chrétienne au niveau mondial fut difficile à appréhender durant des siècles, elle est proche de nos jours. Il suffit de savoir tendre la main, si nous le voulons bien².

² Cf. Michael W. Goheen et Erin G. Glanville, éd., *The Gospel and Globalization : Exploring the Religious Roots of a Globalized World*, Vancouver, Regent College Publishing, 2009.

Notre pensée et notre discours doivent changer ; nous ne sommes plus des chrétiens isolés – Indonésiens, ou Américains, ou Kenyans, ou Français –, mais des membres du corps du Christ qui communiquent entre eux. Nous lisons dans la Bible que Jésus a dit à ses disciples, après sa résurrection, que toute autorité lui a été donnée dans le ciel et sur la terre, et qu'ils devaient aller enseigner toutes les nations (Mt 28.18-19). Juste avant son ascension, leur parlant du règne de Dieu, il leur promet la puissance de l'Esprit Saint et qu'ils seraient ses « témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et en Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1.8). Chrétiens de différentes familles et citoyens de nombreux pays, actifs dans les professions les plus diverses, nous sommes membres d'une communauté mondiale de foi placée sous l'autorité suprême de Jésus-Christ, le Seigneur.

Forme idéale de gouvernement ou appel normatif à la pratique de la justice ?

Comment affronter le défi du témoignage chrétien dans la vie publique ? Nous avons d'abord les grands commandements – aimer Dieu de tout notre être et aimer notre prochain comme nous-mêmes (Mt 22.34-40). Inspirons-nous de l'histoire d'Israël : la loi d'alliance de Dieu place les juges, les rois et les gens devant leur responsabilité d'être justes et de rendre la justice. Les prophètes s'élèveront à leur tour contre la méchanceté du peuple et des gouvernants. Le droit et la justice étaient des normes fondamentales pour la vie d'Israël et sa gouvernance au niveau social, économique et écologique.

L'étude de la notion de justice et de droiture dans l'Ancien Testament met en évidence un contraste important avec la pensée politique grecque de l'époque de Platon et d'Aristote jusqu'à la fin de l'indépendance de la cité-État. Dans la pensée grecque, telle que vécue dans les cités-États, la justice était considérée comme partie d'une *forme* idéale de communauté politique. On a cru que si la raison pouvait saisir cette forme idéale, elle façonnerait les conditions de la vie politique réelle et de ses aléas. De nos jours, et dans le monde entier, les personnes influencées par la philosophie grecque cherchent la forme idéale de gouvernement.

La Bible, cependant, ne parle pas de *forme* idéale de gouvernement ou de régime politique ; elle présente plutôt l'appel *normatif* de Dieu à la pratique de la justice. La justice n'est pas la quête rationnelle d'un État idéal, mais une norme qui nous appelle à agir en accord avec elle. Tout au long de son histoire, la responsabilité d'Israël consistait à pratiquer ce qui est juste et en accord avec les commandements de Dieu, peu importe qu'il fût dans le désert ou au temps des juges ou des rois.

Dans le bref exposé du chapitre 13 de sa lettre aux Romains, Paul explique la volonté de Dieu pour les ministres du gouvernement : encourager les bons et punir les malfaiteurs. Il ne fait pas allusion à une forme d'idéal rationnel duquel nous pourrions déduire des lois justes, des institutions ou des procédures. Il est évident, à la lecture de nombreux textes du Nouveau Testament, que Dieu est un juge miséricordieux et que les gouvernants comme les gouvernés portent la responsabilité de faire ce qui est juste aux yeux de Dieu dans leurs relations mutuelles. Il y a bien entendu une longue histoire de chrétiens politiquement engagés. Certains ont vécu le martyre et subi la mort à cause de leur foi ; ailleurs, d'autres ont été agents du gouvernement ou ministres.

Au gré des circonstances et en fonction des convictions, les communautés chrétiennes se sont accommodées ou non à différentes formes de gouvernement, notamment au système impérial romain adopté par l'empereur Constantin après sa conversion au christianisme, au début du IV^e siècle. À l'époque de la Réforme, les dissidents anabaptistes ont choisi de se démarquer à la fois du gouvernement et des Églises qui avaient conservé leurs liens avec l'État. Le cadre limité de cet essai ne nous permet pas d'entrer dans les détails de ces circonstances historiques³. De nos jours, les chrétiens vivent sous des régimes très différents ; ils peuvent subir l'oppression d'une dictature ou

³ De nombreuses études sur l'Église, le gouvernement et la pensée politique traitent de ce sujet. Voir, par exemple, Oliver O'Donovan et Joan Lockwood O'Donovan, éd., *From Irenaeus to Grotius : A Sourcebook in Christian Political Thought*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999 ; S.E. Finer, *The History of Government*, 3 t., Oxford, Oxford University Press, 1997-1999 ; et une vue d'ensemble in James W. Skillen, *The Good of Politics : A Biblical, Historical, and Contemporary Introduction*, Grand Rapids, Baker Academic, 2014, p. 47-114.

participer à un système politique ouvert. Les débats et les luttes se poursuivent en faveur de constitutions équitables et de lois sur la fiscalité, l'éducation, les soins de santé, la liberté religieuse, l'immigration, le développement économique, la richesse et la pauvreté. Chaque ordre politique connaît des tensions, sinon des conflits ouverts, entre puissants et faibles, et souvent entre groupes d'intérêts ethniques, religieux ou régionaux.

Ces tensions ne se limitent pas aux affaires intérieures des États, mais elles débordent de plus en plus sur la scène internationale. Des dynamiques culturelles et civilisationnelles sont à l'œuvre dans le monde et elles ont modelé la vie politique. L'influence à long terme du christianisme, de l'islam, de l'hindouisme et d'autres religions ancestrales continue de façonner les sociétés⁴. De nouvelles religions et des mouvements idéologiques se sont développés et sont souvent entrés en conflit avec les anciennes traditions religieuses, défiant les frontières des États⁵. En outre, en raison de l'expansion démographique rapide et des changements technologiques des deux derniers siècles, des difficultés internationales croissantes surgissent en matière de pollution de l'environnement, de commerce, de vente d'armes, d'accès à l'eau, aux ressources énergétiques et à l'alimentation. En temps de guerre, persécutions, sécheresses et famines provoquent des migrations massives : les gens cherchent un refuge, la liberté et la sécurité sur le plan économique. Au niveau international, on assiste au développement d'entreprises et d'organisations non gouvernementales - aide au développement, Églises, sociétés bancaires, sans oublier les groupes terroristes et les associations liées à la drogue et au proxénétisme.

Je mentionne ces éléments pour rappeler que l'engagement dans le service public fait partie de notre témoignage pour la seigneurie du Christ. Les chrétiens doivent faire face à toute la

⁴ Voir Peter J. Katzenstein, "Civilizational States, Secularisms, and Religions", in *Rethinking Secularism*, éd. Craig Calhoun *et al.*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 145-165 ; Rex Ahdar et Nicholas Aroney, eds., *Shari'a in the West*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

⁵ Voir David Koyzis, *Political Visions and Illusions*, Downers Grove (IL), InterVarsity Press, 2003 ; Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000 ; Jonathan Chaplin et Robert Joustra, eds., *God and Global Order*, Waco (TX), Baylor University Press, 2010.

réalité du monde dans lequel ils vivent. Il ne leur suffit pas de se concentrer sur quelques grandes préoccupations – liberté religieuse, secours humanitaires en temps de crise, protection de l'enfant à naître –, ils doivent développer une meilleure compréhension des obligations normatives des gouvernements et des citoyens par rapport aux responsabilités propres des familles, des Églises, des écoles, des entreprises et des organisations publiques et privées internationales. C'est dans la mesure de notre clairvoyance au sujet des responsabilités des gouvernements que nous serons capables d'agir correctement aussi bien dans le domaine public qu'au sein des organisations non gouvernementales.

À chacun son objectif distinct !

Cet essai est principalement axé sur le témoignage des chrétiens en leur qualité de citoyens en relation avec leur gouvernement. Pourtant, nous ne devrions pas perdre de vue que les mots « espace public » et « vie publique » se réfèrent souvent à une sphère plus large que la vie politique. Ainsi, aux États-Unis, la vie familiale, l'Église, les relations personnelles relèvent du domaine privé, alors que l'entreprise, la presse écrite et les médias en général, le commerce et la vie politique sont perçus comme la « vie publique ». Quelle que soit leur appréhension de la sphère publique, les humains doivent toujours se conduire de manière juste et appropriée avec leurs enfants, les membres de l'Église, entre salariés et employeurs, dans le prolongement de l'amour du prochain.

Toutefois, la première tâche d'une famille ou d'une Église, d'une entreprise ou d'un musée d'art n'est pas de rendre la justice. À chacun son objectif distinct ! Bien sûr, dans le cadre de chacune de ces sphères, la pratique de la justice tient les membres responsables les uns des autres. Mais elle est une responsabilité, pas une raison en soi. En revanche, la communauté politique du gouvernement et des citoyens existe précisément pour appliquer la justice, non pour élever les enfants ou fabriquer des produits et les mettre sur le marché ; elle n'existe pas en tant que communauté religieuse ou pour développer des talents en matière d'art, ou dans le domaine agricole. C'est la raison pour laquelle j'ai mis l'accent sur l'« espace public », constitué d'une

communauté politique de citoyens sous l'égide du gouvernement. La suite de cet article montrera clairement que l'une des questions les plus importantes concernant la justice dans une communauté politique - un État - est de savoir comment l'appliquer hors du champ politique.

Les individus engagés dans le domaine politique sont davantage que des citoyens. Ils sont à la fois membres de leur famille, agriculteurs, ou libraires, ou artistes, ou scientifiques, ou encore enseignants, journalistes, ingénieurs, infirmières. Comment la vie politique doit-elle être organisée de manière à être juste pour rendre aux humains leur identité dans sa dimension multidimensionnelle de citoyens ? Cette question est des plus urgentes pour nous qui reconnaissons que nous sommes créés à l'image de Dieu en vue de rendre témoignage au Christ dans tous les domaines de notre existence, avec nos possibilités et nos responsabilités.

Responsabilités et limites du gouvernement

Que doit être un État juste ? C'est avant tout une question de constitutionnalisme, puisque nous avons affaire ici à l'organisation d'un ordre politique. C'est la question fondamentale de la vie politique. Dans l'ordre juridique internationalement reconnu, la *loi fondamentale* définit les modalités du gouvernement et de la citoyenneté. Il est nécessaire de connaître, d'une part, les responsabilités des gouvernements et des citoyens, d'autre part, celles des parents, des enseignants, des chefs d'entreprise ou des scientifiques. Quelles sont les responsabilités propres du gouvernement et quelles sont les limites de son autorité et de son pouvoir ? Comment et en quels termes une communauté politique doit-elle être constituée ? Le constitutionnalisme ne se résume pas à la rédaction – même soignée – d'un document. La constitution d'un certain nombre de pays ne représente guère plus que du papier sur une étagère et elle a peu à voir avec le fonctionnement de l'État qu'elle est censée régir, parce que les modèles réels de l'ordre politique ne correspondent pas aux termes du document.

Une citoyenneté non développée dans des populations avant tout régies par des tribus locales peut laisser un gouvernement

central impuissant. Un gouvernement autoritaire qui n'est pas tenu responsable par les tribunaux et un organe législatif indépendant peuvent fonctionner sans tenir compte d'une constitution écrite. On le voit avec des gouvernements autoritaires et totalitaires qui agissent arbitrairement, en dehors de toute loi, faisant fi de toute constitution écrite⁶.

À la lumière de cette réalité, je voudrais exposer deux principes fondamentaux à mon avis contraignants pour toute communauté politique. Rédiger une constitution n'est pas chose facile. On doit y trouver les droits des citoyens tissés dans la trame de leur culture politique. Pour cette raison, un témoignage chrétien dans l'espace public doit être pédagogique aussi bien que politiquement actif. Même dans des pays aussi différents que les États-Unis, dont la constitution date de la fin du XVIII^e siècle, et l'Indonésie, où elle est relativement récente et pas encore tout à fait opérationnelle, ces deux principes sont une remise en question des insuffisances de ces systèmes constitutionnels. Dans les pays où l'ordre public est loin d'être stable et organisé, où l'État est faible, ces principes mettent en évidence le besoin d'édifier des communautés de citoyens et des gouvernements plus justes.

Pluralisme structurel : un ordre politique juste dans les différentes sphères de la création

Quels sont ces principes ? Le premier découle de la nature même de l'ordre créé – la création de Dieu. Non seulement Dieu a fait différentes créatures, mais il a aussi donné aux humains un large éventail de responsabilités. Pensez au mandat culturel de Genèse 1.28-29 : être fécond, remplir et dominer la terre. Le mariage engendre des enfants et des familles ; il entraîne l'éducation, la formation, le discours créatif et imaginatif qui implique une large participation de toutes les créatures.

⁶ Sur la structure diversifiée de la société et sur les principes d'un ordre constitutionnel exposés plus loin, voir Donald S. Lutz, *The Origins of American Constitutionalism*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1988 ; S.E. Finer, *The History of Government*, vol. 3 ; Jeanne Heffernan Schindler, éd., *Christianity and Civil Society : Catholic and Neo-Calvinist Perspectives*, Lanham (MD), Lexington Books, 2008 ; James W. Skillen, *In Pursuit of Justice : Christian-Democratic Explorations*, Lanham (MD), Rowman & Littlefield, 2004, p. 59-109.

Apprendre à tondre les moutons de la ferme ou s'occuper d'un champ compte parmi les responsabilités agricoles, tout comme apprécier la nourriture fournie par la terre et les talents de l'art culinaire. L'enseignement de la jeunesse a conduit à la construction d'écoles, d'universités et de centres de recherche. Les générations successives ont développé le travail et l'intendance de la terre, inventé des outils, construit des maisons, élaboré des institutions complexes ; les ingénieurs ont dessiné des ponts, conçu des systèmes d'aqueducs et d'égouts, mis au point des instruments d'astronomie ; les artistes ont fabriqué des instruments de musique. Toutes ces actions ont nécessité la coopération et la coordination d'équipes de travail pour rendre l'intendance possible.

Par conséquent, la reconnaissance et la protection des diverses responsabilités non politiques des créatures humaines doivent être à la base même d'une juste gouvernance des communautés politiques. Les gouvernements ne créent ni familles ni esprit d'inventivité dans l'entreprise, ni exploration scientifique, ni art de l'enseignement et de l'apprentissage. Ces capacités ont leur source dans les créatures faites à l'image de Dieu, appelées à servir le Créateur dans toutes les sphères de l'existence. Autrement dit, du point de vue constitutionnel, le droit public et les agents de l'administration sont tenus, par principe, de reconnaître le bien et de le pratiquer dans la société humaine, aussi bien dans le domaine qui ne relève pas de la sphère gouvernementale que dans la communauté politique elle-même. Ces dernières années, j'ai appelé *pluralisme structurel* ce principe normatif qui sous-tend cette obligation. Un ordre politique doit être juste dans les différentes sphères de la création, qui englobent les diverses responsabilités des institutions humaines.

La constitution d'un État doit poser, comme question de principe, que toutes les créatures et leurs responsabilités sont une « pluralité structurée ». De ce point de vue, le totalitarisme et l'individualisme violent les principes justes du droit constitutionnel. L'autoritarisme qui se place au-dessus de la loi en vue de réduire les droits individuels doit être rejeté comme moyen de gouvernement.

Cette brève introduction au principe de base du témoignage public chrétien n'implique pas l'existence d'un seul modèle d'ordre constitutionnel applicable partout. Différentes manières d'organiser la vie politique existent en vertu de la primauté du droit. Les frontières d'un État comme les limites des autres organisations et institutions doivent être reconnues si la justice publique peut être établie et maintenue. Le travail du droit commence essentiellement par déterminer correctement l'identité distincte des personnes, des institutions et des créatures non humaines. La loi, le gouvernement et les juges ne peuvent pas appliquer la justice à des organisations – à but lucratif ou non – en l'absence de solides critères pour les distinguer. Il n'est pas possible de considérer une école comme une société par actions, ni les institutions ecclésiastiques comme des banques ou des orchestres symphoniques.

À mon avis, les chrétiens devraient facilement comprendre et promouvoir ce principe fondé sur l'ordre même de la création. Par la grâce et la miséricorde de Dieu, la plupart des gens trouvent repoussant le massacre des innocents. Les gouvernements arbitraires et autoritaires ne sont généralement pas reconnus comme légitimes. Qui veut encourager l'écrasement des aspirations humaines, la destruction toxique de l'air, de l'eau, du sol et des plantes qui dégrade la vie animale et humaine ? Je défends le point de vue selon lequel le principe constitutionnel de *pluralisme structurel* ne vient pas de la volonté ou de l'imagination d'activistes sectaires ou de l'action de groupes d'intérêt ; il témoigne de l'ordre de la réalité, que les chrétiens reconnaissent comme la création de Dieu. Par la grâce de Dieu, ces normes nous lient dans toute notre existence, que nous choissions de les suivre ou non.

Pluralisme confessionnel : le bon grain et l'ivraie... jusqu'à la fin

Le *pluralisme confessionnel* est le second principe que j'ai envie de développer. Il est fondé sur l'amour miséricordieux et la patience gracieuse de Dieu face à la désobéissance des humains et à leur mépris de Dieu. Nous méritons tous la juste punition de Dieu, laquelle, selon la Bible, est illustrée par les malédictions promises dans le Deutéronome (par exemple Dt 11.26-29). Les

réécits bibliques les plus dramatiques de ce jugement comprennent le déluge (Gn 6-7), l'exil d'Israël et de Juda à cause de leur violation de l'alliance de Dieu (par exemple Es 8-9 ; Jr 22, 25, 39), et, point culminant, la crucifixion de Jésus, qui a porté les péchés du monde entier dans sa mort. Tout au long de la Bible, qui nous parle du jugement mérité des injustes, nous entendons le cri des psalmistes et des prophètes qui demandent à Dieu pourquoi le juste souffre et l'injuste prospère ? Est-ce équitable ? C'est le grand mystère de la retenue du jugement de Dieu envers ceux qui le méritent, retenue grâce à laquelle la bonne nouvelle de l'appel de Dieu à la repentance parvient aux pécheurs, un appel rendu possible par la mort du Christ pour nous alors que nous courions tous dans la mauvaise direction à cause de notre péché.

Jésus a expliqué à ses disciples la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13.24-30, 36-43). Je pense que cette parabole du Royaume est la plus claire des évangiles au sujet du mystère de la miséricorde de Dieu. Elle concerne le monde entier, monde dans lequel le Maître a permis de répandre la bonne semence. Mais, mystérieusement pour notre compréhension, le diable est à l'œuvre et les mauvaises herbes – l'ivraie – commencent à grandir avec les bonnes plantes. Ce genre de mal ne devrait pas exister dans la bonne création de Dieu. Il serait tout à fait naturel que les ouvriers agricoles signalent cette anomalie au propriétaire et lui demandent la permission d'arracher les mauvaises herbes. Mais il répond : « Non ! » L'explication est double. Si l'arrachage des mauvaises herbes était entrepris, certaines bonnes plantes risqueraient d'être détruites. Il ne relève donc pas de la responsabilité des travailleurs d'opérer la séparation. Jésus explique que le bon grain représente les enfants du Royaume ; l'ivraie, pour sa part, vient de la main du diable.

Pourquoi Dieu a-t-il laissé le diable semer la mauvaise graine et permis qu'elle croisse avec les bonnes plantes ? Le mystère est partiellement expliqué par Jésus : le jugement viendra à la fin des temps, pas maintenant. « Le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son royaume toutes les causes de chute et ceux qui font le mal [...]. » (Mt 13.41) La séparation du bon grain et de l'ivraie se fera par les anges et sur ordre de Dieu au moment de la moisson, et non par nous. C'est tout ce que nous devons savoir. La parabole montre implicitement que le blé et la

mauvaise herbe grandissent ensemble dans le même champ du royaume, jouissant jusqu'à la fin de la même pluie et du même soleil.

Voilà une réaffirmation de la patience de Dieu et de sa miséricorde ; il permet au mal et au péché de persister dans ce monde jusqu'au jugement final. Nous pourrions penser qu'il s'agit d'une erreur très injuste, mais, du point de vue des bonnes plantes, il s'agit d'un acte du Dieu de miséricorde et de grâce, qui laisse aux pécheurs le temps de se repentir et de croire. Nous savons, grâce à l'enseignement des apôtres, que la patience de Dieu permet l'annonce de l'Évangile dans le monde entier. Pourquoi Dieu a-t-il choisi de faire les choses de cette façon ? Nous ne le savons pas, mais nous faisons confiance aux paroles de Jésus et à l'Esprit pour ce qui nous est demandé de faire.

Un ordre politique juste implique l'égalité de tous les citoyens

Cette parabole a des implications immenses pour la politique et le gouvernement, et elle s'intègre parfaitement à l'enseignement du Sermon sur la montagne. Pour Jésus, aimer son prochain est une chose, mais la vocation des fidèles va plus loin : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » (Mt 5.44) En agissant de la sorte, vous montrerez que vous êtes des enfants de « votre Père céleste ». Que fait le Père céleste ? « [...] il fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. » (Mt 5.45-46) Ne vous limitez pas à aimer ceux qui vous aiment... les païens ne le font-ils pas ? Mais plutôt, soyez « parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (v. 48). C'est tout à fait révélateur du caractère divin : Dieu n'aime pas seulement ceux qui ont déjà répondu à son amour, il aime même ses ennemis ! Or, nous voulons être comme notre Père céleste et agir ainsi. Une part du mystère de l'amour patient de Dieu est qu'il révèle un aspect de sa nature divine que nous devons imiter.

Les implications sont immenses pour le témoignage chrétien dans l'espace public parce que nous devons considérer tous nos voisins dans la perspective des deux passages bibliques mentionnés et qu'il ne nous revient pas de séparer nous-mêmes les croyants des non-croyants dans la vie publique. D'un point de

vue politique, le mode de vie chrétien implique notre adhésion à un principe important, l'égalité de traitement au regard du droit public de tous les citoyens dans une communauté politique, sans discrimination pour raisons de foi. Dieu donne à chacun la pluie et le soleil ! Nous devons reconnaître cette réalité comme une démonstration de la grâce divine. Cela ne signifie pas l'absence de lois et de critères de jugement pour distinguer le licite de l'illicite dans l'arène politique. Une bonne citoyenneté, un gouvernement sain et des lois justes requièrent l'égalité de traitement de tous les citoyens dans l'ordre public. La communauté politique des citoyens et du gouvernement en vertu de la loi n'est pas une communauté ecclésiale de foi, ni une famille, ni une entreprise commerciale, mais une communauté de droit public pour tous. Le droit civil et le droit pénal doivent s'appliquer également à chacun ; les citoyens qui professent la foi en Christ doivent être traités ni mieux ni plus mal que les autres citoyens.

Je préfère désigner ce second principe *pluralisme confessionnel*, une expression plus riche que « liberté religieuse ». Il ne s'agit pas simplement du droit pour les individus de rendre un culte à leur guise ou de parler librement de leur foi, mais d'une question de principe : les gouvernements doivent être justes pour tous les citoyens en leur accordant un traitement sans préjugés dans l'espace public et en reconnaissant leur droit à l'expression de leurs convictions religieuses au sein d'organisations non gouvernementales. C'est l'un des points où les deux principes de pluralisme – structurel et confessionnel – se renforcent mutuellement. Les responsabilités multiples des êtres humains, notamment dans la vie familiale, l'éducation, les sociétés d'édition, les arts, exigent la reconnaissance et l'égalité de traitement dans la sphère non gouvernementale. C'est le principe du *pluralisme structurel* mentionné plus haut. Ceux qui exercent ces diverses responsabilités en même temps que leurs responsabilités civiques doivent être traités sans discrimination, dans le respect de leurs croyances de base et de leur confession.

Toutefois, le *pluralisme confessionnel* n'est pas un principe pour les communautés religieuses, qui sont organisées autour d'engagements de foi spécifiques. Il serait insensé de prétendre qu'une Église doit inclure des personnes de toutes les

confessions... comme si une entreprise devait rémunérer toute personne qui voudrait y travailler sans tenir compte de ses aptitudes... ou comme si une équipe de football devait accueillir des athlètes de n'importe quel autre sport, peu importe leur capacité à pratiquer le football ! Diverses responsabilités non gouvernementales sont particulières et distinctes de par leur nature même. Ainsi, une Église est une communauté de foi en Jésus-Christ. Le principe du *pluralisme confessionnel*, lui, est une partie intégrante d'un ordre politique juste qui doit traiter avec égalité tous les citoyens, ce qui implique la reconnaissance de la liberté des organisations religieuses. La liberté confessionnelle signifie que les citoyens bénéficient du même traitement de la part du gouvernement en ce qui concerne leurs diverses responsabilités dans la société, et que le gouvernement ne dispose pas de compétences en matière de foi. Il est tenu d'accorder un traitement égal à tous, quelle que soit leur foi. C'est une des différences entre une Église et l'État.

Ces deux principes ne suffisent pas à rendre une description complète et normative de l'organisation d'une communauté politique constitutionnelle. La prise en compte à la fois de l'ordre de la création et de la miséricorde patiente de Dieu en réponse aux effets négatifs du péché dans toute vie humaine n'est que le début d'un témoignage chrétien dans l'espace public. D'importantes distinctions supplémentaires devront être faites, par exemple entre lois civiles et pénales, entre politiques procédurales et réglementaires, entre politiques au profit du bien commun et celles destinées à des fins sociales particulières. Les responsabilités de la police et de l'armée doivent être soigneusement stipulées afin de déterminer l'usage légitime de la force par le gouvernement et les sanctions pour usage abusif de la force par des agents privés ou publics.

Gouverner, un art... et un appel

Au sein d'une communauté politique, de nombreuses décisions sont prises par les législateurs, le pouvoir exécutif et des commissions en matière d'éducation, de construction et d'entretien d'infrastructures telles que routes, égouts et réseaux énergétiques. La manière d'assumer les différents types de

responsabilités gouvernementales et non gouvernementales dépend du degré plus ou moins élevé de développement des talents et de l'économie, quel que soit le pays. Mais cet article n'est pas le lieu pour argumenter à ce sujet. La mission du gouvernement et des politiques ne se limite pas à la justice rétributive et à la retenue du mal dans la société, elle s'étend à l'administration et à la coordination des activités de la société afin de maintenir un espace de vie sain et juste pour chaque citoyen dans la diversité des responsabilités non gouvernementales et pour le bien de la communauté politique elle-même.

Gouverner est un art. L'objectif de la gouvernance des affaires publiques est différent de celui de toute autre institution, mais certaines caractéristiques sont néanmoins similaires à celles de la gestion de tout grand établissement. Gérer une université, une société commerciale, une banque internationale exige la maîtrise de l'art de l'administration, de la coordination, de l'organisation et de la promotion. Tout le monde ne possède pas les exigences requises pour une bonne gouvernance et pour légiférer équitablement, mais nous avons tous l'obligation, en qualité de citoyens, de peser les qualifications de la personne qui aspire aux charges publiques et d'évaluer si les lois sont justes ou injustes. C'est là où un témoignage chrétien dans l'espace public dépend en partie de la contribution de ceux qui ont la possibilité de concentrer leur attention à plein temps sur ces questions pour aider les chrétiens à les comprendre et à acquérir la sagesse civique. Certains chrétiens qualifiés pour cette tâche ont reçu l'appel de Dieu à se consacrer à la vie politique et au gouvernement ; ils contribuent ainsi à la formation de leurs concitoyens aux responsabilités civiques.

Nous sommes, pour la plupart d'entre nous, capables de comprendre que le témoignage chrétien serait très faible sans pasteurs ou enseignants, sans lieux de culte et de fraternité pour l'accompagnement. S'il n'est pas possible de vivre seul le mode de vie chrétien, le témoignage dans l'espace public n'est pas réalisable non plus par un citoyen qui agit à titre individuel. La sagesse et la maturité de ce témoin impliquent des efforts communs dans la prière, l'éducation civique, la recherche en

matière politique et la critique judicieuse des lois en vigueur et des détenteurs d'un mandat public.

Cet essai tendait à encourager les chrétiens à prendre au sérieux l'appel de Jésus, de Paul et de la lettre aux Hébreux en vue de la maturité et de la pratique de la justice, ce qui implique d'apprendre à distinguer le bien du mal dans toutes les sphères de nos responsabilités. Nombreuses et variées sont les paroles de Jésus en ce sens, par exemple cette béatitude : « Heureux ceux qui ont faim et soif de justice, car ils seront rassasiés ! » (Mt 5.6) et l'exhortation à aimer même nos ennemis (Mt 5.44), étroitement liée à l'appel à être « parfaits, comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5.48). Paul écrit aux Thessaloniens de tout examiner, de retenir ce qui est bien, de s'abstenir du mal sous toutes ses formes (1Th 5.21-22). L'auteur de la lettre aux Hébreux, pour sa part, incite ses lecteurs à grandir en maturité. Il leur écrit que les tout-petits, dépourvus de maturité, n'ont pas l'expérience de la « parole de justice », mais que « la nourriture solide » est « pour ceux qui, par l'usage, ont le sens exercé au discernement du bien et du mal » (Hé 5.13-14). Une large partie de cet enseignement néotestamentaire s'inscrit dans la littérature de sagesse de l'Ancien Testament et met en évidence l'importance de l'édification du corps du Christ en renforçant sa capacité à rendre un témoignage fidèle, épanoui et durable de la seigneurie du Christ sur toutes choses. Que là soit le désir de nos cœurs, notre faim et notre soif, chaque fois que nous prions pour que vienne le Royaume de Dieu et que sa volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! (Mt 6.10)

Références

Bob Goudzwaard, Mark Vander Vennen et David Van Heemst, *Hope in Troubled Times : A New Vision for Confronting Global Crises*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007.

Benyamin Fleming Intan, *“Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia*, New York, Peter Lang, 2006.

Scott M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE, LA RÉFORME ET L'AVÈNEMENT DU SÉCULARISME

Paul WELLS¹

Une liberté de conscience sans entrave semble être notre plus haute aspiration pour l'humanité civilisée. Mais la réalité nous donne-t-elle raison ? C.S. Lewis, dans *L'Odyssée du passeur d'aurore*, parle de l'île Obscure, une île où les rêves deviennent réalité, une destination fabuleuse, mais le revers de la médaille, c'est que les cauchemars aussi deviennent réalité. Un des infortunés visiteurs de l'île, lord Rhooop, supplie les voyageurs de ne pas l'abandonner sur cette horrible terre².

L'allégorie de Lewis ressemble au monde que nous habitons. Après avoir quitté la liberté chrétienne du Nouveau Testament et l'idéal des réformateurs, nous sommes parvenus à l'utopie tant espérée du XXI^e siècle et avons débarqué sur une île déserte de prétendues libertés, dont certaines ressemblent aux pires formes d'oppression ou de turpitude morale. Nos cauchemars deviennent réalité. S'échapper de cette prison semble impossible.

La liberté de conscience, un rêve fabuleux, est devenue un assujettissement à l'égoïsme. Elle s'est lentement transformée pendant les cinq derniers siècles en quelque chose que nos ancêtres auraient eu du mal à imaginer. La conscience chrétienne a été remplacée par la libre pensée et la conscience historique, puis par l'individualisme expressif que j'appelle autoconscience, la conscience dominée par les exigences de l'individu, la satisfaction des désirs du moi. Ce dernier état

¹ Paul Wells est professeur émérite à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Texte présenté lors de la Conférence 2016 de la FEET (Fellowship of European Evangelical Theologians) à Wittenberg, du 26 au 30 août. Traduction Jean-Philippe Bru. Une version plus longue et plus documentée de ce texte sera publiée en anglais sous le titre « Freedom of Conscience, Reformation, and the Advent of Secularism », par Wipf & Stock.

² C.S. Lewis, *The Voyage of the Dawn Treader*, London, Grafton, 2002, p. 139.

mène à la désintégration et à l'aveuglement moraux qui mettent à mal les valeurs des Lumières.

Ces interprétations de la liberté de conscience ne se succèdent pas dans le temps, mais se côtoient de nos jours. La compétition qui les oppose mène à des « guerres culturelles » et à des adaptations complexes, alors qu'elles se disputent la prédominance légale.

C'est l'histoire que nous nous proposons de raconter. Nous commencerons par la célèbre réponse de Luther devant l'empereur Charles Quint à la Diète de Worms, en avril 1521. Interrogé par Eck et sommé de désavouer ses livres, Luther répliqua :

Puisque Votre Sainte Majesté et Vos Seigneuries me demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici, à moins qu'on me convainque autrement par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes, car je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu – je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sage ni honnête d'agir contre sa propre conscience. Je ne puis autrement. Me voici. Que Dieu me soit en aide. Amen.

Que faut-il entendre par une conscience captive de la Parole de Dieu ? Malgré la nature énigmatique de l'expression, il ne fait aucun doute que, pour Luther, une conscience captive de la Parole de Dieu est une conscience réellement libre, et libre de toutes les autorités humaines.

1. Quelques questions de définition

La liberté de conscience, comme un papillon insaisissable aux couleurs magnifiques, est difficile à attraper. Elle fait partie de la mentalité démocratique et a une place d'honneur parmi les valeurs des militants des droits de l'homme, suivie de près par ses sœurs, la liberté d'expression et la liberté d'action. Toutefois, malgré la réaction intuitive que provoque cette expression, si vous demandez à quelqu'un ce qu'elle signifie, le plus souvent la réponse sera très hésitante. Si vous examinez

l'histoire culturelle officielle sur le sujet, vous serez surpris, comme je l'ai été moi-même, qu'elle reste à écrire. Même l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme ne la définit pas.

Pour compliquer les choses, les sœurs siamoises, la liberté de conscience et la tolérance, sont souvent confondues, étant donné qu'il est difficile de parler de l'une sans parler de l'autre. Alors que signifie la liberté de conscience ?

Chacune des questions sur la relation entre la liberté de conscience, la Réforme et le sécularisme est complexe et invite à la définition.

1. Premièrement, la liberté de conscience, comme la liberté elle-même, n'est pas une notion univoque ; elle signifie différentes choses dans différents contextes. Elle est souvent considérée comme une caractéristique de la culture occidentale, en rapport avec trois valeurs clés qui sont venues au premier plan depuis la Réforme, à savoir la liberté et la responsabilité individuelles, l'objectivité ou la raison, et le sens de l'histoire et du progrès. La conscience en tant que telle fonctionne comme une partie d'une vision du monde dans le contexte d'une compréhension de Dieu, de la création et de notre condition de créature. La liberté de conscience n'est pas sémantiquement neutre, sa signification et sa fonction changent lorsque la vision religieuse du monde change. Aujourd'hui, elle semble être devenue une fonction de la liberté individualiste en général, et lorsque le motif de la conscience disparaît, il en résulte l'autoconscience.

2. Deuxièmement, la Réforme est un terme très large, et la façon dont elle a influencé la culture occidentale est débattue. Il y a au moins trois interprétations du mouvement initié par la Réforme, avec ses conséquences pour les libertés humaines.

Charles Taylor, dans son œuvre monumentale *A Secular Age*, tout en reconnaissant la centralité de la Réforme, l'englobe dans le réformisme large comme « un moteur de désenchantement » qui « tente de réordonner des sociétés entières ». Cette idée est développée par Brad Gregory dans *The Unintended Reformation*. Il est devenu à la mode d'attacher l'adjectif *unintended* (involontaires) aux conséquences de la

Réforme. Cela est, sans aucun doute, justifié en ce qui concerne la liberté de conscience et les droits humains. Le concept moderne de liberté de pensée n'est pas vraiment biblique, et il n'apparaissait pas non plus sur les radars des réformateurs du XVI^e siècle. L'idée était présente seulement en germe dans les premières manifestations de la sécularisation à l'époque des Lumières, avant de devenir un lieu commun du modernisme occidental.

Une autre interprétation du mouvement commencé par Luther considère celui-ci comme étant inévitablement lié à l'essor du sécularisme et des libertés modernes, de manière positive ou non. Une relation positive est établie entre la pensée des réformateurs et l'avènement de l'humanisme des Lumières, considérant les forces d'opposition, comme les contributions de Castellion et de la réforme radicale, dans le cadre des mouvements réformateurs. Hugh Trevor-Roper, par exemple, a construit un pont entre la Réforme et les Lumières : sans Calvin il n'y aurait pas eu Voltaire.

Le catholicisme romain classique, d'autre part, en particulier dans les premières générations, a tenu la Réforme pour responsable des maladies du modernisme, et a tracé une ligne reliant la Réforme aux Lumières, à la Révolution française et au sécularisme moderne.

Enfin, un certain agnosticisme est légitime concernant l'engendrement de la modernité par la Réforme. Les liens directs, positifs ou négatifs, sont au mieux fragiles. Les « conséquences involontaires » sont des constructions spéculatives discutables.

3. Troisièmement, la question du sécularisme. Il n'est pas nécessaire de se préoccuper ici de la théorie de la sécularisation à la Steve Bruce, qu'elle soit vraie ou fausse. Comme le dit Bryan Wilson, la sécularisation représente « le déclin de l'importance sociale de la religion »³, et a de nombreuses facettes différentes. Le sécularisme n'est pas une théorie, mais une réalité en Occident aujourd'hui, qui n'est pas mondiale, même en faisant un gros effort d'imagination. Il est bien défini

³ Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982, p. 149.

par Taylor comme l'attitude « où la disparition de tous les buts ne se rapportant pas à l'épanouissement humain devient concevable pour la plupart des gens. C'est le lien crucial entre la sécularité et l'humanisme autosuffisant. »⁴

Si l'aboitement du sécularisme se fait entendre dans le domaine des idées, sa morsure est juridique. Cela est souvent négligé. Les progrès de la sécularisation ont différentes vitesses à différents niveaux. L'ordre est d'abord philosophique, puis sociologique et, enfin, juridique. La sécularisation est initialement un désenchantement limité à une élite libre penseuse, bien avant d'atteindre les masses. Les idées ne transforment que petit à petit la vision du monde de la majorité. À la fin, le nouvel éthos touche la sphère légale, et les lois sont changées, parce que la vision de la majorité a changé. Puis le boomerang revient, et ce qui est légal est généralement accepté comme juste et bénéfique. Les lois sur l'avortement en sont un bon exemple.

Les valeurs du christianisme qui étaient largement acceptées, quoique implicitement, jusqu'à la seconde moitié du XX^e siècle deviennent une position minoritaire en butte aux attaques. Cela se produit très rapidement une fois que la phase légale est passée, et c'est l'expérience actuelle des chrétiens, en Occident, dans le domaine de l'éthique et du style de vie personnels. Les changements philosophiques conduisent à des changements juridiques et politiques.

2. La liberté de conscience

La conscience a été intensément cultivée dans la théologie du Moyen Âge en rapport avec la lumière naturelle détournant l'homme du mal. Les théories distinguaient la conscience comme source de la connaissance morale (*synderesis*, Jérôme), comme réponse volontaire à la connaissance morale (Bonaventure) ou l'application de la connaissance morale à l'action (Thomas d'Aquin). À la suite d'Abélard, Thomas

⁴ Taylor, *A Secular Age*, p. 19-20. Sur la théorie de la sécularisation, voir p. 427-436.

d'Aquin discuta des droits d'une conscience erronée, mais n'appliqua pas, à ma connaissance, ce droit à l'hérésie⁵.

Ces discussions préparèrent la voie à la mise au premier plan de la conscience en tant que question pratique dans la théologie des réformateurs et des puritains. Ils ne s'intéressèrent pas d'abord à la conscience en tant que faculté naturelle, « l'esprit de l'homme prononçant des jugements moraux », mais à la restriction de la liberté de conscience et de ses droits. Comme G.C. Berkouwer commente : « La conscience n'est pas un organe séparé du cœur avec lequel les hommes croient. La conscience exprime la richesse d'une vie en communion avec Dieu et la possibilité du salut, qui résonne dans les régions les plus profondes du cœur et de la vie de l'homme, et conduit ainsi à une sainte audace. »⁶

La question la plus importante concernant la liberté de conscience est de savoir si la conscience est autonome ou théonome.

En tant que Créateur de l'esprit humain, Dieu est le point de référence ultime pour son fonctionnement. Cela détermine la nature de la relation de l'homme avec Dieu et la liberté de conscience devant lui. Puisque l'esprit est créé, ses capacités, dont la liberté de conscience, sont liées à la seigneurie de Dieu, de trois façons complémentaires :

- Dieu est la norme de la conscience. Dieu gouverne la pensée de l'homme par sa révélation, naturelle et spéciale.
- Les situations dans lesquelles la conscience opère sont le paramètre contextuel de la connaissance humaine.

⁵ Les théories philosophiques de la conscience sont souvent catégorisées comme suit : théories de la connaissance morale, de la motivation et de la réflexion, qui ne sont pas mutuellement exclusives. Nous n'aborderons pas les discussions scolastiques sur la *synderesis*, la nature de l'inclination au bien chez l'homme. Voir à ce sujet Stuart P. Chalmers, *Conscience in Context. Historical and Existential Perspectives*, Bern, Peter Lang, 2014, p. 78-151, et Kenneth E. Kirk, *Conscience and Its Problems*, London, Longmans, Green, 1936, p. 179-181.

⁶ G.C. Berkouwer, *Man : The Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, p. 173.

- L'aspect *existentiel* de la conscience est l'expérience vivante du Dieu qui est là par son Esprit⁷.

La liberté de conscience est donc l'épanouissement de l'esprit *coram Deo*, se soumettant à la révélation normative de Dieu, agissant sur des faits objectifs et dans le cadre de l'expérience humaine. Le passage important de Romains 2.12-16 va dans ce sens.

Abraham Kuyper a émis l'idée selon laquelle la vraie liberté repose sur l'obéissance à Dieu. Les droits et les responsabilités en découlent et expriment la liberté de conscience souveraine qui définit l'individu : « La souveraineté de la conscience est la garantie de toute liberté personnelle, et dans ce sens la conscience n'est jamais soumise à l'homme mais toujours au Dieu tout-puissant. »⁸

La liberté de conscience n'est pas sémantiquement neutre, parce qu'elle n'est pas culturellement neutre. Elle fonctionne dans le cadre d'une vision du monde résultant des engagements profonds du cœur, qu'il s'agisse de la foi en Dieu ou d'autre chose⁹. Les croyances, les idées, les valeurs et la culture que produisent ces engagements, dont sa moralité et ses lois, ne sont pas neutres, mais expriment ensemble une vision du monde. La liberté de conscience, comme la liberté elle-même, fonctionne à partir d'une vision du monde précise, contre d'autres options. C'est ce qui fait la différence entre la liberté de conscience dans la vision du monde des réformateurs et dans l'humanisme, où elle devient libre pensée ou conscience historique, ou dans la modernité tardive, où elle se transforme encore en individualisme hédoniste. Nous doutons toutefois que ces dernières interprétations expriment une liberté de conscience authentique.

Enfin, on ne peut éviter une autre question légitime au sujet de la liberté de conscience. Celle-ci n'est-elle pas simplement

⁷ Je reprends les catégories développées par John Frame, *Systematic Theology*, Phillipsburg, P&R, 2013, p. 32-33.

⁸ A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1931/1961, p. 107.

⁹ La vision du monde est définie ici comme « l'ensemble des présuppositions auxquelles nous adhérons au sujet de la constitution fondamentale de notre monde ». James W. Sire, *The Universe Next Door. A Basic World-View Catalog*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1977, p. 18.

un pléonasme, la combinaison de deux termes ayant le même sens ? Ou est-elle plutôt comme la liberté de la volonté chez Luther, quelque chose de séduisant, mais qui n'est jamais détaché des facteurs qui la conditionnent. La liberté de conscience n'est jamais réellement libre.

3. La Réforme

La réponse de Théodore de Bèze à un certain André Dudith, en 1570, nous surprend : « Disons-nous qu'il faut permettre la liberté de conscience ? Pas le moins du monde, s'il s'agit de la liberté d'adorer Dieu chacun à sa guise : c'est là un dogme diabolique. »¹⁰ De tels propos auraient fait sursauter Rabelais et Montaigne !

Cette attitude négative est très choquante pour nous. Elle est incompréhensible. Olivier Millet dit de Calvin lui-même : « La liberté de conscience au sens moderne du terme est ainsi rejetée, ou évitée, au moment même où Calvin semble fonder, par sa doctrine de la conscience comme témoin de la loi naturelle, le droit de la conscience individuelle à juger de la validité de toute loi. »¹¹ Pourquoi en est-il ainsi ? Parce que la liberté de conscience n'est pas la même chose que la libre pensée et la tolérance. Pour les réformateurs, la conscience d'une personne est soit réceptive à l'Évangile, soit endormie ou, pire encore, morte.

Les réformateurs s'intéressent à la conscience du croyant et à sa position devant Dieu. La conscience est souveraine, mais elle existe dans un contexte plus large de révélation, de loi naturelle et d'ordre public. Les difficultés apparaissent lorsque le croyant fidèle est en désaccord avec les autorités. Que doit-il faire alors ? Quand la conformité publique à la vérité biblique est absente, il faut suivre sa conscience contre l'autorité de l'Église ou de l'État. L'idéal des réformateurs était que l'ordre public reconnaisse la vérité de Dieu et la soutienne ou, du moins, recherche la concorde dans la société. Si tel n'est pas le cas, la conscience doit être fidèle à Dieu. Elle doit résister aux

¹⁰ Théodore de Bèze, *Correspondance de Théodore de Bèze*, t. XI, p. 179, cité dans Hans R. Guggisberg et al., *La liberté de conscience (XVI^e-XVII^e siècles)*, Genève, Droz, 1991, p. 15.

¹¹ Olivier Millet, « Le thème de la conscience libre chez Calvin », *in ibid.*, p. 32.

instances supérieures. Les réformateurs ne défendaient donc pas la liberté de conscience telle qu'on la comprendra plus tard, mais la liberté de la conscience croyante ou biblique. Lorsque le point de vue majoritaire de la société est étranger à la vérité divine, le mieux qu'on puisse espérer est le respect de la liberté de culte.

Luther différait de ses prédécesseurs lorsqu'il enseignait que la conscience n'était pas l'aptitude à appliquer les principes rationnels de la loi et de la connaissance naturelles. C'est la racine religieuse de l'homme, qui porte sa relation avec Dieu et influence toute la vie, y compris les facultés naturelles. Pour Luther, la raison est subordonnée à la conscience et la conscience à la foi. Comme le dit Harold Berman : « La conscience, en théologie luthérienne, provient directement de la foi ; elle n'applique pas seulement les principes de la loi divine et naturelle aux situations concrètes, mais est aussi la source et l'incarnation de notre compréhension de ces principes. »¹² Luther croyait que les Dix Commandements étaient un résumé de la loi naturelle, accessible aux païens comme aux chrétiens, et qu'ils s'appliquaient aux citoyens personnellement, ainsi que par le moyen de l'autorité civile et de la loi positive. Ces lois ne sont pas établies par Dieu pour la sphère spirituelle, mais pour la seule sphère terrestre, et l'obéissance à celles-ci ne peut pas conduire à Dieu. La connaissance de Dieu dépend de la foi seule comme principe normatif et de l'Écriture comme principe formel.

Il y a donc plusieurs sortes de conscience, liées à la loi et à l'Évangile. Luther décrivait la conscience comme une capacité à juger le bien et le mal, non pas tant un pouvoir autolégislatif qu'une aptitude à recevoir instruction¹³. Parce qu'elle fait partie de la condition humaine déchue, elle ne peut pas conduire à Dieu par une obéissance naturelle. Elle ne peut qu'être légitimement liée par la Parole de Dieu. La loi divine et naturelle ainsi que les lois positives en découlent, servent à rendre les gens conscients de leur devoir extérieur au sens civil, mais aussi de leur incapacité intérieure devant Dieu en tant que pécheurs. La conscience erronée et la confiance dans les œuvres

¹² Berman, *Law and Revolution*, II, p. 75. Je suis ici la présentation de Berman, p. 73-77. Cf. Lecler, *Histoire de la tolérance*, p. 161-167.

¹³ *Ibid.*, p. 28.

de la loi conduisent à des conceptions triomphalistes de Dieu et de sa justice. La théologie de la croix, en revanche, conduit à Dieu par un chemin contraire au discernement naturel. L'Évangile de la croix apporte « le grand feu de l'amour de Dieu pour nous, par lequel le cœur et la conscience deviennent heureux, sereins et satisfaits »¹⁴. Cela met la « voix solitaire » de la conscience au-dessus des pouvoirs terrestres, et l'Évangile contre la loi.

Mélancthon a repris les idées de Luther sur la corruption de la nature humaine, les limites de la raison et les déformations de la loi naturelle. Les Dix Commandements sont un résumé de la loi naturelle et un modèle pour les lois positives promulguées par les autorités. La raison humaine ne peut discerner la loi divine et naturelle que lorsqu'elle est guidée par la foi¹⁵. Dieu est le législateur suprême et, en dernière analyse, nous ne sommes pas liés par les traditions, les lois et l'enseignement humains :

Ils peuvent être tolérés seulement dans la mesure où ils ne troublent pas la conscience : « Nous devrions obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » (Actes 5.29) Par conséquent, lorsque les traditions obscurcissent la foi et sont une occasion de chute, elles devraient être transgressées [...] Mais ceux qui ont été privés de leur liberté de conscience par les traditions deviennent esclaves des hommes¹⁶.

La vraie liberté de conscience « n'est liée par rien en dehors de la loi de Dieu (*ius divinum*) »¹⁷.

Calvin traite de la liberté chrétienne au chapitre 14 de *l'Institution de la religion chrétienne* de 1541 et de manière encore plus approfondie dans la version de 1559. Dans les deux versions, il présente trois aspects de la liberté chrétienne :

¹⁴ Martin Luther, « A Brief Instruction on What to Look for and Expect in the Gospels » (1521), in *Martin Luther's Basic Theological Writings*, ed. Timothy F. Lull, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 106.

¹⁵ Berman, *Law and Revolution*, II, p. 78-80.

¹⁶ Philippe Mélancthon, *Commonplaces. Loci Communes*, 1521, St Louis, Concordia Publishing House, 2014, p. 178.

¹⁷ *Ibid.*, p. 327, 388.

- Premièrement, la conscience s'élève au-dessus de la justice de la loi pour faire reposer l'assurance de la justification sur la foi.
- Deuxièmement, suivant le traité de Luther *La liberté du chrétien* (1520), la conscience est libre des contraintes et des pratiques de la loi, pour obéir à la volonté de Dieu.
- Enfin, suivant les *Loci* de Mélanchthon, la liberté de conscience dans les choses indifférentes, les pratiques non exigées par l'Écriture¹⁸.

Dans l'édition de 1559, Calvin élargit sa conclusion sur la conscience pour embrasser les deux royaumes : « Il y a, dans l'être humain, comme deux mondes qui peuvent être gouvernés par des rois différents et par des lois différentes. » Les chrétiens ont la conscience libérée par Dieu bien qu'ils demeurent soumis aux lois humaines par motif de conscience. La conscience est « comme un intermédiaire entre Dieu et les hommes » ; si les œuvres concernent les hommes dans la sphère civile, la conscience est tournée vers Dieu¹⁹. La liberté de conscience est d'abord spirituelle, pour obéir à la Parole de Dieu dans tous les domaines de la vie. La conscience est le témoin solitaire de la loi de Dieu : « Même s'il n'y avait plus âme qui vive sur la terre, je suis tenu, en ma conscience, de garder cette loi. »²⁰ C'est un juge de validité et d'équité dans le domaine de la loi positive, religieuse, morale et politique. Elle ne doit jamais être invoquée contre la loi de Dieu dans la révélation naturelle et biblique. Comme Olivier Millet conclut, Calvin a donné aux gens la maîtrise de leur vie et préparé involontairement la résistance future²¹.

Pourquoi y a-t-il si peu de place pour la tolérance dans l'enseignement des réformateurs ? Parce que, semble-t-il, la liberté de conscience consistait, d'abord, pour eux, en un appel

¹⁸ Mélanchthon aborde cette question dans une section sur les scandales de *Commonplaces*, p. 392-395.

¹⁹ *Institution de la religion chrétienne*, Kerygma-Excelsis, Aix-en-Provence-Charols, 2009, III, XIX, 15-16, p. 780-783.

²⁰ *Ibid.*, p. 782.

²¹ Olivier Millet, « Le thème de la conscience libre chez Calvin », *La liberté de conscience au XVI^e siècle*, Colloque de Mulhouse-Bâle, 1989, Genève, Droz, 1991, p. 36-37.

à vivre devant Dieu à la lumière de la vérité révélée. La conscience n'a aucun droit légitime en dehors de ce périmètre. Elle n'est pas libre de ne pas croire. Ainsi Luther s'inquiétait d'un usage hypocrite de la loi ; Calvin d'un décalage entre la foi et la pratique.

Leur arrière-plan, l'enseignement de leurs prédécesseurs et la mentalité de leur temps ont entraîné une atrophie inexcusable pour nous aujourd'hui. Joseph Lecler indique que Luther a suivi Chrysostome et Jérôme dans ses premières œuvres, et était hostile à l'emploi de la force ou de l'inquisition contre l'incroyance²². Mais cela a rapidement changé. Leur problème était le césaro-papisme, l'incapacité à accepter une autre forme de croyance à côté de celle autorisée par l'État. Kuyper affirme que Calvin et ceux qui l'ont suivi étaient incohérents, car « en louant tout haut la liberté de conscience, le calvinisme a en principe abandonné toute caractéristique absolutiste de l'Église visible... seul le système d'une Église libre dans un État libre peut être honoré d'un point de vue calviniste. » Il ajoute que « Rome a senti que la liberté de conscience allait affaiblir les fondations de l'unité de l'Église visible, et s'y est donc opposée »²³. La Réforme a défendu le principe de la liberté de conscience, mais il lui manquait la maturité et le contexte pour la mettre en pratique.

4. L'avènement du sécularisme

Dans *The Open Society and Its Enemies*, Karl Popper affirme la nature fondatrice de la liberté de conscience séculariste :

Si vous acceptez l'éthique chrétienne d'égalité, de tolérance et de liberté de conscience uniquement parce qu'elle déclare reposer sur l'autorité divine, alors vous construisez sur une base fragile ; car il n'a été que trop souvent affirmé que l'inégalité est voulue de Dieu, et que nous ne devons pas être tolérants envers les non-croyants [...] La doctrine de l'autonomie de l'éthique est indépendante du problème de la

²² Lecler, *Histoire de la tolérance*, p. 164-167.

²³ Kuyper, *Lectures*, p. 102, 106.

religion, mais compatible avec, et peut-être même nécessaire à toute religion qui respecte la conscience individuelle²⁴.

Popper formule clairement dans cette courte citation les trois constantes du sécularisme dans la modernité : autonomie, neutralité et bonté innée de l'homme. Ces conceptions ont caractérisé l'humanisme centré sur l'homme de différentes façons depuis les Lumières. Le relativisme et le naturalisme suivent dans leur sillage. Nous nous permettons trois remarques :

- La liberté de conscience est autonome et raisonnable ou objective ; la religion peut être construite sur la base de l'autonomie comme expression de la subjectivité humaine, et non sur une réalité divine.
- Popper suppose simplement que la neutralité favorise davantage la liberté de conscience que l'autorité divine ne le peut. Ce n'est pas évident, en particulier si nous parlons du Dieu vivant de la Bible.
- L'intolérance est un trait transidéologique du péché humain, ce que Popper, en tant qu'humaniste, n'accepterait pas. Mais l'éthique autonome humaniste du marxisme ou du colonialisme libéral a-t-elle été exemplaire avec ses « non-croyants », dans ses attaques vicieuses contre la liberté humaine ?

Le sécularisme est né indirectement de l'échec des réformateurs à traiter fermement et bibliquement de la liberté de conscience et de la tolérance. Leurs détracteurs, en particulier Castellion et Coornheert, ont souligné leur zèle inconsidéré dans la poursuite des hérétiques, leur impatience eschatologique, leur mauvais usage des pouvoirs terrestres en cas de désaccord spirituel et une exégèse douteuse de l'Ancien Testament. Ils ont également estimé que ce n'était pas raisonnable.

Dans le siècle qui a suivi la Réforme, les minorités religieuses ont refusé d'être réduites au silence ou écrasées,

²⁴ Popper, *The Open Society*, I, p. 55.

suivant l'exemple des huguenots. Des libertés ont été acquises, non en faisant des concessions au scepticisme, mais par conviction et résistance religieuses.

Pierre Bayle marque un grand tournant dans les discussions sur la conscience et la tolérance précédant le siècle des Lumières. Contrairement à John Locke, qui fondait la liberté de conscience sur la tolérance civile, Bayle s'est opposé à Calvin et Bèze et a critiqué l'interprétation augustinienne de Luc 14.23 dans son *Commentaire philosophique sur « Contrains-les d'entrer »* de 1686. Il s'est appuyé sur l'argument de Thomas d'Aquin sur les droits de la conscience erronée : même si la conscience erre dans son jugement, sa conviction (*dictamen*) doit être respectée, parce que la conscience qui erre acquiert le même droit formel dans son erreur que la conscience juste dans sa véracité²⁵. En mettant les deux formes de conscience au même niveau, Bayle établit théoriquement le droit à l'erreur, ce qui implique une parité entre l'orthodoxie et l'hérésie, la légitimité sociale des papistes comme des athées.

Par la suite, l'accent sera déplacé de la liberté de conscience, une question morale, vers la liberté de pensée épistémologique. L'avènement du sécularisme a été marqué par un changement progressif dans la compréhension de ce qu'est une vie bonne. Cela marque un changement de direction à 180 degrés par rapport à l'« enchantement » dans lequel Dieu était considéré comme directement présent dans le monde, impliqué dans la société, une force active. Un nouveau sens de la place de l'homme dans le cosmos, qui n'est plus « poreux » mais protégé contre les intrusions, fait lentement son apparition. L'individu est libéré de la tutelle divine et l'incrédulité devient la position collective de base. Toutefois, « il fallait plus que le désenchantement pour produire un homme protégé contre les intrusions ; il était également nécessaire qu'il eût confiance dans ses propres capacités à mettre en place un ordre moral »²⁶.

²⁵ St Thomas Aquinas, *Summa Theologiae, A Concise Translation*, Timothy McDermott, London, Methuen, 1989, II.19.1-6, p. 196-197. Lecler, *Histoire de la tolérance*, p. 117-124.

²⁶ *Ibid.*, p. 27. Taylor est contre les théories de la sécularisation qui voient celle-ci comme la perte de quelque chose et ne disent que la moitié de la vérité. Le sécularisme n'est pas la perte de quelque chose, mais le gain d'un nouveau sens de l'« épanouissement » humain, un processus long, complexe et multiple.

C'est à cela que se résume le sécularisme : le pouvoir de l'homme et la confiance qu'il peut s'en sortir par lui-même.

La liberté de conscience s'éloigne de la *conscientia*, connaître avec le témoignage de Dieu devant Dieu, qui définit la plénitude en rapport avec le vrai et le faux, le bien et le mal, et une foi sociale partagée. L'attention se tourne vers une référence intérieure, liberté de pensée, faire l'expérience du bien, sentir que c'est vrai, une référence « au-dedans » qui est individuelle et privée. La conscience est devenue autonome et « l'autosuffisance de l'individu l'emportant sur les responsabilités sociales a été élevée en credo sacré »²⁷.

Le mouvement vers l'autonomie a progressivement remplacé la foi en Dieu par la foi en la personnalité humaine : les aptitudes rationnelles de l'homme ou ses sentiments et ses expériences. Le déisme, la religion des Lumières, a substitué la foi en la raison et la suprématie de l'ordre public à la Bible et à la loi divine. L'idée d'un Dieu personnel est déplaisante.

Dans ce contexte, que Taylor appelle l'ordre moral moderne, l'homme devient un nouveau dieu personnel pour lui-même, dans un ordre impersonnel²⁸. Le déisme est à mi-chemin entre la foi et l'incroyance, parce que c'est un athéisme pratique. Gilbert Ryle dit avec humour que la conscience devient la raison enseignant en mode sabbatique²⁹. Commentant l'ouvrage de Kant, *Les fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), la romancière Iris Murdoch a atteint des sommets lyriques en décrivant l'homme des Lumières :

Combien reconnaissable, combien nous est familier l'homme si admirablement décrit dans les *Grundlegung (Fondements)*, qui confronté même avec le Christ se détourne pour considérer le jugement de sa propre conscience et écouter la voix de sa propre raison [...] cet homme est toujours avec nous, libre, indépendant, solitaire, puissant, rationnel, responsable,

²⁷ *Ibid.*, p. 267.

²⁸ *Ibid.*, p. 293.

²⁹ Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London, Routledge, 2009/1949, p. 141, 288 (trad. fr. S. Stern-Gillet, *La notion d'esprit*, Payot et Rivages, 1978/2005). Sceptique quant au « fantôme dans la machine », Ryle déclare de façon critique : « L'esprit peut « voir » ou « regarder » ses propres opérations dans la « lumière » donnée par elles-mêmes. » Et il conclut : « Le mythe de la conscience est un fragment de para-optique. »

courageux, le héros de si nombreux romans et livres de philosophie morale³⁰.

N'est-il pas révélateur que Murdoch assimile la *conscience* à la « voix de sa propre *raison* » ? Bien que son domaine d'expertise soit plus la littérature que la philosophie, elle met le doigt sur le problème en présentant la conscience comme un devoir envers soi-même, un processus d'autoévaluation distinct du jugement moral.

La raison autonome conduit à une réduction de la conscience à la conscience du sujet concernant le subjectif ou l'objectif, le personnel ou le scientifique, l'individuel ou le collectif. D'une part, elle encourage le principe utilitariste « du plus grand bonheur » du libéralisme individualiste. La liberté de conscience est le premier article du credo libéral d'un John Stuart Mill, pour le bien-être de l'humanité : « La liberté de pensée et de sentiment, l'absolue liberté d'opinion et de sentiment sur tous les sujets, pratiques ou spéculatifs, scientifiques, moraux ou théologiques. »³¹ Les limites sont fixées par « les règles morales qui interdisent aux hommes de se nuire les uns les autres »³². La sanction suprême de la moralité utilitariste est le bien-être social.

D'autre part, on trouve les affirmations scientifiques collectivistes d'inspiration hégélienne. Le bien est une vertu sociale fondée sur la théorie historiciste : « Les vrais principes de moralité, ou plutôt de vertu sociale, (sont) opposés à la fausse moralité ; car l'Histoire du Monde est plus haut placée que cette moralité qui a un caractère personnel – la conscience des individus... »³³ Pour le marxisme, la conscience est une conscience historique et scientifique déterminée par la condition sociale. Pour citer la célèbre formule de Marx : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, c'est au contraire leur existence sociale qui détermine

³⁰ Iris Murdoch, *The Sovereignty of the Good*, London, Routledge, 1970, p. 80, citée par Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 84.

³¹ Mill, *On Liberty*, cité par K.C. O'Rourke, *John Stuart Mill and Freedom of Expression*, London, Routledge, 2001, p. 77, 162.

³² *Ibid.*, p. 111, 118.

³³ Hegel, *The Philosophy of Law*, § 345, cité par Popper, *The Open Society*, II, p. 64.

leur conscience. »³⁴ Freud a par la suite appliqué la causalité rationnelle au développement psychologique individuel, transformant la conscience en un super-ego socialement intériorisé.

Les réductions du rationalisme sont juxtaposées, sans renoncer à l'autonomie, avec diverses formes d'irrationalisme. Le romantisme libère la conscience dans le mystère et libère l'imagination des contraintes extérieures, qu'elles soient sociales ou autres. « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme » est la phrase introductive du traité de Jean-Jacques Rousseau sur l'éducation, *Émile* (1762). La conscience nous parle avec le langage non corrompu de la nature, mais elle est étouffée par le conditionnement social. Dans *La profession de foi du vicaire savoyard*, voici ce que dit Rousseau de la conscience :

Conscience ! conscience ! instinct divin, immortelle et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infailible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions...³⁵

Rousseau n'était pas un primitiviste – il croyait dans les lois sacrées de la nature faisant écho aux profondeurs.

Il y a, pourtant, un autre ingrédient à ajouter à l'optimisme presque sans limites de la voix intérieure guidant l'homme vers une nouvelle authenticité. Le mouvement romantique a remplacé la conception classique défendue par Galilée et Newton d'un *cosmos* statique, ordonné, fixe et limité par celle d'un *univers* en évolution, illimité dans le temps et l'espace. La conscience est enveloppée de mystère, l'imagination est libre et sans limites. Voici ce que dit Taylor à propos de l'intériorité de l'imagination : « La redécouverte de ce que je suis vraiment à l'intérieur est rendue possible par la résonance que je ressens avec la nature autour de moi. Cette idée de résonance reçoit

³⁴ Marx, préface à *A Contribution to the Critique of Political Economy* (1859). Cf. Erich Fromm, *Marx's Concept of Man*, New York, Frederick Ungar Publishing, 1961, chap. 3.

³⁵ Jean-Jacques Rousseau, *La profession de foi du vicaire savoyard*, in *Émile*, IV (1762), cité par Taylor, *Sources of the Self*, p. 358.

également son sens de la genèse obscure » dans l'abîme de l'espace et du temps³⁶.

La croissance a peut-être été tortueuse, mais de ces semences viennent les fruits du sécularisme occidental. L'autonomie centrée sur l'homme, manifestée à la fois dans la conscience rationnelle et l'imagination du mystère, a encouragé des formes plus profondes de matérialisme et d'incroyance et offert de nouvelles possibilités pour imaginer un monde détaché d'un Dieu agissant. La liberté de conscience a été redéfinie comme la conscience d'un processus historico-social continu, individuellement et collectivement, ou comme la conscience d'une exploration intérieure créative et une nouvelle connaissance de soi. Les deux perspectives laissent derrière elles le monde de la révélation chrétienne jugé primitif pour se hisser à de plus hauts niveaux d'accomplissement humain. Ensemble, ces attitudes plantent le décor de l'incroyance moderne.

Beaucoup plus tard, lorsque le fondationnalisme rationnel de la conscience moderniste a vacillé, l'individualisme radical du subjectivisme hypermoderne est entré en action avec les droits de la conscience de soi. L'abîme s'est transformé en volcan lorsque l'esprit romantique l'a emporté dans l'humanisme individualiste exclusif des cinquante dernières années. Dans cette situation liquide de fragmentation morale, trois cauchemars ont hanté la liberté de conscience chrétienne, du moins ce qu'il en reste³⁷.

En premier lieu, l'État souverain, séculier et neutre, accueillant de nombreuses visions du monde et le multiculturalisme, est lui-même dans une impasse critique. Dans le domaine économique, il est impuissant contre les crises mondiales ; il est incapable d'assurer la sécurité de ses citoyens contre le terrorisme, ses frontières devenant des passoires ; les réseaux sociaux sapent ce qui reste de respect pour le processus politique. La politique s'est changée en gouvernance et manœuvres sociales, et la liberté de conscience des individus est bafouée, parfois de manière indigne, par les intérêts des

³⁶ Taylor, *A Secular Age*, p. 344.

³⁷ Zygmunt Bauman, Carlo Bordini, *State of Crisis*, Cambridge, Polity Press, 2014, 76ss, affirment que la période postmoderne s'étend de 1970 à environ 2000, mais n'existe plus. Cf. Carson, *The Intolerance of Tolerance*, p. 129-132.

lobbies. Les valeurs républicaines ou nationales sont souvent invoquées, mais le consensus, la raison et les convictions de base sont absents³⁸. Le discours est là mais la réalité s'est fragmentée. Le « bien public » écrase tout avis contraire. Un déluge de lobbying manipulateur menace d'engloutir la liberté de conscience.

En deuxième lieu, ayant été changée en libre pensée et conscience de soi, la liberté de conscience a été réduite dans la compréhension populaire en une obligation de tout accepter, même les choses qui étaient considérées encore récemment comme intolérables. Toutes sortes de conduite exigent d'être acceptées au nom de la liberté et de l'égalité, mais ceux qui exigent la tolérance n'autorisent aucune objection religieuse à leur notion d'égalité. Donald Carson établit une distinction entre l'ancienne et la nouvelle tolérances³⁹. Le pluralisme est la liberté pour tout dans la mesure où aucune affirmation exclusive n'est faite. Comme rien n'est vrai dans un contexte de relativisme moral, la tolérance ne fonctionne plus à partir de considérations éthiques, mais toutes choses sont considérées égales et donc acceptables. Ceux qui sont en désaccord avec les préférences des autres sont jugés racistes ou bigots, et sont soumis à une intolérance inquisitoriale de la part de ceux qui se prétendent victimes. La christianophobie est en augmentation⁴⁰. La liberté religieuse et de conscience, les libertés ecclésiales et familiales sont de plus en plus bafouées par les lois relatives au renseignement, les lobbies du politiquement correct et le *trolling* sur l'internet⁴¹. La liberté de conscience et d'expression est menacée lorsque le totalitarisme PC (politiquement correct) règne.

Enfin, l'hyperindividualisme est suffocant. Quand le bien-être individuel définit l'épanouissement humain, « quel effet ça fait » est tout ce qui compte. Les faits sont superflus dans cette situation de postvérité. Ce qui compte, c'est de se sentir bien et d'être stimulé émotionnellement. Les nouveaux mots à la mode sont des « stoppeurs de discussion » qui cachent les vrais

³⁸ Maclure, Taylor, *Secularism and Freedom of Conscience*, p. 11-12.

³⁹ Carson, *The Intolerance of Tolerance*, p. 28-29, 133, 167-168.

⁴⁰ George Yancey, *Hostile Environment. Understanding and Responding to Anti-Christian Bias*, Downers Grove, IVP Books, 2015, fournit une ample documentation.

⁴¹ Il s'agit de créer artificiellement des controverses sur les réseaux sociaux pour perturber l'équilibre des échanges.

dilemmes moraux⁴². Dans cette « culture de l'authenticité », l'individu a le droit de faire ce qu'il veut de lui-même, et la superficialité est la norme. Le statut est déterminé par les choses, les choses que l'on consomme, les choses que l'on fait avec son corps, les expériences que l'on fait. Mon statut social dépend du regard que les autres portent sur mes possessions, mes vêtements de marque. Celui qui attire les regards a l'impression d'avoir ce qu'il faut, mais un regard honnête dans le miroir révèle au contraire une banale conformité aux attentes des autres. La conscience s'est détériorée en conscience de soi dans le royaume des possessions matérielles⁴³. Les questions légitimes de conscience ont disparu dans l'océan de la trivialité.

L'hypermodernisme produit la fin de la raison et de la conscience historique, ainsi que le sentiment d'être sans racines et sans but. Un aveuglement moral généralisé a pour corollaire l'absence de compassion dans les sociétés libérales progressistes⁴⁴. Le passé, et Dieu en tant que chose du passé, est devenu non pertinent, et on réécrit l'histoire de l'Occident en gommant les détails qui dérangent. Ainsi, l'auteur de la série télévisée *Downton Abbey* a reçu pour consigne de supprimer toute référence au christianisme dans son script.

Conclusion

Le volcan émet de nombreuses cendres, mais combien de temps encore avant qu'il ne s'éteigne ? Tout aussi menaçant est un autre fait relevé par Marcello Pera : « L'apostasie du christianisme expose tout l'Occident au risque d'une grave crise culturelle et politique, et peut-être même à un effondrement de civilisation. »⁴⁵

La vision chrétienne du monde considère que les meilleures époques dans l'histoire de l'humanité sont celles qui se rapprochent le plus des bénédictions spirituelles de Pentecôte, où Dieu a répandu la grâce de son alliance nouvelle et finale sur

⁴² Taylor, *A Secular Age*, p. 473-504.

⁴³ Gregory, *The Unintended Reformation*, p. 377.

⁴⁴ Zygmunt Bauman, Leonidas Donskis, *Moral Evil. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 2013.

⁴⁵ Marcello Pera, *Why We Should Call Ourselves Christians : The Religious Roots of Free Societies*, New York, Encounter Books, 2008, p. 62.

son peuple, avec ces bénédictions, vie, liberté et espérance pour les nations. Mais le royaume du Christ n'est pas de ce monde (Jean 18.36). Le règne spirituel du Christ sera établi à la parousie, le point téléologique vers lequel toute l'histoire se dirige. L'aventure humaine est un kaléidoscope de luttes entre des notions opposées de la liberté de conscience. Parfois, nous sommes chronologiquement plus proches de la parousie, mais spirituellement plus éloignés, parce que éloignés de l'Esprit de Pentecôte et du message apostolique. Le réveil de la Réforme était à la fois plus proche et plus éloigné de la parousie que nous ne le sommes aujourd'hui. La semence semée par les Pères réformateurs contribue toutefois à la liberté de conscience dans l'espérance du royaume à venir.

Notre assurance concernant la finalité téléologique de l'histoire conditionnera notre évaluation des progrès à la fois de la liberté de conscience et du sécularisme. Ce que l'esprit du temps voit comme un progrès, nous le considérerons parfois comme une régression. Le peuple de Dieu ne cautionne aucun compromis de conscience lorsque l'esprit de l'âge est un esprit de rébellion contre la loi de Dieu, car il n'y a aucune vérité plus grande que celle du Christ : « Vous connaîtrez la vérité, et la vérité vous rendra libres. » (Jean 8.32)

LE DÉSESPOIR D'ÉLIE ET LA THÉRAPIE DE DIEU EN 1 ROIS 19.1-8

Gert KWAKKEL¹

« C'est assez ! Maintenant, Éternel, prends-moi la vie, car je ne suis pas meilleur que mes ancêtres. »² Voici la demande qu'Élie adresse à Dieu, en 1 Rois 19.4b. C'est la demande d'un serviteur de Dieu qui veut présenter sa démission. En effet, Élie a quitté le territoire du royaume des dix tribus du Nord, où il a exercé son ministère prophétique. Il a parcouru tout le royaume de Juda, pour arriver à l'extrême sud, à Beer-Shéba. Comme il n'a plus besoin de son serviteur, il le laisse là (1R 19.3). Puis il quitte la terre promise et marche toute une journée dans le désert. À la fin de la journée, il s'assied sous un genêt et demande la mort.

Bien qu'une telle demande soit exceptionnelle dans la Bible, elle n'est pas unique. Moïse s'est exprimé de la sorte lorsqu'il croyait ne plus pouvoir porter sa charge de conducteur du peuple d'Israël. Il a donc dit à l'Éternel : « Plutôt que de me traiter ainsi, tue-moi donc, si j'ai trouvé grâce à tes yeux, et que je ne voie pas mon malheur. » (Nb 11.15) De la même façon, Jonas, après avoir constaté que Dieu avait renoncé à sa décision de détruire Ninive, a prié ainsi : « Maintenant, Éternel, prends-moi donc la vie, car mourir vaut mieux pour moi que vivre. » (Jon 4.3)

Moïse, Élie et Jonas étaient tous trois prophètes. Ces hommes, qui avaient un ministère très spécial au service de Dieu, pouvaient à l'évidence devenir si désespérés qu'ils ne voyaient aucune autre solution que la mort. Pour les êtres humains, c'est normal d'aimer la vie. La vie est un don suprême de Dieu. Cependant, il arrive assez souvent, y compris parmi les

¹ G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

² Sauf indication contraire, les citations bibliques sont tirées de la version Segond 21.

chrétiens, que quelqu'un préfère la mort. Si surprenante qu'elle puisse être, la demande d'Élie exprime un état intérieur que d'autres ont pu connaître.

La victoire imminente de Jézabel

Toutefois, nous pourrions trouver étonnant que ce soit Élie qui demande une chose pareille. Dans les chapitres précédents, le prophète s'était montré très motivé et extrêmement courageux, osant s'opposer au roi Achab et à la grande majorité de ses compatriotes. Conformément à l'ordre de Dieu, il avait convoqué tout le peuple au mont Carmel. Il avait affronté seul 450 prophètes de Baal et 400 prophètes d'Astarté, prophètes employés par la reine Jézabel (1R 18.19). Il les avait mis au défi de montrer la divinité et la puissance de Baal. Il en était résulté une grande victoire pour l'Éternel et pour son serviteur Élie. Tout le peuple, y compris le roi Achab, avait confessé que l'Éternel était le seul qui méritait d'être reconnu comme Dieu (1R 19.39). Sur l'ordre d'Élie, on avait même tué tous les prophètes de Baal (1R 19.40).

Sans entrer dans les détails de l'interprétation de ce dernier épisode³, nous pouvons constater qu'Élie avait vécu un moment glorieux au mont Carmel. C'était l'apogée de sa carrière en tant que prophète du Dieu d'Israël. Pourtant, il a fallu un ou deux jours seulement pour qu'il prenne la fuite et qu'il désire être libéré de sa tâche et mourir. Comment peut-on expliquer un revirement aussi inattendu et total ?

Le texte biblique nous informe que le changement de comportement du prophète est dû à l'intervention de la reine Jézabel. À la différence de son mari, le roi Achab, Jézabel ne veut pas accepter la défaite de ses dieux païens. Elle refuse de regarder les choses en face. Elle se laisse aveugler par l'amour porté à son idole.

Cela peut nous surprendre. En effet, c'est loin d'être logique. Cependant, il s'agit de quelque chose qui arrive assez souvent, quand l'homme est confronté à l'impuissance de ses propres

³ Notons seulement que Moïse avait prescrit la peine de mort pour tous ceux en Israël qui essaieraient d'entraîner le peuple dans l'idolâtrie ; voir Dt 13.

ressources et à la suprématie du Dieu unique. Dans de telles conditions, il ne lui reste que deux options : ou bien il capitule et accepte l'autorité de Dieu, ou bien il continue à s'opposer à Dieu. Dans ce dernier cas, le combat et la haine sont assez souvent dirigés contre les fidèles serviteurs de Dieu.

Aveuglée par la haine, Jézabel représente-t-elle, cependant, un réel danger pour Élie ? Remarquons qu'elle ne dispose pas de beaucoup de moyens à ce moment précis, comme le montrent ses propres paroles en 1 Rois 19.2. Tout d'abord, elle prête serment au nom de ses propres dieux : « Que les dieux me traitent avec la plus grande sévérité, si demain, à la même heure, je ne te fais pas ce que tu leur as fait ! » (C'est-à-dire, « si je ne te tue pas comme tu as tué mes prophètes ! ».) Or, quelques heures auparavant, tout le monde avait pu observer que les dieux de Jézabel ne pouvaient rien faire. Ils étaient nuls ! Il s'ensuit que le serment que Jézabel prête en leur nom n'est qu'une parole creuse. De plus, il est un peu bizarre que Jézabel envoie un messenger à Élie pour lui annoncer qu'elle va le tuer vingt-quatre heures plus tard. Si elle a vraiment l'intention et la possibilité de lui ôter la vie, pourquoi attendre toute une journée ? Pourquoi ne pas l'arrêter et l'exécuter tout de suite ? Pourquoi envoyer un messenger et donner ainsi à Élie l'occasion de s'échapper ?

Il n'y a qu'une seule réponse à toutes ces questions : la reine n'était pas vraiment en état de tuer le prophète, parce que son mari, le roi Achab, et tout le peuple soutenaient Élie. Étant donné qu'elle ne peut pas tuer le prophète, Jézabel recourt à la seule arme qui lui reste : le bluff. Elle brandit une menace vide, tout en espérant que cela effraiera Élie, qu'il disparaîtra de son pays et qu'elle sera débarrassée de ce prophète gênant.

La stratégie de Jézabel fonctionne : Élie est effectivement déstabilisé et il prend la fuite. Pour Jézabel, c'est le meilleur résultat qu'elle pouvait espérer. Nous pourrions même dire que c'est une ruse du diable qui semble réussir. N'oublions pas qu'Élie serait probablement devenu un martyr célèbre si Jézabel avait réussi à le tuer à l'apogée de sa carrière, alors que tout le monde était de son côté. Mais elle parvient à transformer le héros du Dieu d'Israël en un fuyard effrayé, qui abandonne son peuple et refuse de poursuivre le combat au service de son Seigneur.

Jusque-là, Élie donnait l'impression d'être le partisan le plus courageux de l'Éternel. Il avait vu son Dieu pourvoir à ses besoins, lorsqu'il s'était réfugié au torrent du Kerith, puis chez la veuve de Sarepta (1R 17). Mais ici, ces signes semblent oubliés. Le grand prophète perd confiance. Il ne croit plus que Dieu puisse lui venir en aide et le protéger. Il ne voit aucune autre solution que de disparaître du monde des vivants. Il se considère comme un homme fini. Tous ses efforts et tous ses combats, toutes ses victoires également, semblent anéantis. Pour lui, la mort paraît être l'aboutissement de toute l'œuvre de Dieu.

Cela signifie qu'en fin de compte Jézabel et ses dieux, Baal et Astarté, l'ont emporté sur l'Éternel. Le prophète du Dieu d'Israël ne défend plus le vrai Dieu. De plus, l'Éternel, qui prétend être le seul Dieu qui donne la vie à son peuple, apparaît comme incapable de garder son serviteur en vie et de le rendre heureux. Tout cela équivaut à une victoire décisive de Jézabel et de ses idoles⁴.

La vision limitée du prophète

Comment cela est-il possible ? Comment expliquer ce découragement total et surprenant du prophète ?

Certes, on peut avancer une explication psychologique. Il s'agit d'une expérience que tout le monde connaît : celle de la désillusion et du recul après une grande réussite. Dans l'instant, on pense que désormais tout ira bien, mais le lendemain, le retour à la vie normale s'impose et l'on tombe dans une sorte de dépression.

Ainsi, dans une certaine mesure, on peut comprendre le comportement d'Élie. Pourtant, le texte nous présente une autre explication. En fait, c'est Élie lui-même qui la fournit, dans ses propres paroles. Lorsqu'il demande à Dieu de lui prendre la vie,

⁴ À propos de la réaction de Jézabel en 1 Rois 19.2, voir aussi M.B. Van't Veer, *My God is Yahweh : Elijah and Ahab in an Age of Apostasy* (traduit du néerlandais par T. Plantinga), St. Catharines, Paideia, 1980, p. 319-328.

il avance l'argument suivant : « Car je ne suis pas meilleur que mes ancêtres. »

Ce qu'il dit ici est exact. Quelques siècles plus tard, Jacques, le frère de Jésus, le confirmera dans son épître : « Élie était un homme de la même nature que nous. » (Jc 5.17) De toute évidence, l'argument d'Élie correspond à la réalité. Il est un homme comme les autres. Mais c'est précisément parce que Élie a fixé son attention sur cette réalité qu'il s'est égaré et s'est laissé ébranler au point de perdre tout espoir et de préférer la mort à la vie. Et il en a conclu que, pour cette raison-là, Dieu ne pouvait pas lui demander de s'acquitter de la charge qu'il lui avait assignée, c'est-à-dire le servir comme son prophète.

En disant qu'il n'est pas meilleur que les autres, Élie montre qu'il ne prend en considération que ses propres capacités et ses propres efforts. Cela correspond à ce qu'il dira quarante jours plus tard au mont Horeb : « J'ai déployé tout mon zèle pour l'Éternel. » Mais, hélas, sans succès : « En effet, les Israélites ont abandonné ton alliance, ils ont démoli tes autels et ont tué tes prophètes par l'épée. Je suis resté, moi seul, et ils cherchent à m'enlever la vie. » (1R 19.10, 14) Il semble même avoir oublié tout ce qui s'est passé au mont Carmel, car il n'en dit rien !

Il est vrai que, si l'on met de côté la conversion du peuple au mont Carmel, on peut dire que les fidèles étaient peu nombreux à l'époque. Pourtant, Élie était loin d'être le seul. Abdias, le chef du palais d'Achab, l'avait informé qu'il avait caché cent prophètes de l'Éternel (1R 18.13). Dans sa réponse à la plainte d'Élie en 1 Rois 19.10, 14, Dieu lui dit qu'il reste toujours 7000 fidèles en Israël (1R 19.18). Il semble que tout cela échappe à Élie. Il se fixe sur ses propres efforts et ses propres capacités, capacités qui, bien sûr, sont semblables à celles de ses ancêtres. Autrement dit, il ne voit plus l'œuvre de Dieu et ne compte plus sur sa puissance⁵. Voilà la raison pour laquelle il a perdu tout espoir.

Ce qui lui est arrivé ressemble un peu à l'expérience de Pierre. Lorsque Jésus l'invite à venir à lui, tout en marchant sur

⁵ Cf. M. Richelle, *Guide pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Méthodes, exemples et instruments de travail*, Édifac, Vaux-sur-Seine/Excelsis, Charols, 2012, p. 132.

l'eau du lac de Galilée, tout va bien, jusqu'au moment où il porte son attention sur la mer agitée. Dès lors, il commence à s'enfoncer. Il perd courage au moment précis où il cesse de porter le regard sur Jésus et ne voit plus que ses propres capacités. C'est alors que le miracle s'arrête.

Tel peut être notre sort en tant que serviteurs de Dieu. Si nous ne regardons pas au-delà de nos possibilités humaines, nous risquons de perdre espoir. Si tout dépend de nos efforts, nous pouvons même être amenés à croire que la mort vaut mieux que la vie.

La réaction bienveillante de Dieu

Heureusement, cette conclusion bien sombre n'est pas la fin du récit. Après avoir formulé sa requête, Élie se couche et s'endort. Apparemment, il voulait ainsi attendre la mort qu'il désirait tellement. Mais Dieu en décide autrement. Il lui envoie un ange, qui lui apporte de quoi manger et boire (1R 19.5-6). En faisant cela, Dieu lui montre qu'il n'acquiesce pas à sa demande mais qu'au contraire il désire qu'il reste en vie. Toutefois, Dieu ne s'adresse pas à lui d'une manière indignée. Il ne lui fait aucun reproche. Il lui indique de manière implicite ce qu'il a décidé à son sujet en pourvoyant aux besoins immédiats de son prophète désespéré.

Cette première action divine ne suffit pas à convaincre Élie, car après avoir mangé et bu, il se recouche (1R 19.6b). Le prophète ne donne donc aucun signe indiquant qu'il a accepté de poursuivre sa route. Une deuxième intervention sera nécessaire. Toujours sans lui faire de reproches, Dieu lui envoie à nouveau un ange avec de l'eau et de la nourriture, manifestant ainsi sa patience envers son serviteur déprimé et récalcitrant. Mais à la différence de la première fois, il lui indique maintenant ce qu'il doit faire : « Lève-toi et mange, car le chemin est trop long pour toi. » (1R 19.7) L'ange ne précise pas le but du voyage, mais il ressort de la suite du récit qu'Élie devait se rendre plus loin dans le désert, à la montagne de Dieu, au mont Horeb (1R 19.8).

La leçon de la marche au désert

Élie se laisse finalement convaincre par cette deuxième intervention de Dieu. Il se lève et se met en route. Grâce à la force que lui procurent les gâteaux que l'ange lui a donnés, il marche pendant quarante jours et quarante nuits, et arrive au mont Horeb – un autre nom pour le mont Sinaï.

Selon Deutéronome 1.2, il fallait onze journées de marche pour aller de Kadès-Barnéa au mont Horeb. Or, Kadès-Barnéa se trouve à environ 60 kilomètres au sud de Beer-Shéba, où Élie avait laissé son serviteur et d'où il avait marché une journée dans le désert. Il s'ensuit qu'il a fallu au prophète beaucoup plus de temps que nécessaire pour faire ce voyage à pied. Normalement, quinze jours auraient suffi. Le texte n'explique pas la raison de la longue durée du voyage. Il souligne seulement que pendant ces quarante jours et quarante nuits, le prophète a survécu et marché avec la force que lui ont procuré les deux petits repas servis par l'ange de Dieu. Quel est donc le sens de ce voyage si miraculeux ?

Encore une fois, le texte ne l'explique pas, mais il fournit quand même des indications en suggérant un parallèle. Outre le nombre quarante pour indiquer la durée du voyage, le texte précise qu'Élie a marché dans le désert entre le mont Horeb et la terre promise. De plus, c'est grâce à une nourriture bien modeste venue du ciel qu'il a pu parvenir à destination. Tous ces éléments nous rappellent les quarante ans pendant lesquels le peuple d'Israël avait erré et séjourné dans ce même désert, nourri tous les jours par la manne qui tombait du ciel, avant d'arriver au pays de Canaan.

Comme pour Élie, ce voyage des Israélites avait pris beaucoup plus de temps que nécessaire, parce que ceux-ci, après avoir écouté le rapport des dix espions qui avaient exploré le pays de Canaan, avaient perdu confiance, et en conséquence refusé de prendre possession du pays. Or, la raison de cette perte de confiance était justement qu'ils en étaient venus à ne considérer que leurs propres capacités, bien limitées. Ils ont eu peur des géants qui habitaient le pays et se sentaient incapables de s'emparer de leurs grandes villes fortifiées (*cf.* Nb 13.27-14.4). Ils ont refusé de se laisser convaincre par les paroles de Josué et Caleb, qui les encourageaient à compter sur l'aide de

l'Éternel, une aide pourtant suffisante pour commencer la conquête en toute confiance et l'amener à son terme (Nb 14.6-10). En conséquence, Dieu a décidé que le peuple devrait encore rester quarante ans dans le désert, jusqu'à ce que tous les adultes qui n'avaient pas eu confiance en lui soient morts (Nb 14.26-35).

Pendant les quarante jours et quarante nuits de son voyage, Élie parcourt le territoire où se trouvent les tombes de ses ancêtres morts dans le désert. Chaque jour passé dans cette région lui rappelle sans doute les conséquences de leurs fautes : si l'on ne prête attention qu'à ses propres capacités humaines, si l'on ne tient pas compte de ce que Dieu peut faire, on risque de perdre la vie. Il n'y a pas d'avenir pour le peuple de Dieu s'il essaie de survivre sans compter sur lui. Une telle attitude n'aboutit qu'à la mort.

Pourtant, c'est dans ce même désert que Dieu a pris soin des enfants de ces Israélites adultes qui allaient mourir. Il a fait survivre leurs enfants au moyen de la manne, qui a continué à tomber du ciel pendant quarante ans. Chaque jour et chaque nuit de la marche d'Élie dans ce désert peuvent ainsi lui rappeler ce miracle. Dieu l'invite à prendre conscience de la façon extraordinaire dont il a pourvu aux besoins de ses ancêtres.

Le regard en haut

De toute évidence, la thérapie pédagogique de Dieu n'a pas suffi pour libérer immédiatement le prophète de son pessimisme et lui donner un nouvel espoir. En effet, une fois arrivé au mont Horeb, Élie se plaint que ses efforts sont restés sans succès et que sa vie est en danger (1R 19.10). Il ne croit manifestement pas qu'il vaille la peine de retourner vers son peuple pour reprendre sa tâche de prophète de l'Éternel. Il faut d'autres mesures divines pour qu'il soit de nouveau mis en route.

Cependant, ce passage de l'Écriture sur le désespoir d'Élie et la réaction bienveillante de Dieu nous apporte un riche enseignement en ce qui concerne notre vie au service de l'Éternel. Parfois, en effet, le découragement nous guette. Il peut nous arriver de penser qu'il devient impossible de persévérer dans nos engagements ou de répondre à certaines

demandes de Dieu, tant les obstacles paraissent insurmontables. Il est alors essentiel que nous cessions de fixer notre attention sur nos propres capacités, toujours limitées. C'est seulement en tournant notre regard vers Dieu que nous pourrions reprendre courage et poursuivre notre route.

Dieu nous a montré son amour et sa puissance une fois pour toutes dans la vie de son Fils, Jésus-Christ. Par sa mort et sa résurrection, Jésus a vaincu la puissance du mal et de la mort. Fixer notre attention sur cette œuvre miraculeuse de Dieu en son Fils ne nous empêchera pas de rencontrer des problèmes sérieux et difficiles. Toutefois, ils ne pourront pas nous faire perdre tout espoir, car la victoire est certaine. Tournons donc notre regard vers celui qui nous rend plus que vainqueurs (Rm 8.37) !

« MAIS MOI JE VOUS DIS, AIMEZ VOS ENNEMIS... »

Matthieu 5.38-47 ; Romains 12.14-21

Stéphane LAUZET¹

Introduction

Ce verset appartient à un ensemble plus long qu'on appelle communément le « Sermon sur la montagne » et qui occupe les chapitres 5, 6 et 7 de l'évangile de Matthieu. Ces trois chapitres sont souvent présentés comme un abrégé de la vie chrétienne, le programme, la feuille de route de celles et ceux qui veulent suivre Jésus², de celles et ceux qui sont, selon ses paroles mêmes, « le sel de la terre et la lumière du monde »³.

Dans ces chapitres, Jésus invite ses disciples à changer de paramètres et à avoir un comportement différent, moralement supérieur à celui des religieux de son temps et qui tranche avec ce qui semble couramment admis⁴. C'est en maniant les paradoxes et en usant de six antithèses (« vous avez appris qu'il

¹ Stéphane Lauzet est chargé des relations avec la francophonie pour l'Alliance évangélique mondiale.

² Voir Michel Johner, « L'éthique du Sermon sur la montagne », *La Revue réformée* 225 (2003/5), p. 111 : « Pour le croyant, une glorieuse promesse ! [...] la nature et l'étendue de la liberté à laquelle le Seigneur veut élever ses enfants, au travers de sa grâce et de l'œuvre progressive de sanctification et de régénération qu'il entreprend dans leur vie. »

³ Matthieu 5.13-14.

⁴ Mais l'idée de prier pour ses persécuteurs est présente dans le judaïsme rabbinique, comme en témoigne ce *midrach* (*Berakhot* 10a) : « Il y avait des gens vils dans le voisinage de Rabbi Méir qui lui causaient grand tort. Rabbi Méir voulut implorer la pitié divine, pour que Dieu les fasse périr. Brouria, sa femme, à qui il fit part de ses intentions, lui dit : As-tu seulement compris le sens du verset : « Que les péchés disparaissent de la terre ! » (Ps 104.35) Est-il demandé que les « pécheurs » disparaissent ou que les « péchés » disparaissent ? Les péchés ! Observe à présent la suite du verset, que dit-il ? – « et de méchants, il n'y en a plus. » En effet, puisqu'il n'y aura plus de péché, il n'y aura plus non plus de pécheur ! Invoque plutôt la pitié divine pour que ces hommes se repentent devant Dieu, et alors, de méchants, il n'y en aura plus ! Rabbi Méir implora la pitié divine pour que ces hommes s'amendent de leurs méfaits et ils revinrent à Dieu. » Krygier Rivon, « Tu aimeras ton ennemi... », *Pardès* 1/2004 (n° 36), p. 247-257 :

www.cairn.info/revue-pardes-2004-1-page-247.htm.

a été dit *mais moi je vous dis* »⁵) qu'il dispense son enseignement : les formules font mouche et claquent comme des slogans.

Reconnaissons, pour commencer, que la phrase a de quoi nous surprendre et qu'elle nous paraît complètement irréaliste, impraticable, utopiste⁶. Comment en effet aimer celui qui nous fait souffrir ? Comment aimer notre ennemi ? Notre réaction première n'est-elle pas plutôt de le fuir ou alors de le combattre, de rendre coup pour coup et de tenter de le mettre hors d'état de nuire ?

Admettons aussi que ce précepte peut donner raison à ceux qui pensent que l'Évangile est une douce rêverie et une aimable histoire pour les enfants, les naïfs et – certains n'hésiteront pas à le dire – pour les mauviettes. Freud⁷, l'inventeur de la psychanalyse, a dénoncé l'absurdité du commandement d'amour du prochain et le philosophe Nietzsche⁸, de son côté, a vu dans l'amour des ennemis la preuve que le christianisme était une religion pour les faibles et les poltrons.

Oui, ce texte est dérangeant, choquant même. Raison de plus pour aller un peu plus loin et se demander pourquoi le commandement d'aimer son ennemi nous met si mal à l'aise. Pour ma part, je vois au moins trois raisons qui peuvent expliquer notre trouble. Et Paul, dans le passage de l'épître aux Romains (Rm 12.14-21), nous permet d'y voir un peu plus clair.

La première raison, c'est que nous nous pensons plus sages que Dieu⁹. Nous avons la fâcheuse tendance à vouloir nous mettre à sa place, nous attribuant ses prérogatives. Nous avons du mal à penser que c'est à Dieu et non à nous, en tant qu'individus, de « régler ses comptes »¹⁰.

⁵ Matthieu 5.21, 27, 31, 33, 38, 43.

⁶ Si l'on consulte l'index du recueil *Arc-en-ciel*, il indique cinq chants sous la rubrique « Amour du prochain », mais pas un seul où il soit question d'aimer ses ennemis. D'après Luc Oleknovitch :

<http://www.epe-meulan.fr/ressources/predications/2008-10-12-aimez-vos-ennemis>.

⁷ Freud, *Malaise dans la civilisation*, PUF, 1971, p. 61ss.

⁸ Lire sur ce sujet, entre autres, Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, cogitatio fidei 77, Cerf 1974.

⁹ Romains 12.16 : « Ne vous prenez pas pour des sages. » Voir aussi Proverbes 3.7.

¹⁰ Romains 12.19 : « C'est à moi qu'il appartient de faire justice, c'est moi qui rendrai à chacun selon son dû. » Voir aussi Proverbes 25.21-22.

La deuxième raison, c'est que nous oublions – ou peut-être que nous ne l'avons jamais su ? – qu'il nous est demandé de « rechercher ce qui est bien devant tous les hommes »¹¹, de ne pas nous laisser « vaincre par le mal, mais de vaincre le mal par le bien »¹².

Et enfin la troisième raison, c'est que nous avons peur : peur de la souffrance, peur d'être pris pour des naïfs et des lâches, peur du prix à payer. Une fois de plus nous sommes confrontés au dilemme de l'obéissance.

Et pourtant, comme le disait le pasteur afro-américain Martin Luther King, qui s'est élevé contre la ségrégation raciale dans son pays et qui en est mort :

Nous devons aimer nos ennemis, car ce n'est qu'en les aimant que nous connaissons Dieu et que nous ferons l'expérience de sa sainteté. Bien sûr, cela peut paraître abstrait. La vie est affaire d'acquisition, quitte à rendre coup pour coup, elle est affaire de loups qui s'entre-dévorent [...] Mes amis, nous avons suivi trop longtemps la voie soit disant pratique, et cela ne nous a conduits inexorablement qu'à un désordre plus profond et au chaos. Le temps est encombré des ruines de communautés qui se sont abandonnées à la haine et à la violence. Pour le salut de notre nation et de l'humanité, nous devons suivre une autre voie [...] Nous n'abandonnerons pas [...] notre privilège et notre obligation d'aimer¹³.

Oui, en vérité, ces paroles de Jésus sont justes. Nous sommes en présence d'un texte révolutionnaire, non dénué de réalisme et donc parfaitement applicable. D'autres l'ont fait avant nous, d'autres le vivent aujourd'hui. Notre problème n'est pas alors tant de comprendre ce que Jésus dit que de le mettre en pratique !¹⁴

¹¹ Romains 12.17.

¹² Romains 12.21.

¹³ Martin Luther King, *La force d'aimer*, p. 71ss, Casterman, 1964.

¹⁴ Voir fin du chapitre 7.21ss : « Il ne suffit pas de dire Seigneur. Il faut accomplir la volonté de mon Père céleste. [...] Celui qui écoute et met en pratique ma parole ressemble à un homme sensé qui a bâti sa maison sur le roc. »

Le sens du texte

Je viens de dire à l'instant que notre problème était plus de l'ordre de l'obéissance que de la compréhension. Il n'empêche, il est primordial de bien comprendre ce qu'a dit Jésus pour nous éviter faux-sens ou contresens et nous fourvoyer dans des impasses ou de mauvaises directions.

Soyons clairs : ce texte ne peut en aucun cas justifier le laisser-aller et l'anarchie. Jésus ne s'oppose pas à la loi, il ne dit pas que la justice ne doit pas être rendue. Il ne préconise pas le laxisme et n'invite pas à la passivité. Notons-le, il vise le comportement individuel du croyant et le Nouveau Testament rappelle plus loin le rôle important des autorités pour lesquelles nous sommes invités à prier « afin que nous puissions mener, à l'abri de toutes violences et dans la paix, une vie qui exprime dans tous ses aspects, notre attachement à Dieu »¹⁵.

Jésus ne dit pas non plus que nous ne devons pas avoir d'ennemis – il en a eu lui-même et quand il envoie ses disciples en mission, il leur rappelle qu'ils sont « comme des brebis au milieu des loups »¹⁶. Le tableau est plutôt sombre puisqu'il nous prévient que l'opposition pourra provenir des autorités et même des membres de notre propre famille. Comme me le disait un frère d'un pays où la foi chrétienne est non seulement interdite mais aussi combattue : « Ça fait partie du package ! »

Jésus invite à prendre du recul par rapport au discours ambiant, d'autant plus que ce discours a tordu le sens même de l'Écriture. Les croyants se sont servis de la loi du talion, le fameux « œil pour œil, dent pour dent », censée être appliquée par les tribunaux, pour régler leurs comptes directement. De la même façon, ils ont faussement conclu que l'alliance contractée par Dieu avec le peuple d'Israël les rendait non seulement supérieurs aux autres, mais que tous les autres peuples devaient être regardés comme des ennemis. Ils ont oublié que si le roi David¹⁷ considérait effectivement les ennemis de Dieu comme ses propres ennemis et leur vouait une haine extrême, dans le même temps il demandait à Dieu de l'éclairer et de lui faire

¹⁵ 1 Timothée 2.2.

¹⁶ Matthieu 10.16.

¹⁷ Psaume 139.21-24.

connaître s'il suivait, ce faisant, « le chemin du mal ». En réalité, en plusieurs endroits de l'Ancien Testament, il est demandé de ne pas se laisser conduire par la haine¹⁸. De façon très concrète, le livre de l'Exode donne cette loi : « Si tu rencontres le bœuf de ton ennemi ou son âne égaré, tu ne manqueras pas de les lui ramener. Lorsque tu verras l'âne de celui qui te déteste succomber sous sa charge, et que tu n'auras pas envie d'aider cet homme, aide-le quand même à délester son âne. »¹⁹ Et Salomon, dans le livre des Proverbes²⁰, préconise de « donner à manger à son ennemi s'il a faim et à boire s'il a soif ». Ce sera, ajoute-t-il, « comme si tu lui mettais des charbons ardents sur sa tête, et l'Éternel te le rendra »²¹.

Jésus part donc de ce qui semble communément admis, vécu et enseigné en son temps. Il ne rentre pas dans la polémique, bien qu'il y ait matière, mais ramène les choses au niveau de la relation interpersonnelle. C'est la raison pour laquelle il passe très vite du *vous* au *tu*. Tout commence là d'autant qu'à bien y regarder la quasi-totalité des gens n'ont guère d'autres possibilités d'intervention ou de zone d'influence. Pourtant, vous l'aurez remarqué, au café du commerce, dans les salons ou autour des tables familiales, voire dans les Églises, il y a souvent une foule d'experts pour résoudre les crises internationales, mais ces mêmes experts se révèlent la plupart du temps incapables de gérer de bonnes relations dans leur couple, leur travail ou leur voisinage.

Quelle est donc l'intention de Jésus ?

Jésus me semble vouloir agir sur plusieurs plans.

1) Jésus veut interrompre le cycle infernal et mortifère de la haine. La haine de l'autre est destructrice, elle me transforme, elle me durcit, me renferme, m'isole et finalement me détruit.

¹⁸ Lévitique 19.18.

¹⁹ Exode 23.4, 5.

²⁰ Proverbes 25.21, 22. Voir aussi 20.22, qui interdit de rendre le mal et invite à espérer en Dieu, et 24.29.

²¹ André Lelièvre, *La sagesse des proverbes*, Labor et Fides, 1993, p. 97. « Pour beaucoup d'interprètes, ces braises sont une image de la confusion, de la honte et du repentir du méchant devant la bonté que sa victime lui manifeste. »

Celui qui se venge pense résister et combattre le mal : en fait, il a capitulé devant lui.

2) Jésus veut donner à celui qui a toutes les raisons de se considérer comme une victime²² la possibilité justement de ne pas s'enfermer dans cette position, ajoutant au mal commis un autre mal. L'ennemi me fige dans une position qui me bloque et ultimement m'empêche de vivre. Il me noie dans l'amertume et le ressentiment.

3) Jésus entend bien que nous comprenions quelle est notre place et la responsabilité qui en découle. Enfant de Dieu, nous avons à nous comporter comme tels et être miséricordieux comme lui il l'est, lui qui « fait luire son soleil ou tomber la pluie sans discrimination, aussi bien sur les bons que sur les méchants »²³. Jésus attend de nous que nous nous démarquions. Notre attitude doit être remarquable, elle doit trancher avec l'air du temps, avec ce que l'on appelle aujourd'hui le politiquement correct pour refléter, incarner, traduire l'amour du Père, les valeurs de l'Évangile, la grâce de Dieu qui ne nous traite pas comme nous le méritons, qui ne veut pas la mort du pécheur mais qu'il se repente et qu'il vive.

4) Jésus veut que notre ennemi soit confronté à l'amour, qu'il ait la possibilité, au moins une fois, de voir qu'il y a une autre loi que celle de la haine et de la vengeance. C'est ainsi que sa conscience pourra, peut-être, être touchée, que ses certitudes seront ébranlées et qu'il découvrira ainsi qu'on peut vaincre le mal par le bien. C'est cela « mettre des charbons ardents sur sa tête »²⁴.

²² Voici ce que dit Charles Rojzman à ce sujet : « La position de victime est une impasse. Désigner un coupable donne le sentiment d'avoir trouvé l'origine du problème. En réalité, c'est une voie qui condamne à l'impuissance, car on ne peut pas changer l'autre. La violence devient alors le moyen d'agir malgré tout, en s'attaquant à un bouc émissaire. Tout ce que l'on obtient, c'est un cercle vicieux de rancœurs et de représailles. »

<http://www.psychologies.com/Moi/Se-connaître/Comportement/Articles-et-Dossiers/Osez-!-Six-risques-a-prendre/Cesser-d-etre-victime/4Richard-ou-l-incompétence-des-autres> (consulté le 14 décembre 2016).

²³ Matthieu 5.45.

²⁴ Romains 12.20, Proverbes 25.22. Samuel Bénétreau, dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Edifac, 1997, p. 163ss, mentionne cette interprétation, mais privilégie celle qui voit là l'annonce du jugement à venir sur le méchant.

Alors que faire ?

Dans les versets qui précèdent notre texte, Jésus a montré comment sortir de cette position en nous invitant à tendre l'autre joue si quelqu'un nous frappe sur la joue droite²⁵. Ce passage fait référence à une pratique bien connue de la culture palestinienne : une gifle infligée avec le revers de la main, par le maître à son esclave. C'est un geste de mépris, d'humiliation, un geste qui rabaisse. Si la phrase citée invite certes à renoncer à la riposte, elle n'invite pas pour autant à la lâcheté, à baisser la tête. Tendre l'autre joue, c'est au contraire se redresser et obliger l'autre à se remettre en cause. Certes, cela peut conduire l'autre à faire un geste d'une violence plus manifeste, car sur l'autre joue ce n'est plus avec le revers de la main qu'il devra frapper, c'est avec la paume. Par ce contact avec la paume de la main, un « bon juif » se rend impur ! Tendre l'autre joue oblige donc le maître à endosser la responsabilité et les conséquences de son geste. Cela le pousse dans ses retranchements. Cela revient à revendiquer d'être traité comme son égal. Cette attitude peut arrêter la violence parce qu'elle interpelle profondément la conscience. Ainsi, se redresser va aider l'autre à prendre conscience de sa violence et peut-être à y renoncer.

Le chemin tracé

Étant ainsi debout, ayant relevé la tête, nous pouvons entendre ce que Jésus nous demande. Il trace le chemin avec quatre verbes : aimer, bénir, faire du bien, prier. On pourrait bien sûr disserter longuement sur chacun d'entre eux, mais je vous propose juste de souligner quelques points.

1) Tout cela est très concret et demande de notre part une véritable implication. Elle est basée sur un renoncement, le renoncement à se venger, le renoncement à se battre comme notre adversaire, à utiliser les mêmes armes, le renoncement à paraître le plus fort, le renoncement à hurler avec les loups et la volonté, autant que cela dépende de nous, de maintenir la relation.

²⁵ Matthieu 5.39. Voir l'interprétation de J. Jérémias, in R.T. France, *L'Évangile selon Matthieu*, Farel/Sator, 1987, p. 112.

2) Cette implication est aussi un acte volontaire d'obéissance qui signifie notre dépendance du Père. Nous croyons que ce qu'il nous demande est bon, pour nous, pour l'autre et c'est pour cela que nous le faisons. C'est aussi la volonté de ne pas être vaincu par le mal, mais d'en être vainqueur en faisant le bien.

3) Cela traduit chez nous un véritable changement de mentalité. Nous sommes d'accord de considérer l'autre, celui qui nous a fait du mal, avec le regard de Dieu. « Dieu ne tient pas le coupable pour innocent »²⁶ et il ne s'agit pas de fermer les yeux. Il s'agit d'avoir un regard positif, plein d'espérance. Il s'agit de se souvenir que nous sommes faits de la même pâte, que nous sommes créatures de Dieu au même titre, pas plus ni moins aimés. Il s'agit de se souvenir que c'est à Dieu de prononcer la sanction, qu'il ne nous traite pas comme nous le méritons²⁷ et qu'il use de patience envers l'homme, voulant que le maximum de personnes accède au salut²⁸. Nous, à qui Dieu a fait grâce, nous devons faire preuve de la même grâce, de la même miséricorde.

Aimer

« Quel que soit l'homme, il faut l'aimer si nous aimons Dieu. »²⁹ C'est ce qu'écrit le réformateur Jean Calvin. Cela va se traduire par un regard lucide – car aimer, contrairement à ce que l'on croit, ce n'est pas être aveugle, ce n'est pas tout accepter, ce n'est pas se taire. L'amour présuppose la possibilité du reproche et c'est d'ailleurs l'antidote à la haine : pouvoir dire à l'autre ce qu'on a sur le cœur est libérateur.

²⁶ Exode 34.7.

²⁷ Psaume 103.10 : « Il ne nous traite pas selon le mal que nous avons commis, il ne nous punit pas comme le méritent nos fautes. »

²⁸ Romains 2.4 ; 2 Pierre 3.9.

²⁹ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Kerygma/Excelsis, 2009, II, VIII, 54, p. 355 : « Nous devons avoir de tels sentiments vis-à-vis de tous les hommes, sans en excepter un seul, sans distinguer entre le Grec et le Barbare, sans regarder s'ils en sont dignes ou non, s'ils sont amis ou ennemis. [...] C'est pourquoi si nous voulons cheminer sur la voie droite de l'amour, nous ne devons pas considérer les hommes, car cela nous contraindrait souvent à les haïr plus qu'à les aimer. Il nous faut plutôt regarder à Dieu, qui nous commande d'étendre à tous les hommes l'amour que nous lui portons. Quel que soit l'homme, il faut l'aimer si nous aimons Dieu. »

Bénir

C'est tout simplement dire du bien de l'autre. Ne pas l'enfermer dans sa position d'ennemi, ne pas penser qu'il ne peut pas changer. Il y a du bon chez lui comme il y a sans doute de profondes blessures. Et le mal avant d'être fait est très souvent, pour ne pas dire toujours, un mal subi. C'est, plus encore, vouloir du bien pour lui. Dans la Bible, la bénédiction évoque l'image d'une saine prospérité mais aussi la bienveillance envers les malheureux. C'est cette abondance et cette aisance que l'on souhaite à l'autre quand on le salue, quand on lui dit *Shalom*³⁰.

Faire du bien

C'est-à-dire traiter l'autre comme nous voudrions qu'il nous traite, se comporter avec lui comme nous aimerions qu'on le fasse avec nous³¹. Voilà le cap que nous devons suivre, la règle à appliquer. Le monde ne serait-il pas différent et meilleur si, déjà, nous les chrétiens, nous appliquions à toutes nos actions ce principe ?

Prier

C'est-à-dire se mettre comme à nu devant Dieu, lui dire tout le mal que l'on pense de notre ennemi, lui dire notre désir de vengeance, notre douleur, notre sentiment de révolte, d'incompréhension, lui dire notre incapacité viscérale à obéir à sa parole, notre impossibilité d'aimer. Avouer que s'il ne met pas en nous les sentiments qui étaient en Jésus, alors nous sommes de piètre chrétiens. Mais c'est aussi parler de notre ennemi à Dieu, le remettre entre ses mains, lui demander de s'en occuper et de toucher son cœur. Et puis, déposer tout cela devant lui et se souvenir alors que Jésus prie pour nous et qu'il veut, par son Esprit, nous conduire sur ce chemin.

³⁰ *Vocabulaire de théologie biblique*, Xavier Léon Dufour (sous dir.), Cerf, Paris, 1974, article « Bénédiction » (p. 120) et article « Paix » (p. 879).

³¹ Matthieu 7.12 : « Faites pour les autres tout ce que vous voudriez qu'ils fassent pour vous, car c'est là tout l'enseignement de la Loi et des prophètes. » Ce verset est souvent nommé « la règle d'or » et constitue le fondement de ce que l'on appelle l'éthique de la réciprocité.

Ce chemin, il le connaît bien, il l'a déjà fait et il est prêt à nous accompagner maintenant. Il en a déjoué les pièges, repéré les difficultés et il promet d'être avec nous jusqu'à la fin. Il a vraiment vécu ce qu'il a prêché, il a vraiment été le changement qu'il veut voir en nous.

Quand ses disciples, Jacques et Jean, veulent commander à la foudre de tomber sur des Samaritains qui ont refusé de les accueillir, Jésus leur dit : « Vous ne savez pas quel esprit vous inspire de telles pensées ! Le Fils de l'homme n'est pas venu pour faire mourir les hommes, mais pour les sauver. »³²

Alors qu'on vient l'arrêter, l'un des disciples prend une épée pour défendre Jésus et coupe l'oreille du serviteur du grand prêtre, un certain Malchus. Jésus s'interpose et prononce ces paroles : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui se serviront de l'épée mourront par l'épée. Penses-tu donc que je ne pourrais pas faire appel à mon Père ? À l'instant même, il enverrait des dizaines de milliers d'anges à mon secours. »³³

Alors qu'il est devant le grand conseil, on lui crache au visage et on le frappe. Il nous montre alors ce que c'est vraiment que tendre l'autre joue : refuser de répondre à la violence par la violence, mais interpeller l'autre, le placer devant sa conscience. Au garde qui vient de le gifler, il dit : « Si j'ai mal parlé, montre-moi où est le mal. Mais si ce que j'ai dit est vrai, pourquoi me frappes-tu ? »³⁴

Alors que Jésus est en train d'agoniser sur la croix, il prie pour ses bourreaux et, dans une ultime prière, il demande à Dieu de leur pardonner parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font³⁵.

C'est parce que Dieu a tant aimé le monde – les bons et les méchants – qu'il a envoyé Jésus mourir sur la croix. C'est pour moi, pour vous, pour toi... Pour que nous soyons libérés des puissances de la mort et de la haine. Il nous a aimés le premier et a montré son amour ; alors que nous étions ses ennemis,

³² Luc 9.53-55.

³³ Matthieu 26.52.

³⁴ Jean 18.23.

³⁵ Luc 23.34.

Christ est mort pour nous, pour que, aimés, nous puissions à notre tour aimer l'autre.

Christ a souffert pour vous, vous laissant un exemple, pour que vous suiviez ses traces. Il n'a commis aucun péché, ses lèvres n'ont jamais prononcé de mensonge. Injurié, il ne ripostait pas par l'injure. Quand on le faisait souffrir, il ne formulait aucune menace, mais remettait sa cause entre les mains du juste Juge. Il a pris nos péchés sur lui et les a portés dans son corps, sur la croix, afin qu'étant morts pour le péché, nous menions une vie juste. Oui, c'est par ses blessures que vous avez été guéris. Car vous étiez comme des brebis errantes mais, à présent, vous êtes retournés vers le berger qui veille sur vous³⁶.

Il a remporté la victoire sur le mal par le bien et, au matin de Pâques, dans la blanche lueur d'un jour nouveau, le Ressuscité vient à notre rencontre et nous dit : N'ayez pas peur, faites-moi confiance, j'ai vaincu le monde, je suis avec vous tous les jours. Rien ne peut vous séparer de mon amour, alors avancez sans crainte à ma suite :

Ne rendez pas le mal pour le mal, ni l'injure pour l'injure. Répondez au contraire par la bénédiction, car c'est à cela que vous avez été appelés, afin de recevoir vous-mêmes la bénédiction [...] Fuyez ce qui est mal et faites le bien, recherchez la paix avec ténacité³⁷.

³⁶ 1 Pierre 2.21-25.

³⁷ 1 Pierre 3.9-11.

NÉCESSITÉ D'UNE RÉFLEXION THÉOLOGIQUE SUR LA PATERNITÉ INTELLECTUELLE¹

Yannick IMBERT²

Le thème de la propriété intellectuelle est un sujet qui n'a pas encore reçu une grande attention théologique – du moins pas au vu du débat important dont il est l'objet en dehors du milieu ecclésial. Cependant, ce sujet exige notre attention, et cet article ne peut être qu'une ébauche. Si l'importance de ce sujet est aussi manifeste, c'est parce que des conditions sociales, économiques, politiques et technologiques nous conduisent à écrire, à établir des lois, à faire des choix. Il en va de même pour le droit d'auteur, ce fameux « copyright » dont il est beaucoup question depuis plusieurs décennies. Comme le dit Gilbert Larochelle, professeur à l'Université du Québec :

La multiplication phénoménale des nouvelles technologies de l'information et de la communication emporte aujourd'hui la nécessité de revoir en profondeur les règles qui doivent prévaloir dans la production et dans la transmission des savoirs³.

I. Un vieux débat

Il serait naturel de faire remonter les origines du débat actuel aux XVIII^e et XIX^e siècles, avec son apogée dans la société contemporaine. Cependant, un épisode étrangement similaire se déroule au VI^e siècle. Tout commence avec l'arrivée en Irlande d'une copie de la Vulgate, la Bible en latin que nous devons à

¹ Cet article a été publié en ligne sous forme de six articles sur le site *Le bon combat*, entre le 13 septembre et le 26 octobre 2016 : <http://leboncombat.fr> (consulté le 3 janvier 2017).

² Yannick Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

³ Gilbert Larochelle, « De Kant à Foucault : que reste-t-il du droit d'auteur ? », dans *L'homme et la société*, n° 130, 1998, p. 39-50, ici p. 39.

Jérôme. Son possesseur, le moine Finnian, en était très jaloux et n'en réservait l'accès qu'à quelques privilégiés. Parmi ceux-ci, Colomba, l'un des plus célèbres moines d'Irlande. Ce dernier décida de rendre visite à son ancien maître au milieu de la décennie 550 pour voir le fameux manuscrit.

Il est rapidement devenu assez clair que Colomba avait décidé de faire, de nuit, une copie de la Vulgate. Un jour, il se fit surprendre par un jeune novice qui rapporta à Finnian ce qu'il avait vu. Ce dernier ne le prit pas très bien. Les deux moines ne trouvant pas de terrain d'entente, leur différend fut porté devant la cour royale. Tous deux avaient un souci légitime. Finnian était soucieux de préserver l'intégrité du manuscrit et voulait s'assurer qu'il n'y avait pas d'erreurs introduites par un processus plus ou moins hâtif de copie. Il savait aussi que Colomba s'était engagé dans un projet de copie « à la chaîne » de manuscrits afin de les propager largement. Colomba, de son côté, était furieux que le vieux moine puisse cacher un manuscrit crucial pour l'avenir de l'Église en Irlande. Après un long processus, le roi rendit son jugement, s'adressant à Colomba :

Je ne sais pas d'où vous tenez vos nouvelles idées fantaisistes à propos de la propriété d'autrui. Les sages ont toujours décrit la copie d'un livre comme un livre-enfant. Cela implique que quelqu'un qui possède le livre-parent possède aussi le livre-enfant. Comme chaque vache à son veau, chaque livre à son livre-enfant. Le livre-enfant appartient à Finnian⁴.

Avant ce jugement plutôt sommaire qui rappelle vaguement les arguments contre la liberté de copie, chacun des moines avança ses arguments. Retenons-en deux majeurs. L'argument de Finnian est somme toute assez simple : « C'est mon livre. Tu n'as pas le droit de le copier. » Il estimait que si quelqu'un pouvait copier son livre, cela devait être fait par le biais de certaines procédures, de certaines lois, et certainement pas chacun dans son coin. En cela, Finnian est le père de tous les défenseurs du copyright. La réponse de Colomba, quant à elle, n'est pas très différente de celle que font

⁴ Cité dans Ray Corrigan, « Colmcille [Colomba] and the Battle of the Book : Technology, Law and Access to Knowledge in 6th Century Ireland », dans *GikII 2 Workshop on the intersections between law, technology and popular culture at University College London, September 19th, 2007*, London, 2007, p. 6.

la plupart des défenseurs de ce que j'appelle « la liberté de diffusion ». L'argument est là aussi *a priori* assez simple : le livre n'a pas souffert de préjudice parce qu'il a été copié. « Il ne convient pas que les paroles divines de ce livre périssent, ni que quiconque soit empêché de les écrire, de les lire ou de les répandre parmi les tribus. »

Et par la suite, dans son argument final, il soulignait avec force que ceux qui possédaient des connaissances avaient une obligation (morale et spirituelle) de les répandre en les reproduisant et en les partageant. De toute évidence, Colomba estimait que ne pas partager ces connaissances était une erreur beaucoup plus grande que de copier un livre qui n'avait rien perdu de sa valeur en étant copié.

Bien sûr, cet exemple historique ne suffit pas pour entamer une réflexion sur le droit d'auteur. Tout d'abord, il est question de la propagation de la Bible, un phénomène assez unique. Ensuite, Finnian n'était pas l'auteur du livre, et d'après ce que nous savons, ce n'est pas lui qui l'avait recopié. Il en était seulement le possesseur. Cet épisode souligne cependant que le débat n'est pas nouveau et qu'il met en jeu des questions éthiques et légales qui font débat depuis presque quinze siècles ! Penser arriver à une résolution facile serait donc une erreur tragique. Il serait aussi erroné de penser que, quelle que soit sa propre position, les « autres » n'ont pas une position chrétienne acceptable. Avant de poursuivre, examinons quelques distinctions importantes à faire pour pouvoir discuter du sujet complexe de la propriété intellectuelle.

II. Distinctions utiles

Liberté et gratuité

Il faut tout d'abord ne pas confondre liberté et gratuité. Il n'est pas question dans la suite de mon article de parler ou de défendre une nécessaire gratuité, comme si toute forme de commerce était de fait interdite. Ce serait, je le crois, un non-sens. Ma remise en question de la loi actuelle concernant le « droit d'auteur », ou plutôt de la « propriété intellectuelle », n'exige pas la gratuité. Il

s'agit cependant d'affirmer la libre diffusion des biens. Par libre, je veux dire une distribution et diffusion *sans barrière*. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cette dernière expression signifie que la transmission et diffusion des biens (y compris intellectuels) ne doit pas être empêchée ou limitée de manière forcée par des notions (ou lois) non nécessaires. Nous y reviendrons plus tard.

Propriété et paternité

Dans le discours populaire, le but de la propriété intellectuelle est de promouvoir la créativité et le progrès des artistes et de la société elle-même. Les brevets sont censés permettre aux inventeurs, créateurs, artistes, de faire des profits tout en ouvrant la possibilité d'un réinvestissement d'une partie de ces derniers. Ainsi, à leur tour, ces artistes sont susceptibles d'investir leur temps, argent et créativité pour le plus grand bénéfice de la société. Cependant, ce résumé met aussi en lumière une distinction importante entre paternité et propriété. Ou, en d'autres termes, il faut souligner la différence entre *origine* (être le « père », l'origine, d'une idée ou d'une œuvre) et *propriété* (qui suppose donc une notion de possession). Notez que la notion de « paternité » ne nécessite pas celle de « possession ».

Légal et moral

Ensuite, il nous faut distinguer entre ce qui est « légal » et ce qui est « moral ». La question de la propriété intellectuelle et du droit d'auteur est complexe. Mais au-delà de toute cette complexité, nous devons nous rappeler deux choses. Premièrement, il y a actuellement une loi en vigueur concernant la propriété intellectuelle et, si nous pouvons demander sa modification, nous devons cependant la respecter. Deuxièmement, une loi n'est pas nécessairement la meilleure, et donc pas nécessairement la plus éthique ou morale. Bien sûr, cela ne signifie pas que la loi actuelle n'a aucun fondement moral. Mais cela signifie en revanche qu'une meilleure loi peut être formulée et appliquée. Le légal et le moral ne sont pas identiques.

Éthique chrétienne et non chrétienne

Enfin, cela signifie aussi qu'il faudra faire une distinction entre notre attitude chrétienne et celle de notre société. Faire ainsi a une implication importante. Quelle que soit notre position sur la question du droit d'auteur, nous ne pouvons pas attendre que nos contemporains puissent vivre une éthique chrétienne. Ainsi, toute proposition faite pour modifier la loi actuelle doit prendre en compte le fait que cette loi doit pouvoir s'appliquer à tous. Une proposition qui présupposerait une adhésion aux valeurs chrétiennes ne pourrait pas être une proposition réaliste. En conséquence, même ceux qui souhaitent proposer une pratique plus en accord avec leur foi doivent prendre en compte la spécificité de l'éthique chrétienne. Cela signifie aussi, et peut-être de manière plus importante, que notre attitude concernant la « propriété intellectuelle » est aussi une démonstration de notre foi et peut être qualifiée de spécifiquement chrétienne. Dans la partie suivante, évoquons quelques aspects historiques du débat actuel.

III. Histoire philosophique du droit d'auteur

Le Siècle des lumières

En France, la propriété intellectuelle a été rattachée à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, notamment dans ses articles 2 et 17 :

Art. 2. Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Art. 17. La propriété étant un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé, si ce n'est lorsque la nécessité publique, légalement constatée, l'exige évidemment, et sous la condition d'une juste et préalable indemnité.

Visible dans ces quelques lignes est l'anthropologie des Lumières fondée sur un droit sacré attaché à l'être humain soutenu par un fort individualisme. Ainsi, « l'ingéniosité créatrice des Lumières avait permis, de Diderot à Voltaire, de Kant à Fichte, de

poser les fondements de l'individualisme juridique en matière de diffusion des idées »⁵. Cependant, un autre pilier de la philosophie des Lumières a été en grande partie ignoré. Les sociétés des Lumières ont donné une place importante à la connaissance et à l'apprentissage – tous deux nécessaires pour le bénéfice individuel ainsi que pour le développement socioéconomique et culturel⁶. Ces sociétés étaient particulièrement conscientes que, pour arriver à leur but, il fallait favoriser la création et la diffusion des « connaissances utiles ». On croyait alors que plus la population serait instruite, et que plus la société serait avancée économiquement, plus sa civilisation pourrait progresser.

Il était cependant important que la technologie d'impression, qui a fourni le moyen le plus important pour la diffusion de masse de connaissances, s'améliore. Roy Porter a d'ailleurs suggéré qu'« au cœur de la modernisation des Lumières se trouvait de brillantes perspectives concernant les progrès des moyens d'impression »⁷. Le livre imprimé, une référence en matière de connaissance, était le moyen idéal pour la diffusion des idées. La loi sur le droit d'auteur doit donc être comprise, entre les XVIII^e et XX^e siècles, comme une « loi sur le livre ». Elle encourageait la production de livres et leur distribution.

Lorsque nous en venons explicitement à la question du droit d'auteur, la formulation générale de la législation tentait d'assurer que les utilisateurs puissent accéder aux dernières connaissances et aux meilleures idées. La plupart des premières lois sur la propriété intellectuelle et le droit d'auteur accomplirent partiellement cet objectif en protégeant les intérêts des auteurs et des éditeurs. Mais cette même législation essaya aussi d'imposer des limites à tout potentiel monopole. Ainsi, « en France également, même si on s'est longtemps focalisé sur la défense des droits d'auteur, la propriété publique est la règle, dans l'esprit des législateurs révolutionnaires, et le droit d'auteur est l'exception »⁸. La loi était

⁵ Gilbert Larochelle, « De Kant à Foucault », dans *L'homme et la société*, n° 130, 1998, p. 39-50, ici p. 39.

⁶ Voir M. Rose, « Nine-Tenths of the Law : the English Copyright Debates and the Rhetoric of the Public Domain », *Law and Contemporary Problems*, n° 36, 2003, p. 76.

⁷ Roy Porter, *Enlightenment*, Londres, Penguin Books, 2000, p. 13-14.

⁸ Anne Latournerie, « Droits d'auteur, droits du public : une approche historique », *L'économie politique*, n° 22, 2004, p. 21-33, ici p. 22.

donc antimonopolistique par nature. Son objectif était de permettre, favoriser et promouvoir l'accès à l'éducation et à l'apprentissage.

La « valeur-travail » de John Locke

L'un des apports les plus importants dans le développement du droit d'auteur est celui de John Locke (1632-1704). Le philosophe anglais commence sa discussion en décrivant l'état de nature dans lequel les biens sont possédés « en commun » grâce à la bonté de Dieu. Locke propose que, dans cet état primitif, il y a suffisamment de biens (ce que nous appellerions les « matières premières ») pour que chacun puisse s'approprier les objets de son travail sans compromettre les biens possédés par quelqu'un d'autre. Mais de toute évidence, les sociétés humaines n'en sont pas restées à cet état primitif mais ont graduellement évolué vers des sociétés d'économie, de vente et d'échange.

Pour Locke, la propriété est le fondement d'une vision complète de la vie humaine. Cependant, tous les produits, même ceux qui sont trouvés dans leur état naturel, ne peuvent pas être consommés tels quels. Pour ce faire, l'individu doit *convertir* ces biens en propriété privée en exerçant un *travail* ou un *effort* sur eux. C'est ce qui sera plus tard appelé la « valeur-travail ». Le travail *ajoute* de la valeur aux produits bruts – même si ce n'est que par le fait d'être appréciés par un être humain. Cet effort mérite aussi d'être reconnu et protégé afin que l'auteur du travail en question bénéficie de son apport.

Cette perspective sur le droit intellectuel a un attrait et une simplicité très intuitifs. Il semble évident que les gens travaillent à produire des idées et que la valeur de cette production soit reportée dans la dimension économique. En d'autres termes, le prix de vente d'un objet inclut tout l'effort nécessaire pour sa production. Le point central de la théorie de Locke est que le fondement de la propriété est dans le *travail* : « De ce fait, l'homme crée par son travail une *propriété de valeur* et lui seul a un droit sur elle. »⁹

⁹ Arnaud Diemer et Hervé Guillemain, « La place du travail dans la pensée lockéenne », « Regards croisés sur le travail : histoires et théories », colloque ACGPE, Orléans, 22-24 mai 2008, en ligne, <http://www.oeconomia.net>, consulté le 4 novembre 2015, p. 9.

Ajoutons enfin ici que la mesure de la *valeur* du travail ne peut en fin de compte qu'être déterminée par le prix de marché. En effet, la quantité de travail nécessaire à la fabrication d'un produit est considérée comme impossible à déterminer. D'autant plus que cela demanderait aussi de pouvoir évaluer l'« effort » mis en œuvre dans l'idée elle-même.

C'est l'un des problèmes de la théorie de Locke : l'impossibilité de vraiment distinguer entre une *idée* et son *exécution* (sa production). Cette apparente incapacité est renforcée par des occasions dans lesquelles l'« exécution » précède l'idée. Dans de nombreux domaines, des recherches approfondies sont nécessaires avant qu'une idée originale n'émerge. Par exemple, mes étudiants doivent parfois lire plusieurs ouvrages sur tel ou tel sujet avant d'avoir une idée de dissertation. Ainsi, la philosophie de Locke associe dans la pratique l'idée et l'exécution de l'idée, au point même de ne plus distinguer entre « avoir une idée » et « posséder le résultat de l'idée ». Ici, avoir l'idée d'un livre sur la théologie de John Piper et posséder ce livre sont quasi identiques. C'est l'une des raisons pour lesquelles le droit d'auteur actuel protège les idées aussi bien que les choses produites.

Bien sûr, la théorie brièvement évoquée ici ne dit à première lecture pas grand-chose au sujet du droit d'auteur. Et cependant elle a des implications importantes. En effet, s'il est impossible de distinguer l'idée de sa production, alors la propriété intellectuelle se doit de protéger les deux, sans les distinguer. L'idée possède de fait elle aussi une valeur marchande, peut être « possédée » et protégée. Un auteur possède tout aussi bien la production d'une idée que l'idée elle-même. Nous pourrions bien sûr nous demander pourquoi certaines idées sont « couvertes » par le droit d'auteur et d'autres non. La réponse la plus simple est la suivante : ce qui sépare une idée ordinaire d'une idée qui mérite d'être protégée est la relative insignifiance de la première et le caractère unique de la seconde.

Le livre de Kant

Si Kant n'invente pas la notion d'auteur, il la modernise en accentuant sa dépendance par rapport à l'œuvre en question. Selon Kant, un livre existe de deux manières. D'un côté, un livre a un

« corps » physique. Le livre est matériel et, dans ce sens, celui qui possède ce livre peut en faire ce qu'il veut – ou devrait pouvoir le faire. D'un autre côté, Kant soutient que le livre a aussi un aspect qu'il qualifie de « spirituel ». Cet autre aspect du livre est résumé par cette phrase de Kant : « La propriété qu'un auteur a sur ses pensées [...] il la conserve nonobstant la reproduction. »¹⁰ Ainsi, conclut-il, « l'auteur et le propriétaire de l'exemplaire peuvent dire chacun avec le même droit du même livre : c'est mon livre ! mais en des sens différents. Le premier prend le livre en tant qu'*écrit* ou discours ; le second simplement en tant qu'*instrument* muet de la diffusion du discours jusqu'à lui. »¹¹ Ainsi pour Kant, c'est l'auteur qui fait un livre, et la valeur et l'utilisation du livre demeurent avec son auteur. Le livre, dans ce deuxième sens, est un discours qui appartient de manière unique à son auteur. En tant que discours, un livre est donc un ensemble d'idées, et celles-ci appartiennent à l'auteur.

Le souci de Kant était de militer pour une rémunération égale des auteurs par leurs éditeurs. Cette volonté de Kant se distinguait de ce que certains considéraient comme la mainmise des princes sur le processus d'édition. Pour Kant, il s'agissait donc de faire reconnaître la rémunération des auteurs par leurs éditeurs, non pas comme une *faveur* (des princes), mais comme une *juste* rétribution de leur travail d'écriture. C'est ce dernier, lui seul, qui fonde la propriété intellectuelle. Mais, encore et toujours, puisque le livre est avant tout un discours qui exprime les idées d'un auteur, ces idées (et donc le livre) ne peuvent pas être reproduites sans consentement explicite de l'auteur. Ici, il faut souligner qu'il est question du consentement de l'auteur *et non de celui de l'éditeur*. C'est aussi à partir de ce point que nous pouvons identifier ce qu'est un plagiat : c'est s'approprier consciemment une idée qui n'est pas sienne.

Locke et Kant sont deux penseurs qui ont largement influencé la manière dont nous pensons la « propriété intellectuelle ». De leurs réflexions, la loi a choisi de mettre en avant la propriété des idées et leur manifestation concrète (livre, album, technologie

¹⁰ Emmanuel Kant, *Qu'est-ce qu'un livre ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 119.

¹¹ *Ibid.*, p. 131.

brevetée, notamment). Ceci souligne que la notion de propriété est au cœur de nos lois. Pour avancer dans notre réflexion, nous nous pencherons maintenant sur quelques principes bibliques importants concernant ce sujet.

IV. Théologie biblique de la paternité intellectuelle

Il me semble que si nous voulons réévaluer la pratique du droit d'auteur, il est crucial de revisiter la notion de « propriété intellectuelle » et d'y substituer celle de « paternité intellectuelle ». Dans les paragraphes suivants, je propose de nous concentrer sur la notion de propriété en y apportant un éclairage théologique. Il sera question de « propriété » au sens général, car il y a bien différents types de propriété : je peux posséder un lot de terre, un livre, une voiture, des parts dans une compagnie. Les droits et devoirs associés ne sont pas strictement identiques. À partir de ce bref survol de la notion de propriété, nous verrons plus loin les implications pour la question qui nous occupe (le droit d'auteur).

La notion de propriété

Bien sûr, si nous cherchons une « théologie biblique » de la propriété personnelle dans la Bible, nous ferons face à un certain problème. En effet, l'Écriture n'est pas premièrement concernée par le sujet et donc ne fait pas d'exposé systématique de ce thème. Malgré tout, nous pouvons discerner plusieurs points importants. Comme la plupart des théologiens qui abordent le sujet, notons que toute théologie de la propriété commence avec l'acte créateur. Dieu crée la terre et tout ce qu'elle contient (Gn 1 ; Ps 24.1) et lui seul possède donc le droit d'user de toute la création. La propriété de la création n'appartient, en fin de compte, qu'à lui seul. Cela signifie que lorsque nous disons que quelque chose nous appartient, nous ne pouvons le faire que parce que cela appartient à Dieu premièrement. Nous ne possédons les choses que par *dérivation*¹². La source de tout bien matériel est Dieu lui-même.

¹² Paul J. Griffiths, « The Natural Right to Property and the Impossibility of Owning the Intangible : A Tension in Catholic Thought », *University of St. Thomas Law Journal*, vol. 10, n° 3, article 2, p. 590-602, ici p. 592, en ligne <http://ir.stthomas.edu/ustlj/vol10/iss3/2>.

Ceci dit, parce que nous sommes des créatures faites à l'image de Dieu, nous sommes aussi faits pour posséder. La question est de savoir de quelle manière. Mais le fait que l'être humain de par sa nature cherche à *posséder* quelque chose est évident : nous avons tous des désirs, nous voulons tous quelque chose – pour le meilleur et pour le pire. Bien sûr, nous pourrions considérer cela comme un simple effet de la chute, mais ce serait une erreur. Que nous soyons enclins à « posséder » est aussi un reflet de notre création à l'image de Dieu. En fait, l'être humain

a besoin de quelque chose qui lui soit propre pour remplir sa vocation de gardien du jardin de Dieu. Il a besoin de quelque chose pour se garantir contre la faim et l'errance. Il a besoin de quelque chose qui lui soit propre pour pouvoir vraiment donner en retour à Dieu et à son prochain¹³.

Si nous voyons les choses ainsi, la possession devient quelque chose de positif au service de notre prochain. Calvin, pour sa part, acceptait comme quelque chose d'évident que « la propriété individuelle » était le fruit de la providence divine, une disposition nécessaire à l'ordre public. La propriété était quelque chose de naturel et d'évident, mais son bon usage n'était ni l'un ni l'autre. Il est très difficile de s'appuyer sur Calvin, ou sur n'importe quel autre réformateur, pour développer une théologie du droit d'auteur. Ni Calvin ni Luther n'ont beaucoup écrit sur les questions d'économie. Une chose cependant apparaît avec force : aucun n'avait une bonne opinion de l'individualisme naissant. Malgré cela, Calvin n'avait aucun problème avec la propriété personnelle ou la possession de biens, tant que ces derniers ne conduisaient pas au luxe ou à l'oubli de la charité – d'où l'importance pour Calvin du diaconat. La possession de biens, si elle n'est pas interdite, est aussi source possible de problèmes matériels et spirituels.

Protéger les biens personnels serait donc légitime, mais cette affirmation ne suffit pas. La question suivante est tout aussi importante et doit être posée : « Quel est le fondement moral de cette propriété personnelle ? » C'est seulement en apportant une réponse à cette question que nous pourrions donner quelques pistes de réflexion concernant le « droit d'auteur ».

¹³ Lewis Smedes, « Persons and Property », *The Reformed Journal*, 2002, p. 29.

Le fondement moral de la propriété

Une fois encore, le fondement biblique de la propriété est la parole du Psaume 24.1 : « C'est au Seigneur qu'appartient la terre, avec tout ce qui s'y trouve, le monde avec tous ceux qui l'habitent », une parole forte rappelée dans le livre de Job (41.11) ou Ésaïe (Es 66.1-2). Non seulement Dieu est-il le propriétaire ultime de toute chose, mais il fera en sorte que l'être humain s'en souviennne :

Et tu te dirais : « C'est par ma force et la vigueur de ma main que j'ai acquis toutes ces richesses ! » Tu te souviendras du Seigneur, ton Dieu, car c'est lui qui te donne de la force pour acquérir ces richesses, afin d'établir son alliance, celle qu'il a jurée à tes pères – voilà pourquoi il en est ainsi en ce jour¹⁴.

Tout ce que l'être humain fait, tout ce qu'il possède, et la manière dont il en dispose, tout cela est à la discrétion du Dieu créateur. Ceci nous conduit à conclure que notre propriété devrait être considérée comme des biens mis à notre disposition par Dieu et dont nous sommes les gérants. Tout cela paraît *a priori* bien simple, milite pour une théologie du contentement et nous demande aussi d'entretenir une relation quelque peu détachée avec ce que nous « possédons ».

Un autre point qui éclaire le fondement moral du droit à la propriété est le huitième commandement : « Tu ne voleras pas. » Et là, bien sûr, les deux questions n'en font qu'une. Pour savoir ce dont je prive mon prochain, il faut que je sache ce qu'il possède – ou peut posséder. À première lecture, cette parole ne semble qu'avoir une portée négative. Il s'agit de ne pas empiéter sur la propriété des autres. Ce serait oublier que le Décalogue est une exhortation éthique, et pas d'abord une liste d'interdictions. Toute parole du Décalogue est un encouragement à l'amour de Dieu et du prochain :

¹⁴ Deutéronome 8.17-18.

Je dois donc voir dans ce commandement ma responsabilité envers la personne de mon prochain. Je dois l'aider à préserver sa propriété parce que sa propriété fait partie de sa personne¹⁵.

La propriété n'est donc pas essentiellement un droit personnel. C'est un devoir envers mon prochain. Voir le huitième commandement ainsi, c'est donc procéder à un double renversement : nous ne sommes plus centrés sur nous-mêmes, mais sur notre prochain ; nous ne sommes plus limités par une vision négative de l'éthique chrétienne (« ne pas faire »), mais par une vision positive et active. Une telle vision est souvent mise en avant dans le discours des prophètes :

Le jeûne que je préconise, n'est-ce pas plutôt ceci : détacher les chaînes de la méchanceté, dénouer les liens du joug, renvoyer libres ceux qu'on écrase, et rompre tout joug ? Ne s'agit-il pas de partager ton pain avec celui qui a faim et de ramener à la maison les pauvres sans abri ? De couvrir celui que tu vois nu, et de ne pas t'esquiver devant celui qui est ta propre chair ? Alors ta lumière poindrait comme l'aurore, et tu te rétablirais bien vite ; ta justice marcherait devant toi, et la gloire du Seigneur serait ton arrière-garde. (Es 58.6-8)

Si dans la Bible il y a bien propriété, si posséder et user de ses biens n'est pas en soi mauvais, la pratique de la compassion et de la justice sert à encadrer la pratique. C'est cela qui doit, en grande partie, guider notre réflexion.

La propriété : une gestion altruiste

Si la propriété dans son sens strict et premier est une prérogative divine, alors dans quelle mesure les créatures humaines devraient-elles chercher à imiter Dieu et à participer à son entreprise ? Voilà une question à nous poser alors que nous essayons de voir comment mieux articuler une théologie de la paternité intellectuelle. Il ne s'agit pas ici de donner une réponse complète, ce serait trop long, mais voyons comment nous pouvons être à l'image du Dieu créateur à qui appartient le monde entier ?

¹⁵ Lewis Smedes, *ibid.*

(1) Le Dieu créateur, bien qu'il possède la création et tout ce qu'elle contient, n'en remet pas moins une partie de sa gestion à ses créatures. Il le fait librement et ne demande qu'une chose : c'est que nous soyons bons gestionnaires de ces biens. Cette gestion se fait notamment en devenant image de Dieu. Dieu possède librement parce qu'il donne librement. Ainsi en va-t-il de notre propre possession. Il ne s'agit pas de savoir quels droits nous avons sur notre propriété mais comment nous en ferons librement usage, non pour notre bien, mais pour celui des autres. Nous « possédons » par analogie et seulement parce que Dieu est la source de toute possession.

(2) Le libre don signifie aussi un abandon du contrôle sur notre propriété. Dieu, en nous faisant gestionnaire de son bien, nous en confie en grande partie le contrôle – bien que des comptes seront certainement à rendre ! Certains utilisent leur don de gestion d'une manière non responsable. La conséquence importante est la suivante : si nous confions – contre rémunération ou non – un de nos biens à notre prochain, nous en abandonnons aussi en grande partie le contrôle. Ici, notre théologie de la propriété prend une connotation spirituelle assez claire. Au cœur de notre pratique se trouvera l'humilité et l'abandon, deux dimensions centrales de la vie chrétienne. Ainsi, notre théologie de la paternité intellectuelle devra refléter cela – ce qui pourra créer une relative discontinuité avec la loi actuelle.

Résumons ce que nous venons de voir jusqu'ici. Les droits que nous avons sur notre « propriété » doivent être considérés à la lumière de notre utilisation de ces derniers pour le bénéfice de notre prochain.

V. De la propriété à la paternité intellectuelle

Pour avancer dans notre réflexion sur la paternité intellectuelle, il nous faut maintenant distinguer propriété et paternité. À mon sens, l'un des problèmes principaux avec le « droit d'auteur » actuel est son accent sur la notion de « propriété ». Bien sûr, il ne s'agit pas de remettre radicalement en cause la notion de « propriété ». Tout d'abord, les ramifications légales et philosophiques de ce concept nous entraîneraient trop loin de notre

sujet. Ensuite, la notion de propriété n'est pas en soi le problème. Elle le devient lorsqu'elle est associée à un ensemble de droits et d'obligations liés à la créativité humaine.

Pour commencer, notons que notre discussion ne nie pas une dimension créationnelle à la propriété. La théologie chrétienne, qu'elle soit catholique ou protestante, a valorisé cela depuis le IV^e siècle au moins. La théologie catholique parlera par exemple de « droit naturel » concernant la notion de propriété. Notons dès maintenant une différence entre les approches catholique et protestante. Dans la première, toute notion de « droit à la propriété » est incluse dans un monde déchu. Dans un monde sans péché, pas de droit, ni à la propriété, ni à autre chose. Du côté protestant, cette affirmation semble mettre à mal l'intégrité de l'ordre créationnel. Lorsque certains théologiens catholiques accentuent l'absence de « propriété » dans l'état céleste, nous devons rester prudents quant au détail de ce que l'Écriture enseigne concernant notre condition humaine dans « les nouveaux cieux et la nouvelle terre ».

La propriété des idées

L'un des points les plus importants, discutés par plusieurs philosophes catholiques, concerne l'objet de la propriété. Lorsque la propriété concerne quelque chose de concret (les théologiens parlent de quelque chose de « tangible »), les choses sont relativement évidentes. Si j'ai acheté une voiture, je la possède ; elle est ma propriété. C'est aussi le cas pour ma maison. Mais ce n'est que la moitié du problème. Les lois sur la propriété intellectuelle mettent en jeu la propriété de choses *immatérielles*. N'oublions pas que la « propriété intellectuelle » a *en partie* été créée pour protéger les idées (ce qui est « intangible »). Imaginez que vous ayez l'idée de créer un produit et que vous en discutiez avec un ami. Imaginez ensuite que, alors que vous êtes en train de réaliser votre projet, vous vous rendez compte que l'ami en question a déjà mis sur le marché le même produit. Que se passe-t-il ? Vous vous sentez « volé ». Il a pris quelque chose qui était à vous. C'est en tout cas la réaction naturelle de la plupart d'entre nous. Et pourtant, est-ce bien le cas ? Cela dépend bien sûr d'un grand nombre de critères difficiles à établir.

Si un poète « invente » une nouvelle forme poétique, cette idée nouvelle lui appartient-elle ? Légalement, il pourrait argumenter en direction d'une propriété intellectuelle de cette forme poétique. Il serait difficile d'établir la complète nouveauté de cette dernière, mais techniquement cela n'est pas impossible. De plus, la *démonstration* de la propriété d'idées est notoirement difficile à établir. Qui est le « propriétaire intellectuel » d'un tableau de lever de soleil ? Tout le monde et personne. Ou du moins tous ceux qui ont peint un lever de soleil. L'idée de peindre un lever de soleil appartient à celui qui est l'origine, le « père », le créateur du lever de soleil. Nous ne sommes que les « pères » et « mères » des tableaux que nous réalisons. Cela montre les limites de la conception philosophique de la propriété de choses immatérielles, comme les idées.

Propriété personnelle et bien commun

Si vous êtes ingénieur et que vous mettiez au point un carburant révolutionnaire absolument non polluant, le bien commun qui en résulte est énorme. Dans cette perspective, la formule de fabrication, selon l'interprétation d'Augustin, devrait être diffusée librement. Il n'y aurait donc pas dans ce cas de possibilité de breveter cette découverte. Faire autrement serait pour l'inventeur la démonstration d'un désir incontrôlé du savoir, ou même d'un contrôle illégitime du savoir. Ce serait retenir un bien qui fait en réalité partie de la création car, même un carburant synthétique implique l'utilisation de matières premières qui, soulignerait Augustin, n'appartiennent en fin de compte qu'à Dieu. Certainement, plusieurs compagnies mettraient sur le marché leur propre carburant non polluant, imposant ainsi un non-monopole sur le carburant en question.

La même chose peut en partie s'appliquer à la propriété intellectuelle. Par exemple, j'écris un ouvrage sur l'art de Tolkien, l'auteur du *Seigneur des anneaux*. Bien que je sois personnellement un grand fan, je reconnais que le « bien commun » qui résulte de mes recherches et de ma publication n'est pas aussi important que ce que j'imagine. En revanche, si j'écris un ouvrage d'accompagnement pastoral qui pourrait transformer notre approche de la relation d'aide, alors le bénéfice commun est beaucoup plus important, visible et concret. Dans le second cas, la

question de la propriété intellectuelle – ou plutôt de la non-propriété – de ce livre est plus pressante.

Propriété ou paternité ?

Que conclure ? Tout d'abord, la notion de « possession » appliquée aux biens immatériels (comme les idées) conduit à des difficultés philosophiques et légales. Et cependant, il semble quand même légitime de valoriser les idées et la personne qui leur a donné corps, qui a permis que nous bénéficions de leur manifestation matérielle et sociale. Nous apprécions la manifestation visible de l'idée de la « bière », ou de toute autre idée qui a enrichi notre quotidien, et nous sommes reconnaissants à celui qui est à l'*origine* de ces choses. C'est là que se manifeste une différence importante. La « propriété » implique que nous *retenons* la chose en question. Si je suis propriétaire d'une voiture, je la « retiens » pour mon usage personnel. Je ne la mets pas dans la rue pour que tout le monde puisse s'en servir ! La notion de paternité n'implique pas une telle possession. La paternité implique que nous sommes reconnus comme origine de l'idée, mais non comme propriétaire. Deux questions se posent ici : (1) Comment définir les frontières légales de la paternité intellectuelle et comment la différencier de la propriété intellectuelle ? et (2) Comment les chrétiens pourraient-ils réfléchir à la question de cette même propriété intellectuelle ? Les réponses à ces questions ne seront pas faciles, et nous n'en donnerons pas maintenant. Tournons-nous plutôt vers quelques considérations théologiques.

VI. Une théologie de l'imitation¹⁶

Copier et imiter

La Bible nous dit que lorsque Dieu nous a créés, il nous a faits à son *image* (Gn 1.27). Les théologiens ont longuement discuté de ce que cela signifiait. Les théologiens réformés ont souvent mis l'accent sur la nature « relationnelle » de cette image. Dieu est entré en relation avec nous, ce qui fait de nous des êtres de relation.

¹⁶ Une grande partie de cet article est inspirée des travaux de Vern Poythress et de John Frame sur le droit d'auteur. Ces articles sont disponibles sur leur site internet <http://frame-poythress.org>, consulté le 3 janvier 2017.

Mais la notion d'image de Dieu est riche et ne peut être épuisée par une seule expression. Cet aspect relationnel contient de nombreux autres éléments comme, par exemple, la nature rationnelle de l'être humain ainsi que sa dimension créative. En tout cela, nous sommes à l'image du Dieu créateur ; à son image et pourtant si différents. Une autre manière d'exprimer cela est de souligner que si Dieu nous a faits à son image, cette image est une forme *analogique* de Dieu : nous ne sommes pas Dieu dans son essence, il est entièrement différent de nous.

C'est en quelque sorte ce dont il s'agit dans la relation parents-enfants. Les enfants ne sont pas leurs parents. Et pourtant ils « viennent » de leurs parents. Ils sont à leur image. Nous voyons cela pour la première fois en Genèse 5.3 quand Adam a engendré un fils « à sa ressemblance, selon son image ». Cet engendrement est, en soi, une imitation de l'activité créatrice de Dieu. L'être humain, ici Adam et Ève, « copie » Dieu. Mais nous « copions » Dieu dans la plupart des choses que nous faisons. Lorsque nous peignons un tableau, nous copions la création de Dieu. Lorsque nous transformons une friche en jardin, nous copions Dieu. Même lorsque nous produisons de « nouvelles » choses, nous copions Dieu. Toutes nos idées, toutes nos nouveautés, sont en fin de compte des associations et des compositions nouvelles fondées sur le monde que Dieu a créé. Nous ne pouvons pas faire autrement : nous copions Dieu.

Dieu, créateur et père

Nous sommes des êtres faits pour copier et imiter. Ajoutons une autre chose importante : Dieu n'exerce pas son droit à la « propriété intellectuelle » sur ce que nous produisons. Il rappelle cependant que tout lui appartient. Nous produisons toutes sortes de choses dans ce monde dont Dieu nous a confié la gestion. Ce « mandat » de gestion souligne lui aussi que nous ne sommes pas possesseurs, ni de ce monde, ni de ce qu'il contient, ni même, par conséquence, des biens que nous produisons ou des idées qui se forment dans notre esprit. Tout est à Dieu. La terre et tout ce qu'elle contient, nous y compris. Nous appartenons à Dieu avec tout ce que nous sommes, disons, et pensons. Pour ceux qui reconnaissent ce « règne » de Dieu sur sa création, notre statut d'imitateurs-régents doit être reconnu pour tel. Dieu est créateur et

père ; nous sommes imitateurs et régents. La responsabilité que Dieu nous a confiée concerne tous les êtres humains, pas seulement les chrétiens. Ce que nous avons dit sur la nature humaine (à l'image de Dieu et imitateurs) s'applique à toute personne – croyante ou non. La responsabilité de gérer dignement, et avec justice, notre capacité d'imitation fait partie intégrante de notre appel à vivre dans le monde sous le regard du Dieu créateur et Père.

Imitation et droit

Cela pose la question de savoir ce que doivent être nos lois humaines. S'appuyant sur Deutéronome 16.18-20, Poythress soutient que la loi humaine doit *essentiellement* être exercice de la justice¹⁷. En disant cela, il n'hésite pas à affirmer que les lois actuelles en la matière – auxquelles nous devons nous soumettre – devraient être changées car elles ne remplissent pas leur objectif. En effet, le souci derrière la loi actuelle est la protection des auteurs et des éditeurs – donc une justice exercée envers eux, envers leurs droits. Dans ce sens toute copie (de textes, images, objets, notamment) serait une forme de vol. Mais il faudrait démontrer que les lois actuelles sont les plus bénéfiques à toutes les parties en présence, au premier rang desquelles les « auteurs » – ceux qui sont les pères de l'œuvre en question. Pour Poythress, et je le suis sur ce point-là, les lois actuelles ne sont pas au bénéfice de l'ensemble des acteurs : auteurs, éditeurs, « consommateurs ». Le problème principal est le rejet de toute légitimité au droit de copie.

L'argument de Poythress est ici résumé. Supposez que Pierre fabrique une hache. Si Jean, son voisin, vient en secret et la lui prend, il y a bien vol. Pierre est privé d'un bien qu'il possédait légitimement. Supposez maintenant que Jean observe simplement la hache de Pierre et se rende compte qu'elle est plus esthétique et fonctionnelle que la sienne. Si Jean tente de fabriquer une autre hache du même genre, il y a bien copie. Mais Pierre est-il privé de son bien ? Non, Pierre possède toujours sa hache. Mais Jean lui aussi possède la même, et rien ne devrait lui interdire de tenter d'en

¹⁷ Vern S. Poythress, « Copyrights and Copying », septembre 2005, <http://frame-poythress.org>, consulté le 13 juin 2016.

fabriquer une meilleure¹⁸. Ainsi Poythress peut conclure : « Copier multiplie les biens au lieu de les limiter. La capacité à copier est une merveilleuse bénédiction de Dieu, bénéfique à l'humanité. »¹⁹

Je mentionnerai un autre élément qui fait partie de l'argument développé par Poythress – un point qui demanderait plus d'attention. Les lois sur le droit d'auteur semblent favoriser certains domaines plutôt que d'autres, et ce de manière partielle. Pourquoi un auteur (d'un roman par exemple) bénéficierait-il des lois actuelles, alors qu'un charpentier n'en bénéficierait pas ? Tous les deux « créent » quelque chose qui peut être copié. L'un est protégé, l'autre ne l'est pas. Pour Poythress, c'est une manifestation de favoritisme ; un favoritisme motivé par des raisons plutôt discutables. Je trouve cette remarque intéressante et, bien que je ne sois pas encore convaincu, cela pose la question, sérieuse, de savoir si les lois actuelles sur le « droit d'auteur » sont vraiment justes.

Loin d'être une entorse à la moralité, le « droit à la copie » (bien encadré, cela va de soi) met en valeur (1) le fait que nous ne sommes que des êtres créés par Dieu pour imiter ; (2) que tout lui appartient ; et que (3) la copie (ou l'imitation) peut être au bénéfice de tous, en particulier des plus défavorisés. En cela, le « droit à la copie » est aussi une manifestation de notre amour du prochain.

Pour conclure

Dans les paragraphes précédents, j'ai mis en doute les lois actuelles sur le « droit d'auteur ». J'ai aussi mis en doute la pertinence de l'expression « propriété intellectuelle », lui préférant pour des raisons théologiques celle de « paternité intellectuelle ». Le lecteur aura peut-être eu l'impression que j'encourage les chrétiens à ne pas respecter les lois et à copier illégalement. Ce n'est pas le cas. Les lois actuelles sont bien les lois en vigueur, et nous devons les respecter. Mais cela ne signifie pas que nous ne pouvons désirer de meilleures lois. Encore une fois, ce qui est « légal » n'est pas forcément « juste ».

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

Le lecteur aura peut-être eu aussi l'impression que je demande une abolition de toute loi concernant le « droit d'auteur ». Ce n'est pas non plus le cas. Certains auteurs, et même certaines modestes maisons d'édition, bénéficient des lois actuelles. Il serait presque irresponsable de demander l'abolition de toutes lois. L'être humain pratique trop bien la « dépravation totale » ! L'absence d'accompagnement légal ne serait au bénéfice de personne. J'encourage cependant à une large et profonde révision des lois en vigueur.

Enfin, je ne voudrais pas donner l'impression que les choses sont, sur ce sujet, simples. Elles ne le sont pas. En fait, la complexité du « droit d'auteur » (ou de la « paternité intellectuelle ») invite à une plus grande attention que cet article n'a pu nous en donner l'occasion.

Pour conclure, il faut reconnaître que :

- Les questions éthiques portant sur le sujet qui nous occupe sont sensibles et ne se résolvent pas par des affirmations trop simples.
- Les lois sur le « droit d'auteur » sont parfois nécessaires mais elles peuvent être dépassées en construisant des lois sur la base de la « paternité intellectuelle ».
- En l'état actuel, ces mêmes lois tendent à être au bénéfice particulier de ceux qui sont en position de pouvoir (social ou économique) et encouragent un certain monopole.

Je reconnais qu'il m'est difficile d'aller plus loin, notamment parce que les implications de tels changements sont trop importantes pour que je puisse en prendre toute la mesure. Il faudrait donc, je pense :

- Poursuivre les réflexions métaphysiques, bibliques et éthiques sur ce sujet.
- Poursuivre la déconstruction radicale de l'empire (de l'idole même) du consumérisme.
- Plus pratiquement, que le « copyright » soit laissé à l'auteur (le « père »).

- Et par conséquent que la maison « d'édition » reçoive par contrat (ou par délégation) le copyright de l'auteur pour la durée de vente de l'œuvre ou dans une limite déterminée par les deux parties. Cela permettrait que l'éditeur ou le distributeur puissent tirer un certain bénéfice correspondant à leur investissement.
- Que le droit à la « copie » soit reconnu légalement, sous conditions, et ce pour le bénéfice notamment des plus défavorisés.
- Encourager à une valorisation du mécénat pour la publication, en commençant par le monde chrétien.

Certains, parmi ceux qui demandent une modification des lois actuelles, exigent ce que j'appelle une imposition du droit de copie. Virtuellement, toute œuvre pourrait être copiée, sans discrimination et sans qualification. Une telle vue, extrême, est problématique parce qu'elle se résume quasiment à un légalisme. Oui, la liberté de copie est une forme d'expression de l'amour du prochain. Lui permettre de copier, d'imiter, de diffuser et même d'améliorer ce que je crois m'appartenir est une humble manifestation de mon amour – parfois sacrificiel – pour mon prochain. Nous ne trouvons pas seulement de la valeur dans la propriété que nous accumulons mais aussi dans celle que nous donnons. Voilà qui pourrait guider nos réflexions futures sur la paternité intellectuelle.

Enfin, même si je défends une modification des lois actuelles sur le « droit d'auteur » (et la « propriété intellectuelle »), je ne crois pas que ceux qui défendent la position inverse soient sans cœur, moins chrétiens, ou assoiffés d'argent. Cela vaut la peine de le dire car, sur ce sujet, les opinions peuvent être très sensibles. Réfléchissons ensemble à la meilleure manière de témoigner de notre foi dans toutes nos actions et dans tous les domaines.

RECENSION

William Edgar, *Created and Creating. A Biblical Theology of Culture*, Downers Grove, IVP, 2016.

Comment les chrétiens, qui reconnaissent la souveraineté du Dieu de la Bible et la royauté de Christ, doivent-ils vivre dans le monde ? Si cette question n'est pas nouvelle, elle n'a pas nécessairement reçu toutes les réponses utiles. L'observation d'Edgar est simple : le thème de la culture est toujours d'actualité, comme en témoignent de nombreux ouvrages publiés récemment, notamment du point de vue théologique. Dans cet ouvrage, William Edgar, professeur d'apologétique à Westminster Theological Seminary, nous propose d'aborder cette question sous un angle théologique et biblique, et non pratique. Certains le regretteront. Cependant, développer une théologie de la culture et présenter des applications exigerait plusieurs volumes et le choix de l'auteur demeure probablement le choix le plus pertinent. Peut-être dans l'avenir nous donnera-t-il le fruit, dans la pratique, de toute son expérience culturelle. L'argument central d'Edgar dans *Created and Creating* (« Créés et créatifs ») est que « la Bible enseigne que l'engagement culturel devant le Dieu vivant est, avec le culte, la vocation fondamentale du genre humain » (p. 87).

Afin de clarifier les apports d'une saine théologie biblique de la culture, le livre d'Edgar est organisé en trois parties. Dans un premier temps, l'auteur nous engage à réfléchir aux définitions possibles de la culture. Mais il ne se contente pas ici de citer et commenter des définitions aussi diverses que différentes. Il nous invite à explorer avec lui la manière dont certains grands théologiens et penseurs chrétiens ont réfléchi à la question. À travers leurs questions, leurs perspectives sur la culture, les éléments positifs et problématiques de leur constructions théologiques, ils deviennent à la fois des exemples et des avertissements. C'est ici qu'Edgar manifeste le fondement profondément biblique dans lequel il souhaite ancrer le reste de l'ouvrage. Il aurait en effet été facile pour l'auteur d'accepter sans critique l'apport néocalviniste des théologiens sur lesquels il s'appuie, comme par exemple Abraham Kuyper. Ce n'est cependant pas le cas. La richesse philosophique et

théologique que le lecteur découvre dans cette première partie témoigne à la fois de la profondeur de la réflexion engagée et de la volonté de l'auteur de constamment évaluer notre théologie de la culture à la lumière de l'Écriture. Cette première partie se termine avec un bref résumé des « paramètres de la culture » soulignant son importance et ses dimensions caractéristiques.

La deuxième partie est sans aucun doute celle qui sera immédiatement la plus bénéfique pour ceux qui souhaitent aborder la question de la relation à la culture sous un angle directement biblique. Cela ne signifie certes pas que la première partie de l'ouvrage n'est pas pertinente, bien au contraire. D'un autre côté, pour de nombreux lecteurs le problème de la relation à la culture est particulièrement nourri par la lecture de la Bible. Fortement conscient de cela, et fidèle à l'apologétique qu'il s'est toujours efforcé d'articuler, l'auteur commence par s'intéresser à la position qui argumenterait à l'encontre de sa propre position. Il commence ainsi cette partie par les textes, particulièrement néotestamentaires, nourrissant à première lecture une opposition entre Dieu et le monde, entre les chrétiens et la culture. Sensible à cette tendance à opposer Dieu et la culture, Edgar nous conduit à travers les chapitres suivants à relire ces textes à la lumière d'une lecture biblique de la Bible entière, et non pas seulement du Nouveau Testament. Dans son articulation de l'équilibre théologique entre engagement dans le monde et résistance culturelle aux idoles, Edgar nourrit notre réflexion avec le motif biblique « création, chute, rédemption », à partir duquel se déploiera sa conclusion première. La création, œuvre du Dieu souverain, n'est pas, par la chute, devenue l'œuvre de Satan et du mal. Elle demeure l'œuvre de Dieu au sein de laquelle ses créatures, images de Dieu, peuvent représenter la présence du Créateur.

L'argument d'Edgar ne s'arrête cependant pas à affirmer la valeur et la dignité de la création. Plus encore, nous avons un devoir biblique d'œuvre au sein du monde créé par Dieu, et de sa culture. Cette vocation, souligne Edgar, doit nous engager à démontrer l'espérance de la restauration que Dieu promet envers toute sa création, et non seulement l'humanité. Il écrit ainsi : « Le devoir de nous opposer au mal culturel n'est pas une lutte contre la création mais contre la malignité du péché. » (P. 100) Ici, Edgar démontre une compréhension de la doctrine de la création à la fois riche et profonde, puisant dans la tradition

réformée. La création et la rédemption ne sont pas des domaines séparés et isolés : « La rédemption ne s'écarte pas radicalement de l'ordre créé, mais le construit et l'étend... les distinctions bibliques de base ne sont pas entre le terrestre et le céleste, ni entre le séculier et le sacré, mais plutôt entre l'ordre créé, le monde déchu et le monde racheté par Jésus-Christ. » (P. 155)

Enfin, la troisième partie s'intéresse explicitement au mandat culturel, parfois appelé mandat créationnel. Toujours ancré dans une tradition biblique, exégétique et théologique réformée, Edgar présente une fascinante définition du mandat créationnel qui se déploie, voire même structure, l'engagement culturel dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Trois éléments sont répétés à travers l'histoire de la rédemption : la bénédiction (en particulier la présence de Dieu), la fertilité et la croissance, la souveraineté. Ceci est visible dans le mandat créationnel dans lequel Dieu appelle l'humanité à la communion avec lui, à « remplir la terre » et à représenter sa souveraineté sur le monde. Cette structure du mandat créationnel trouvera même un écho dans le mandat missionnaire dans lequel nous trouvons la même promesse de la présence de Christ, la croissance du peuple de Dieu et la reconnaissance de la souveraineté absolue de Dieu sur toutes forces d'opposition. Quelle devrait être notre réponse à la vocation créationnelle ? Pour Edgar, « la réponse humaine à l'appel divin est de profiter et de développer le monde que Dieu a généreusement donné à ceux qui portent son image » (p. 176). Cette simple conclusion suffit à encourager la relecture de l'ouvrage, et notre application personnelle de ses conclusions théologiques.

Le livre de William Edgar est l'un des nombreux ouvrages écrits sur la culture. Mais ce n'est pas qu'un livre parmi d'autres. Sa simplicité de lecture cache une profonde exégèse, une attention à la cohérence de l'enseignement biblique, une approche globale de notre identité en tant qu'images de Dieu. Les lecteurs apprécieront notamment le grand équilibre biblique qu'Edgar s'efforce constamment de démontrer. Bien sûr cet équilibre pourra frustrer ceux qui aborderont le problème de la culture sous un angle trop positif ou négatif. Mais cela nous encourage tous à revenir constamment à l'histoire de Dieu dévoilée dans le motif « création, chute, rédemption » et à nous rappeler que :

La culture comprend les symboles, les outils, les conventions, les liens sociaux et tout ce qui contribue à cet appel [culturel]. L'activité culturelle se déroule dans un cadre historique et vise à améliorer la condition humaine. En raison de la chute, la culture peut devenir et est devenue sinistre. La grâce rédemptrice de Christ transforme la culture dans la bonne direction, l'ennoblit et lui permet d'étendre le royaume de Dieu, son shalom, sa bonté, sa justice et son amour. (P. 233-234)

Vivre, et faire tout ce que nous faisons à la gloire de Dieu (suivant en cela 1Co 10.31), voilà l'exhortation finale de l'auteur. La référence à « quoi que vous fassiez », dans le texte biblique, est une référence culturelle et l'ensemble de notre activité culturelle devrait démontrer l'amour, la paix et la justice du Créateur. En rappelant cela, l'auteur rend service à l'Église de Christ et à tous les disciples de Christ.

Yannick Imbert

Titres publiés récemment par les Éditions Kerygma

- *Contre vents et marées. Mélanges offerts à P. Wells et P. Berthoud*, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Croire, expliquer, vivre. Introduction à l'apologétique*, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Albator*. L'auteur s'intéresse au rapport entre foi et culture au travers du dessin animé récemment sorti en film.
- *Une théologie dans le monde*. Cet ouvrage est consacré à la théologie de Jacques Ellul, en commémoration de son décès en 1994.
- *Philosopher avec foi. Jean Brun (1919-1994)*.
- Francis Schaeffer, *Une vision chrétienne du monde. L'apologétique de Francis Schaeffer 1912-1984*.
- Frédéric Baudin, *Mon oncle Salomon, Apologie de Qohélet*, 2015. Dans ce « commentaire conté », qui s'inspire de la Bible et de notre culture, Frédéric Baudin nous invite à cheminer à la rencontre de l'Ecclésiaste et à écouter, comme tout à nouveau, le « discours » de ce prédicateur antique dans la grande Assemblée.
- Pierre Marcel, *La philosophie chrétienne de Herman Dooyeweerd*, 2 vol., 2016. L'auteur nous livre dans ces deux volumes une des rares introductions en français à la pensée du philosophe néerlandais.
- Paul Wells, *En toute occasion, favorable ou non*, une sélection d'articles écrits entre 1972 et 2012, Kerygma (diffusion Excelsis).

Ces livres peuvent être commandés au secrétariat de la Faculté :
04 42 26 13 55

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Etudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820748029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 48 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

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

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

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

AUTRES PAYS

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

3° - INTERNET

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

N° 283 – 2017/3-3 – JUIN 2017 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : JUIN 2017
N°20170439

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.



SOLI DEO GLORIA