

LA REVUE REFORMÉE

Que ton règne vienne !
Le royaume de Dieu dans l'Eglise et la société
Carrefour 2018 de la Faculté Jean Calvin
Première partie

Editorial	1
Rodrigo DE SOUSA L'articulation entre rois et dieux dans le Proche-Orient ancien et l'Ancien Testament	3
Donald Cobb Evangile du royaume et Evangile de la grâce : quelle articulation ?	23
Michel Johner L'Eglise et l'Etat dans le calvinisme politique : les deux bras exécutifs de la royauté terrestre du Christ	45

N° 293 – 2020/1 – JANVIER 2020 – TOME LXX – 4 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

Editorial

Jésus-Christ a commencé son ministère en annonçant qu'en sa propre personne et son activité, le règne de Dieu s'était approché des hommes. Depuis, ses disciples prient pour son plein avènement : « Que ton règne vienne ! » Aussi le règne (ou royaume) de Dieu est-il au cœur de la foi chrétienne. Mais comment le comprendre ? En quoi sa venue a-t-elle été préparée par l'action de Dieu au temps de l'Ancien Testament ? Comment saisir le lien entre ce règne et l'Evangile que l'Eglise est appelée à proclamer autour d'elle ? Ce règne se reconnaît-il à des traits particuliers dans la vie de ceux qui l'ont embrassé, comme des guérisons ou autres signes miraculeux ? Comment la royauté du Christ, dans le monde présent, se distingue-t-elle de la royauté de César et autres formes de pouvoir temporel ? Surtout, à quelle espérance les mots « Que ton règne vienne ! » nous ouvrent-ils ? C'est à ces questions que le Carrefour 2018 de la Faculté Jean Calvin a tenté de répondre. Ce numéro comprend les trois premières interventions, dont une réflexion particulièrement développée de Michel Johner sur le calvinisme politique. Les autres interventions seront publiées dans le prochain numéro.

L'articulation entre rois et dieux dans le Proche-Orient ancien et dans l'Ancien Testament

Rodrigo DE SOUSA

Professeur d'hébreu et d'Ancien Testament

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Introduction

Le but de cet article est d'offrir une étude comparative entre les rois et les dieux dans le Proche-Orient ancien (POA) et l'Israël biblique. Plus précisément, nous présenterons brièvement les similitudes et les différences qui existent, pour la monarchie, entre les idéologies royales du POA et l'idéal biblique.

Cette comparaison nous apportera des éléments importants permettant de mieux comprendre l'enseignement biblique sur la royauté de Dieu et de réfléchir aux applications possibles de cet enseignement pour aujourd'hui. Une analyse détaillée ou des suggestions concrètes concernant des applications possibles vont bien au-delà de l'objectif de cet article. Mon intention est seulement d'offrir quelques points de départ et des lignes directrices destinées à susciter d'autres réflexions et études sur ce sujet.

Le concept d'idéologie royale

Il importe, d'abord, de mieux définir notre sujet. Pour cela, il convient de considérer l'«idéologie royale» comme la

légitimation et le maintien du pouvoir royal grâce à divers mécanismes symboliques et discursifs.

Il est possible de parler d'« idéologie royale » au singulier dans la mesure où les différentes idéologies du POA avaient en commun certaines caractéristiques fondamentales. Nous dirons « idéologies royales » au pluriel chaque fois que nous voudrions souligner le fait qu'elles ont aussi des spécificités dans leurs différentes manifestations.

Quelques observations méthodologiques

Tout d'abord, voici quelques considérations méthodologiques générales. L'idéologie royale est un sujet vaste et multiforme. Elle peut être abordée de différentes façons. Un principe méthodologique important est d'être conscient de la complexité des données et, tout d'abord, de leurs natures variées. Les manifestations de l'idéologie royale diffèrent selon les grandes régions géographiques de l'Égypte, de la Mésopotamie et du Levant. Il faut aussi être conscient de la situation unique de chaque ville-Etat. En étudiant des lieux tels que Lagash, Nippur, Uruk, Babylone, Assur, Ninive, Mari et Ešnunna, nous devons être attentifs au fait que chacune de ces régions a sa propre histoire, sa propre administration et ses propres dieux, temples et rois. Nous avons également à être conscients de la manière dont ils ont interagi les uns vis-à-vis des autres tout au long de l'histoire.

Il importe également de prendre en compte la nature « accidentelle » de nos sources. Nous n'avons que les données historiques et archéologiques qui ont survécu, à savoir celles que le « temps » lui-même a « permis » d'avoir. De plus, ces sources sont principalement des documents officiels. En tant que tels, ceux-ci racontent l'histoire du point de vue des monarques et de la « machine » idéologique royale elle-même.

Il convient aussi de noter que l'un des grands dangers de ce type d'étude est la terminologie utilisée. Il est facile d'importer des concepts étrangers à notre sujet d'étude. Cela est très clair

avec le mot « roi ». Ce mot, qui est chargé d'une longue histoire de conceptions et d'images, peut facilement imposer celles-ci à notre perception des « rois » du POA.

Il est fondamental de garder à l'esprit que le mot français « roi » n'existait pas dans le POA ; il faut donc veiller à éviter d'imposer les conceptions européennes de la royauté aux figures royales de cette époque. Chaque civilisation du POA avait son propre langage et sa propre terminologie pour désigner les institutions du pouvoir et les individus chargés de l'exercer. Par exemple, dans Umma, le souverain était nommé *sanga*, dans Uruk *en*, à Lagash *ensi*, en Israël *melech*. Si nous conservons l'utilisation de termes tels que « roi », « monarchie » et « royal », nous devons le faire en toute conscience des limites de notre usage de la langue. Pourtant, nous pouvons garder cette terminologie, non seulement parce qu'elle simplifie notre recherche, mais aussi parce qu'il y a des similitudes et des éléments communs qui sont identifiables dans les différents royaumes.

Par exemple, il est possible de signaler un trait commun aux monarchies de la Mésopotamie et du Levant qui les différencie des dynasties de l'Égypte. Alors que les rois égyptiens avaient le statut de divinité, dans les deux autres régions, les monarques jouissaient d'une relation étroite avec les dieux mais sans en être eux-mêmes. En dehors de certains cas isolés, comme celui de Saran-Sin, petit-fils de Sargon I^{er} (env. 2500 av. J.-C.), les rois mésopotamiens et levantins revendiquaient rarement la divinité.

Avec toutes ces réserves à l'esprit, j'estime que les sources disponibles offrent suffisamment d'éléments communs pour justifier l'idée que certains traits des idéologies royales du POA étaient constants et se manifestaient au cours des millénaires, malgré les particularités de chaque période et de chaque zone géographique. Ce sont ces éléments communs auxquels nous allons nous intéresser dans l'étude suivante.

1. Les éléments fondamentaux de l'idéologie royale

Dans le cadre de la définition de l'idéologie royale considérée comme « la légitimation et le maintien du pouvoir royal au moyen de divers mécanismes symboliques et discursifs », il est possible d'identifier quatre éléments en interaction constante et dynamique dans les symboles et les discours des idéologies royales, à savoir les *rois*, les *dieux*, les *villes* et les *temples*. Comprendre la signification des idéologies royales signifie comprendre la relation particulière qui existe entre ces entités dans les symboles et les discours officiels.

Chacun de ces quatre termes fait référence à des notions complexes qui ont une histoire longue et multiforme. Pourtant, ces notions sont étroitement liées à leur naissance et à toute l'étendue de leurs transformations historiques. Nous pouvons retracer leur interaction au III^e millénaire avant notre ère lorsque apparaissent de grands centres urbains, l'institution de différentes formes de monarchies et le développement des conceptions faisant des dieux des êtres personnifiés. Nous pouvons aussi attester la persistance de leur lien jusqu'à la fin des grandes dynasties et empires du POA.

En d'autres termes, le processus d'urbanisation du POA est concomitant avec l'apparition de dynasties royales de plus en plus puissantes ; et il y a un lien étroit avec les développements parallèles observés dans le domaine de la religion, en ce qui concerne, en particulier, le rôle des dieux et l'organisation de leurs cultes et de leurs temples. C'est la raison pour laquelle les idéologies royales de la région légitiment habituellement le pouvoir des monarques par un réseau de discours entremêlant les motifs du roi, des dieux, de la ville et du temple. Le scénario est complexe et la nature de la relation entre les dieux, les temples, les villes et les rois spécifiques a acquis diverses configurations tout au long de l'histoire mais, globalement, le lien demeure néanmoins constant.

Les villes avaient aussi un lien profond avec leurs divinités fondatrices et protectrices. Cette relation prend normalement la forme de temples dédiés à leur service¹. Le lien entre les dieux patrons et leurs villes était si intime qu'on trouve des descriptions d'alliances politiques en termes d'alliances (parfois de mariages) entre les divinités protectrices respectives².

Les temples ont rendu palpable la relation vivante et organique entre les dieux et les villes et ont ainsi servi de points de référence importants pour le renforcement du tissu social. Le culte de la divinité protectrice était un moteur important de l'intégration et de l'identité culturelle. La naissance et le développement des dynasties mésopotamiennes, qui sont synonymes de l'émergence de petits Etats au pouvoir centralisé dans une capitale, sont parallèles à l'épanouissement des temples des divinités protectrices ; ceux-ci symbolisent le centre physique et spirituel de l'Etat³.

Les temples étaient des éléments centraux des manifestations de l'idéologie royale⁴. Dans la mesure où la prospérité d'un royaume était le résultat de la bonne relation entre le roi et les divinités protectrices des villes sous sa domination, l'une des principales responsabilités du monarque était de prendre soin des temples. Ce soin incluait le maintien de sa structure matérielle, la satisfaction de ses besoins quotidiens et une bonne régulation de son fonctionnement religieux⁵. Il y a un débat sur les limites de l'implication des rois dans les fonctions culturelles réelles – certaines pratiques sont du domaine exclusif des

¹ J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 277.

² J.N. Postgate, "Royal Ideology and State Administration in Sumer and Akkad", in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J.M. Sasson, Peabody, Hendricksen, 2006, p. 398-399.

³ *Ibid.*, p. 396.

⁴ J.M. Lundquist, "The Legitimizing Role of the Temple in the Origin of the State", *Society of Biblical Literature Seminar Papers* 21 (1982), p. 271-297.

⁵ J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 278.

prêtres⁶. Néanmoins, le soin de la religion en général et des temples en particulier constituait une partie essentielle des devoirs d'un monarque et l'une des indications les plus claires de la légitimité de son gouvernement.

Nous avons de nombreux exemples de textes dans lesquels les rois du POA insistent sur le soin qu'ils apportent aux temples des diverses divinités situées dans les régions sous leur administration. Nous en trouvons des déclarations claires, par exemple, sur les stèles de Gudea, roi de Lagash (2080-2060 av. J.-C.), dans les collections de lois de Lipit-Ishtar, roi d'Isin (1870-1860 av. J.-C.), et de Hammourabi, roi de Babylone (1792-1750 av. J.-C.). Ceci est cohérent aussi avec l'attitude du roi Cyrus de Perse, qui libère Israël de la captivité babylonienne en 539 av. J.-C. et ordonne la reconstruction du temple de Yahvé à Jérusalem (2Ch 36.23, Esd 1.2).

2. Le modèle de royauté dans l'idéologie du POA

L'idéologie royale se situe à l'intersection de ces thèmes et de ces motifs destinés à accroître et à soutenir le pouvoir des rois. Dans la partie suivante de notre présentation, nous allons nous concentrer sur les modèles de la royauté favorisés par ces idéologies.

Le roi idéal

Si les idéologies royales de la Mésopotamie et du Levant ne présentent pas les rois comme des dieux, elles leur confèrent, néanmoins, certains attributs qui vont bien au-delà des conceptions modernes des limites du pouvoir politique. Naturellement, les rois du POA avaient pour tâche première le gouvernement

⁶ J.-J. Glassner, « Le roi prêtre en Mésopotamie, au milieu du III^e millénaire – mythe ou réalité », in *Studia Orientalia*, 70, *L'Ancien Proche-Orient et les Indes : parallélismes interculturels religieux*, Helsinki, Societas Orientalis Fennica, 1993.

et le maintien de la vie « normale » ou « profane » de leurs sujets, c'est-à-dire garantissaient le bon fonctionnement politique, social et économique de leur royaume⁷. Cependant, selon les cultures et les idéologies royales du POA, un bon dirigeant était également capable de garantir, à ses sujets, le bon niveau des récoltes, la santé et leur longévité.

La caractéristique principale d'un bon règne était l'harmonie entre les sphères naturelles et sociales, la distinction moderne entre ces domaines n'existant pas encore. Dans un bon règne, les relations humaines ainsi que la relation entre les hommes et la nature étaient harmonieuses et ordonnées, et tous les sujets vivaient une vie paisible et prospère.

Le roi idéal du POA était sage, fort et bon. Il était, à la fois, un puissant guerrier et un bon maître, un conquérant impitoyable et un champion de la justice sociale. Par ses attributs, le roi pouvait assurer la prospérité de son peuple.

La faveur des dieux

En fin de compte, selon l'idéologie royale du POA, les attributs qui font un bon roi sont présentés comme des dons divins. La puissance, la sagesse et la bonté des rois sont des conséquences de leur piété. Par conséquent, si les rois mésopotamiens et levantins n'avaient pas les attributs de la divinité, le succès de leur règne dépendait de la qualité de leur relation avec les dieux. Assurer à la population que le roi jouissait de la faveur divine était indispensable à la légitimation de son pouvoir royal. Dans les idéologies royales mésopotamiennes, l'un des principaux mécanismes de légitimation du pouvoir des rois et de leurs dynasties est l'affirmation que le souverain est choisi par la divinité qui institue la monarchie.

⁷ Le roi jouait, par exemple, un rôle de protecteur dans l'économie, en contrôlant le commerce et les prix. J.N. Postgate, "Royal Ideology", p. 398.

La représentation de la faveur divine s'exprime principalement par les pratiques symboliques liées au culte. Les rois sont des adorateurs pieux et des mécènes des temples des diverses divinités. Ils participent souvent aux rites et célébrations, même si certaines activités cultuelles sont exclusivement réservées aux prêtres.

Une autre manière importante d'attester la faveur divine est la révélation de la volonté et de la parole des dieux. A cet égard, diverses procédures de divination existaient à la cour royale⁸. La prophétie était aussi une institution très importante. Les prophètes communiquaient directement la volonté des dieux aux rois. Parfois, cela a pris la forme d'une révélation du « conseil divin ». Par la parole des prophètes, les dieux invitent les rois à assister à leurs délibérations.

3. L'idéologie royale et la Bible

Des points de contact

L'étude du contexte proche-oriental de l'Écriture a aidé à éclairer de nombreux aspects du texte biblique. Néanmoins, il a également généré de nouveaux défis. Dans le cas de l'idéologie royale, il y a des similitudes suffisantes au niveau de la forme et du contenu pour justifier l'idée que la Bible n'est qu'un document parmi d'autres illustrant typiquement la propagande et l'idéologie royale.

Par exemple, nous pouvons clairement noter la présence des principaux motifs de l'idéologie royale dans l'oracle du prophète Nathan à David, enregistré dans 2 Samuel 7, qui marque l'alliance officielle d'institutions de la dynastie davidique.

⁸ J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 281.

⁸ Maintenant tu diras à mon serviteur David : Ainsi parle l'Éternel des armées : Je t'ai pris au pâturage, derrière les brebis, pour que tu sois chef sur mon peuple, sur Israël ;

⁹ j'ai été avec toi partout où tu as marché, j'ai exterminé tous tes ennemis devant toi, et j'ai rendu ton nom grand comme le nom des grands qui sont sur la terre ;

¹⁰ j'ai donné une demeure à mon peuple, à Israël, et je l'ai planté pour qu'il y soit fixé et ne soit plus agité, pour que les méchants ne l'oppriment plus comme auparavant

¹¹ et comme à l'époque où j'avais établi des juges sur mon peuple d'Israël. Je t'ai accordé du repos en te délivrant de tous tes ennemis. Et l'Éternel t'annonce qu'il te créera une maison.

¹² Quand tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, j'élèverai ta postérité après toi, celui qui sera sorti de tes entrailles, et j'affermirai son règne.

¹³ Ce sera lui qui bâtira une maison à mon nom, et j'affermirai pour toujours le trône de son royaume.

¹⁴ Je serai pour lui un père, et il sera pour moi un fils. S'il fait le mal, je le châtierai avec la verge des hommes et avec les coups des enfants des hommes ;

¹⁵ mais ma grâce ne se retirera point de lui, comme je l'ai retirée de Saül, que j'ai rejeté devant toi.

¹⁶ Ta maison et ton règne seront pour toujours assurés, ton trône sera pour toujours affermi.

Nous voyons qu'ici, comme dans beaucoup d'autres textes de l'Ancien Testament, tous les éléments clés de l'idéologie royale que nous avons spécifiés trouvent des parallèles dans le message biblique : le *roi* (la dynastie de Juda), le *Dieu* (Yahvé), la *ville* (Jérusalem) et le *temple* (temple de Salomon).

Nous devons étudier cette question importante sérieusement. Si la Bible n'est qu'une manifestation de l'idéologie royale, cela soulève des difficultés pour notre conception de celle-ci comme Parole de Dieu. Naturellement, nous ne pouvons pas recourir à des évasions faciles, telles que nier l'existence des documents historiques qui sont là. Il est donc nécessaire de prendre au sérieux le défi historique consistant à déterminer dans

quelle mesure la Bible est ou n'est pas un autre échantillon des idéologies royales du POA.

Ma proposition est qu'une étude sérieuse et courageuse, abordant directement la question historique, a le potentiel nécessaire pour mettre en évidence des aspects importants des buts rédempteurs de Dieu pour le monde, tout en dissipant les doutes concernant la relation entre la Bible et l'idéologie royale.

Les différences clés

Il y a, en effet, beaucoup d'éléments en commun entre les concepts de royauté dans le POA et l'Israël biblique. Néanmoins, si nous devons reconnaître l'existence de nombreuses similitudes apparentes entre le texte biblique, à la fois en termes de forme et de contenu, avec les différents exemples de textes idéologiques de Mésopotamie et du Levant, nous devons également souligner que les différences sont encore plus significatives.

Dans cet article, nous pouvons souligner deux différences essentielles.

La critique des rois

De nombreux textes de la Bible, en particulier ceux qui parlent favorablement de la dynastie davidique, portent les marques de ce que nous avons décrit comme idéologie royale. Pris isolément, ils peuvent convenir à l'argument selon lequel la Bible n'est rien de plus qu'une collection de textes de propagande à l'instar des stèles des rois mésopotamiens. Cependant, le canon biblique dans son ensemble donne une image nuancée et inclut une critique sans faille des descendants de David.

Même dans l'oracle de Nathan, en 2 Samuel 7.14b, dans le contexte de la fondation et de la légitimation de la dynastie davidique, nous lisons :

S'il fait le mal, je le châtierai avec la verge des hommes et avec les coups des enfants des hommes.

La Bible présente systématiquement des évaluations négatives des rois. Cette note critique est pratiquement absente dans les documents du POA. Cela provient probablement de ce qu'il s'agit de différents types de sources. Les textes qui attestent l'idéologie royale dans le POA sont normalement des documents officiels (textes légaux, annales, inscriptions, stèles...). Les textes qui font partie du canon biblique sont d'une nature différente.

Les livres historiques de l'Ancien Testament contiennent bien des annales et des récits concernant les rois d'Israël et de Juda, mais dans le cadre de collections littéraires plus vastes et plus complexes qui offrent une interprétation des événements et créent un vaste édifice théologique autour de ces récits et interprétations.

Les livres prophétiques enregistrent aussi des critiques acérées et des oracles de jugement contre les rois d'Israël et de Juda. Ceci est très différent de ce que nous rencontrons dans les exemples qui viennent du POA en général. Alors que la documentation suggère de nombreux parallèles entre les pratiques prophétiques en Israël et ailleurs, tant en termes de forme que de contenu, l'élément critique de la prophétie biblique est presque entièrement absent dans les autres documents du POA. Les notes de critique que nous trouvons dans ces textes sont clairsemées, légères et suaves. Elles n'ont pas la profondeur ou la force des déclarations critiques trouvées dans le canon de la Bible.

Il est possible que cela soit aussi parce que les textes prophétiques du POA, auxquels nous avons accès, font partie des archives royales. Ainsi, ces textes faisaient partie d'un système officiel, d'un réseau idéologique qui servait à accroître le pouvoir des rois. Il est concevable que, si nous avions récupéré

seulement les archives royales des rois d'Israël et de Juda, nous n'aurions peut-être trouvé que le même type de prophéties.

La présence dans la Bible d'une forte voix critique contre la monarchie indique que les documents qui composent le canon ne sont pas simplement des documents royaux, ou des textes faisant partie d'un « appareil idéologique d'Etat ». Même s'ils ont été conservés en tant que documents officiels, ils comprennent des textes très subversifs pour l'établissement. Cela soulève des questions intéressantes sur le processus de transmission des textes bibliques, qui doit être traité ailleurs. Pour notre propos actuel, il suffit de mettre en évidence cette différence importante concernant l'élément critique présent dans la Bible et virtuellement absent des documents idéologiques du POA.

Les rois humains et le roi divin

La différence la plus significative est liée à la compréhension des rôles des rois et des dieux et de la nature de leur relation. Même si les rois mésopotamiens ne revendiquent pas le statut divin, les dynasties elles-mêmes semblent être descendues du ciel dans un passé mythique lointain. Nous voyons, par exemple, dans la *Liste royale sumérienne* :

Après que la royauté descendit du ciel, elle alla à Eridou. A Eridou, Alulim devint roi pour un règne de 8 sars (28 800 ans) ; Alagar devint roi pour un règne de 10 sars (36 000 ans)...

Cette conception n'apparaît pas dans l'Ancien Testament⁹. Alors que la Bible souligne le rôle de Yahvé dans le choix des rois et l'institution des dynasties, les maisons dynastiques sont des entités totalement humaines. Il n'y a pas de mythologie entourant l'origine d'une ligne dynastique. Dans la Bible, le lien entre les rois et Yahvé prend normalement la forme d'une

⁹ J.H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought*, p. 284-286.

relation d'alliance. Cette notion apparaît dans le POA, mais elle n'a pas le même degré d'importance que dans la Bible¹⁰.

Pour illustrer cette différence, un exemple important est celui de Lipit-Ishtar (1870-1860 av. J.-C.), roi d'Isin (sud de Nippour). La documentation sur ce roi (qui comprend des inscriptions et des hymnes en son honneur) illustre bien le fonctionnement de l'idéologie royale. Le document le plus important à cet égard est son « code » de lois. Dans le prologue de ces lois, nous lisons¹¹ :

Lorsque An le Grand, le père des dieux, et Enlil, le roi de tous les pays, le seigneur qui fixe les destins, [...] eurent appelé à la souveraineté sur le pays Lipit-Ishtar, le pasteur obéissant, nommé par Nounamnir, pour établir la justice dans le pays, pour faire disparaître la violence, pour procurer le bien-être à Sumer et Akkad, alors moi, Lipit-Ishtar, le pasteur humble de Nippur, le cultivateur fidèle d'Our, celui qui n'a pas de cesse pour Eridou, le seigneur qui convient à Ourouk, le roi d'Isin, le roi de Sumer et d'Akkad, celui vers qui se porte le cœur d'Inanna, pour ma propre initiative, je fis reprendre comme [destin ?] leur liberté aux fils d'Isin, aux fils et aux filles de Sumer et d'Akkad [...] D'une façon exceptionnelle, je fis vraiment que le père soutienne ses enfants, je fis vraiment que les enfants soutiennent leur père ; je fis vraiment que le père se tienne à la disposition de ses enfants, je fis vraiment que les enfants se tiennent à la disposition de leur père... (20)

Lipit-Ishtar se présente comme un berger pour son peuple, un « pasteur » « humble » et « obéissant » soumis aux dieux qui sont ceux qui détiennent le pouvoir réel sur le pays. Néanmoins, tout au long du prologue, nous trouvons l'intention marquée de mettre en évidence l'humilité, la piété, la bonté, la sagesse, la gloire et le pouvoir du roi. Nous notons clairement que c'est le roi lui-même, et non les dieux, qui reçoit la louange.

¹⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹¹ M.-J. Seux (traducteur), *Lois de l'Ancien Orient*, supplément au *Cahier Evangile* 56, Paris, Cerf, 1986, p. 19-20.

Nous voyons un modèle similaire dans le document qui est probablement le monument le plus connu de l'idéologie royale, à savoir, le Code de Hammourabi (1792-1749 av. J.-C.). Le prologue et l'épilogue de cette collection nous donnent le cadre et la base pour interpréter les lois qu'il contient¹². A la fin du prologue (IV.70-V.20, p. 43), qui introduit directement les phrases qui vont suivre, on lit¹³ :

[Je suis] le pieux, le fervent suppliant des grands dieux, le descendant de Sumu-la-El, le puissant héritier de Sîn-Muballit, semence éternelle de royauté, le roi fort, le Soleil de Babylone, celui qui fait paraître la lumière sur le Pays de Sumer et d'Akkad, le roi qui se fait obéir aux quatre coins du monde, je suis le protégé d'Ištar. Lorsque le dieu Marduk m'eut chargé de rendre la justice aux gens, d'enseigner au Pays la bonne voie, j'ai répandu dans l'esprit public la vérité et le droit, j'ai assuré le bonheur des gens. Alors...

La particule « alors », qui a la double fonction de fermer le prologue et d'introduire la collection de lois, montre que le contenu du prologue doit donner leur légitimité aux lois qui suivent. Tout le long du prologue, le discours s'est centré sur la figure du roi lui-même. C'est autour de cette figure que circulent les autres éléments idéologiques (les dieux, les villes et les temples) et le discours du pouvoir s'est construit à partir de la relation dynamique entre ces éléments. En ce sens, deux qualités du roi sont soulignées, à savoir son caractère et ses actions. Par rapport à son caractère, il est « le prince pieux que vénèrent les dieux ». Sa charge est de « proclamer le droit dans le Pays », « éliminer le mauvais et le pervers », « pour que le fort n'opprime pas le faible », « paraître sur les populations comme le Soleil et illuminer le Pays ».

¹² Pour une introduction détaillée et approfondie à ce document, voir J. Bottéro, *Mésopotamie – L'écriture, la raison et les dieux*, Paris, Gallimard, 1987, p. 284-334.

¹³ La traduction française adoptée est celle de A. Finet, sous dir., *Le Code de Hammurabi*, Paris, Cerf, 1972.

Dans ces deux documents, comme dans les autres exemples d'idéologie royale qui ont survécu jusqu'à nos jours, nous trouvons l'affirmation d'une interaction dynamique entre le pouvoir divin et l'humilité et la soumission du roi humain, qui se présente comme rien de plus qu'un simple serviteur de la divinité. Par ceci, les rois montrent leur bonne position vis-à-vis des dieux. Cependant, nous devons noter que l'accent n'est pas mis sur les dieux, mais finalement sur le roi lui-même.

On voit l'usage d'une mythologie et d'un symbolisme religieux pour justifier les actes et les politiques d'un roi. Finalement, c'est lui qui est et c'est lui qui fait. Dans les documents royaux du POA, même si le roi parle des dieux et de son service à leur égard, c'est ultimement le roi lui-même qui est la garantie du bonheur. *Je suis* est au centre du discours des rois du POA.

4. La réponse biblique

L'enseignement biblique a toujours Yahvé en son centre. La Bible ne permet pas que les rois occupent une place d'autorité réservée au vrai roi de l'univers.

La séparation des pouvoirs et des offices dans la Bible

L'un des mécanismes que la Bible met en place pour aider à prévenir l'utilisation abusive du nom de Yahvé est la séparation entre les fonctions de *roi*, de *prophète* et de *prêtre*. Selon le modèle biblique, les prophètes ont la responsabilité de représenter le Seigneur auprès du peuple. Les prêtres font, en quelque sorte, l'inverse et représentent le peuple devant le Seigneur. Le roi a la responsabilité de gouverner le peuple (ayant ainsi tout le pouvoir et toute la responsabilité temporelle sur les questions « laïques » ou « profanes »), mais sous la direction du Seigneur et conformément à sa parole. Les prophètes avaient aussi la responsabilité d'avertir les rois lorsqu'ils s'écartaient du bon

chemin. Il y a, à la fois, une séparation et une interdépendance du pouvoir et des responsabilités. Cette séparation visait à assurer la primauté de Yahvé dans la vie et les institutions d'Israël et à éviter toute mauvaise utilisation de son nom.

L'idéal biblique pour la monarchie

Selon l'ensemble du témoignage biblique, Israël était une théocratie depuis sa création. Autrement dit, Yahvé lui-même le gouvernait, d'abord par l'intermédiaire de Moïse, ensuite par les juges et, finalement, par les rois. Même avec l'institution de la monarchie, l'idéal biblique est toujours d'avoir un roi soumis au Seigneur, qui soit un véritable représentant de la volonté divine devant le peuple. Par conséquent, dans un sens, Israël a continué d'être une théocratie, même avec des rois humains.

En tant que nation véritablement soumise à Dieu, Israël n'était pas comme une autre nation dans l'histoire humaine, même si une tendance humaine naturelle pousse à imiter et à faire sien le comportement, la culture et l'idéologie de l'environnement social. C'est pour cela qu'Israël a exigé « un roi comme les autres nations » (1S 8.15).

Le récit de 1 Samuel 8 n'implique pas que la monarchie n'ait pas fait partie intrinsèque du plan divin de la rédemption, qu'elle ait été un simple ajustement de son plan aux caprices d'un peuple rebelle¹⁴. Il y a abondance de preuves bibliques du contraire¹⁵. Le problème de la demande, telle qu'elle est formulée en 1 Samuel 8.15, est qu'il exprime le rejet par le peuple du gouvernement direct de Yahvé pour « s'intégrer » ou

¹⁴ Cette position problématique est soutenue par Christopher Wright, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2007, p. 269.

¹⁵ Pour un excellent résumé de la question et une présentation favorable à l'idée que la monarchie fait partie intégrale du plan divin, voir B.K. Waltke, *Théologie de l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2012, p. 728-751. Voir aussi M.D. Williams, *Far as the Curse is Found : the Covenant Story of Redemption*, Phillipsburg, P&R, 2005, p. 170-187.

être conforme aux pratiques culturelles les plus répandues. La demande d'être, en quelque sorte, comme les autres nations implique deux choses. D'abord, que les Israélites sont différents. Deuxièmement, qu'ils renoncent à cette différence. Leur demande signifie l'abandon du signe distinctif le plus précieux d'Israël en faveur de l'imitation des pratiques des cultures environnantes. Leur demande est en opposition directe avec l'avertissement répété plusieurs fois dans l'Écriture, et qui est bien résumé dans Lévitique 18.1-4 :

¹ L'Éternel parla à Moïse, et dit :

² Parle aux enfants d'Israël, et tu leur diras : Je suis l'Éternel, votre Dieu.

³ Vous ne ferez point ce qui se fait dans le pays d'Égypte où vous avez habité, et vous ne ferez point ce qui se fait dans le pays de Canaan où je vous mène : vous ne suivrez point leurs usages.

⁴ Vous pratiquerez mes ordonnances, et vous observerez mes lois : vous les suivrez. Je suis l'Éternel, votre Dieu.

La Bible affirme clairement qu'Israël a emprunté à ses voisins de nombreuses pratiques contraires aux commandements divins, y compris dans le domaine de la monarchie. En adoptant certaines pratiques propres à l'idéologie royale du POA, les rois d'Israël et de Juda pervertissent le modèle divin de la monarchie et deviennent « comme les rois des nations ».

La perversion de l'idéal biblique pour la monarchie est évidente dans la vie du premier roi de l'Israël unifié, Saül. Cette perversion devient plus prononcée dans la vie de Salomon, fils de David, par la façon dont il est tombé en disgrâce à cause de l'attrait qu'ont exercé sur lui le pouvoir, la richesse, le sexe et même la sagesse elle-même. Dans le royaume divisé, la situation s'aggrave progressivement. Malgré quelques faibles rayons de lumière, l'attitude prédominante des rois d'Israël et de Juda est analogue aux pratiques royales des souverains du POA. Ces rois exploitent leur peuple, oublient la justice, emploient de faux prophètes pour que ne soient annoncés que les messages qu'ils

approuvent et s'approprient des symboles de la religion pour servir leur ego et leurs projets arrogants. Ils tentent de reconfigurer la relation entre Dieu, le roi, la ville et le temple, selon les modèles en vogue dans les nations environnantes.

La Bible comme contre-idéologie

Dans ce contexte, le texte biblique ne sert pas d'appui à l'idéologie royale ; il propose non seulement une critique des idéologies royales, mais aussi une sorte de « contre-idéologie ».

L'idéologie royale s'approprie des symboles sacrés afin de renforcer le pouvoir d'un roi humain. En d'autres termes, les dieux permettent aux rois d'atteindre leur but, même si le discours dit le contraire. Dans la Bible, les rois sont vraiment subordonnés au Seigneur.

La Bible contient de nombreux textes présentant une confrontation ouverte avec l'idéologie royale et son influence pernicieuse en Israël. Nous pouvons citer comme exemple les diverses luttes entre les prophètes et les rois dans les livres de Samuel-Rois, en particulier, les différends entre Samuel et Saül, les cycles des prophètes Elie et Elisée et l'histoire du prophète Michée dans la cour d'Achab, en 1 Rois 22. Nous pouvons aussi trouver des exemples dans les livres prophétiques d'Esaië, Amos et Jérémie.

En commençant, j'ai indiqué que je voulais proposer quelques points de départ et des lignes directrices pour une étude plus approfondie de ce sujet et son application contemporaine. Maintenant, je voudrais juste dire que nous devons étudier ces textes et comprendre comment ils ont interagi avec l'histoire et les idéologies royales de leur temps. Si nous le faisons, ces textes nous seront bénéfiques de deux manières différentes au moins : en nous aidant à nous protéger, premièrement, de toute forme d'idolâtrie de l'Etat et, deuxièmement, de toute utilisation de la Bible ou de son enseignement pour promouvoir un projet de pouvoir ou une idéologie humaine.

Le témoignage biblique ne permet pas de subordonner le divin à l'humain. Nous voyons cela, à la fois, dans les termes du message biblique et dans sa manière de régler la vie et les institutions religieuses et politiques du peuple d'Israël. Le texte biblique souligne la réalité que Yahvé est le seul vrai roi du cosmos et son enseignement s'oppose à toute tentative de soumettre le Seigneur ou sa parole aux caprices des gouvernants humains et aux idéologies qu'ils promeuvent.

Evangile du royaume et Evangile de la grâce : quelle articulation ?

Donald COBB

Professeur de grec et de Nouveau Testament
Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Depuis quelques décennies, le thème du royaume – ou du règne – de Dieu prend une place importante dans les présentations de la foi chrétienne et dans la définition même de l'Évangile. De ce fait, des notions connexes comme la victoire ou l'intronisation du Christ, la puissance de Dieu qui l'emporte sur ses ennemis ou d'autres thèmes analogues trouvent une place de choix dans la louange, comme aussi dans la prédication. Dans la mesure où le règne de Dieu est au centre de la proclamation de Jésus, notamment dans les évangiles synoptiques – Matthieu, Marc et Luc –, la redécouverte de cette thématique est bienvenue. Pourtant, il faut le souligner, ce phénomène représente un changement de taille. Traditionnellement, le royaume de Dieu a été, dans la théologie chrétienne, un motif discret au mieux, le protestantisme en particulier y préférant des expressions comme l'« Évangile de la grâce » ou l'« Évangile du pardon des péchés », par exemple. Que faut-il penser de cette évolution ? Dans quelle mesure doit-on l'accueillir ? Convient-il d'y opposer simplement les définitions traditionnelles ? Ou doit-on y voir un complément utile et nécessaire ? Voilà quelques questions que je propose d'approfondir dans le présent article.

1. Qu'est-ce que l'Évangile ? Quelques définitions

Deux livres récemment sortis en français, *Une Église centrée sur l'Évangile*, de Timothy Keller¹, et *Quelle est la mission de l'Église ?*, de Kevin DeYoung et Greg Gilbert², donnent un aperçu de cette discussion, offrant l'un et l'autre des définitions assez classiques. L'Évangile, selon Keller, « est un message qui parle de la façon dont nous avons été sauvés d'un danger, [...] un événement qui a sauvé et délivré les gens [...] de la «colère à venir»³. Keller poursuit en disant : « L'Évangile est une nouvelle qui annonce ce que Jésus a fait pour que notre relation avec Dieu soit rétablie. » Un résumé très ramassé de l'Évangile pourrait donc être « Dieu sauve des pécheurs »⁴. Comme le souligne Keller, ce message prend comme point de départ l'individu et il explique « [...] comment un être humain pécheur peut être réconcilié avec un Dieu saint et comment sa vie peut être changée en conséquence. C'est un message qui concerne les *individus*. »⁵ Mais il existe aussi une seconde façon de comprendre l'Évangile qui prend son départ dans la notion du royaume de Dieu et vise non l'individu, mais le cosmos. Keller le décrit ainsi :

Si l'on conçoit la question de la seconde façon, en se demandant ce que Dieu va accomplir dans l'histoire, on explique d'où vient le monde, quel est son problème et ce qui doit arriver pour qu'il soit renouvelé. La réponse, dans les grandes lignes, est alors la suivante : création, chute, rédemption et restauration⁶.

¹ *Une Église centrée sur l'Évangile. La dynamique d'un ministère équilibré au cœur des villes aujourd'hui*, Charols, Excelsis, 2015.

² *Quelle est la mission de l'Église ? Faut-il choisir entre le mandat missionnaire et la justice sociale ?*, Marpent, BLF Editions, 2015.

³ *Une Église centrée sur l'Évangile*, p. 27-28.

⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 33 (italiques dans le texte).

⁶ *Ibid.*, p. 34.

Keller poursuit en disant que, s'il fallait absolument choisir entre les deux définitions de l'Évangile, c'est la première qu'il faudrait préférer. En effet, s'il est possible de comprendre l'Évangile sans la seconde perspective, sans la première il perd ce qu'il a de plus essentiel. En d'autres termes, le « noyau dur » de l'Évangile se trouve dans l'annonce du salut offert, en Christ, au pécheur individuel.

DeYoung et Gilbert offrent une perspective analogue, en présentant eux aussi deux définitions de l'Évangile : d'un côté, il y a l'annonce que Dieu « [...] reconstruira le monde et que Jésus-Christ, par sa mort et sa résurrection, est le gage de cette transformation et de ce renouveau »⁷. De l'autre, il y a « [...] la bonne nouvelle de l'action divine qui consiste à sauver les pécheurs, par la mort substitutive et la résurrection de Jésus »⁸. Alors que ces définitions ont souvent donné lieu à deux camps opposés, parfois de façon violente, il convient, disent ces auteurs, d'y voir deux perspectives sur l'unique Évangile, l'une – cosmique – comparable à un « objectif grand angle », l'autre – personnelle – à un « zoom avant »⁹ :

À la lecture du Nouveau Testament, le mot *Évangile* semble utilisé de deux manières différentes. Parfois l'objectif grand angle est appliqué à la Bonne Nouvelle du christianisme et on y qualifie d'« Évangile » toutes les grandes bénédictions dont Dieu inonde ses enfants, d'abord par le pardon, mais également jusqu'à la création renouvelée et remodelée [...]. À d'autres occasions, le Nouveau Testament fait un zoom en avant sur la Bonne Nouvelle du christianisme. Dans ces passages, l'« Évangile » n'est alors rien d'autre que la bénédiction incomparable du pardon des péchés et de la communion rétablie avec Dieu par la mort sacrificielle de Jésus¹⁰.

⁷ *Quelle est la mission de l'Église ?*, p. 98.

⁸ *Ibid.*, p. 99.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 101 (dans toutes les citations tirées de cet ouvrage, les italiques sont dans le texte).

Comme Keller, DeYoung et Gilbert, tout en plaidant pour un équilibre entre les deux, donnent la priorité à l'Évangile défini dans un sens individuel. De la sorte, ils peuvent écrire, quelques pages plus loin : « *Il est faux de prétendre que l'Évangile proclame la venue du royaume de Dieu. [...] Rappelons-nous que Jésus n'a pas prêché de royaume de Dieu est proche* » mais « *repentez-vous et croyez, car le royaume de Dieu est proche !* »¹¹ De même, « *il est faux de prétendre que le message du pardon des péchés par la mort et la résurrection de Jésus est une version courte du véritable Évangile* »¹². On le voit, tout en affirmant que les deux définitions, cosmique et individuelle, sont deux perspectives sur l'unique Évangile, DeYoung et Gilbert donnent néanmoins l'impression que seule la compréhension individuelle constitue l'Évangile à proprement parler. Un peu comme dans *La ferme des animaux* de George Orwell, tous les évangiles sont égaux mais certains évangiles sont plus égaux que d'autres !

Avant d'aller plus loin, précisons que la perspective globale des deux livres est à saluer. Sur le plan pratique, je me trouve essentiellement en accord avec les conclusions proposées. Je confesse néanmoins y éprouver une certaine frustration ; j'ai notamment l'impression d'être contraint d'adopter le point de départ des auteurs, souvent argumenté de façon rapide ou partielle, pour ne pas me trouver « du mauvais côté » du débat. Pourtant, on peut se demander si le point de départ n'est pas réducteur.

Pour être plus précis, il faut relever à quel point ces différentes définitions restent fondamentalement *impersonnelles* : il

¹¹ *Ibid.*, p. 118. Je reviendrai plus loin sur ce point. Il convient de noter pour le moment que, par rapport aux formulations bibliques, cette affirmation de DeYoung et Gilbert est un contresens, puisque dans les évangiles l'appel à la repentance et à la foi découle de l'annonce du royaume désormais présent dans le ministère de Jésus. L'accent premier porte sur cette nouvelle situation, annoncée par les prophètes et attendue par Israël. Cf. Mc 1.14-15 ; Mt 3.1 ; 4.17 (le « car » dans ces passages montre bien que la repentance est la conséquence de la présence du règne de Dieu).

¹² *Ibid.*

est question, d'une part, d'une compréhension de l'Évangile comme pardon des péchés et salut individuel et, d'autre part, de l'Évangile comme annonce du renouvellement de la création et de la restauration du cosmos. Les auteurs – Keller en particulier – voient bien le danger de se limiter à un Évangile qui ne se comprend que de façon individualiste, mais pour l'un comme pour les autres, y préférer l'Évangile « cosmique » de façon trop unilatérale, c'est très clairement tomber de Charibde en Scylla. Or, dans les deux présentations, Jésus-Christ lui-même risque de ne devenir qu'un *instrument* permettant la mise en place d'une situation, et donc d'occuper une place bien secondaire dans l'annonce de l'Église. La question se pose donc de savoir s'il n'y a pas une compréhension de l'Évangile qui permette d'éviter les écueils de part et d'autre, et qui englobe les deux perspectives, tout en les dépassant. Pour répondre à cette question, il faut nous pencher, de façon renouvelée, sur les textes de l'Écriture.

2. Le règne de Dieu et la Bonne Nouvelle : les données sémantiques et bibliques

Étymologiquement, *eu-aggelion* signifie « annonce heureuse », « bonne nouvelle ». Dans la littérature de l'Antiquité, il peut s'employer dans un sens assez faible, en rapport avec des nouvelles de tous les jours. Cependant, l'« Évangile » a régulièrement des connotations plus précises, liées au langage militaire. Gerhard Friedrich, parmi beaucoup d'autres, précise que, dans la culture grecque et hellénistique, « *euaggelion* est un terme technique pour « nouvelle au sujet d'une victoire ». [...] Par extension, des annonces politiques et privées peuvent aussi être des *euaggelia*, des nouvelles qui donnent lieu à des repas culturels ; mais *euaggelion* s'associe intimement à la

victoire à l'issue d'une bataille.»¹³ En dehors de ce contexte militaire, le terme peut encore désigner l'heureuse nouvelle de la naissance de l'empereur ou de l'accession de celui-ci au pouvoir¹⁴. L'exemple sans doute le mieux connu provient de l'inscription de Priène, datant de l'an 9 av. J.-C. :

La Providence a suscité et orné merveilleusement la vie humaine en nous donnant Auguste, comblé de vertus, pour en faire le bienfaiteur des hommes, notre sauveur (*sôtéra*), pour nous et pour ceux qui viendront après nous, afin de faire cesser la guerre et d'établir partout l'ordre [...]. Le jour de la naissance du dieu (Auguste) marqua pour le monde le commencement des bonnes nouvelles (*euaggeliôn*) qu'il apportait¹⁵.

De fait, ces deux contextes, militaire et impérial, ne sont pas sans lien entre eux. Il s'agit, dans un cas, du triomphe d'une armée et de son chef, dans l'autre, de l'accession à une situation de domination. Dans les deux, la nouvelle profite aussi au peuple associé au vainqueur : ceux qui lui sont associés reçoivent les bienfaits de la situation qui s'est instaurée. Comme nous allons le voir, ces connotations seront utiles pour comprendre la façon dont le Nouveau Testament parle de l'« Évangile ». Mais avant d'en arriver là, il convient de se demander comment l'Ancien Testament – c'est-à-dire la Bible de l'Église primitive et de Jésus lui-même – développe ces notions d'Évangile et de règne de Dieu.

¹³ G. Friedrich, [*euaggelizomai*], etc., in G. Kittel (dir.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980¹⁰, p. 722 (TDNT dans la suite).

¹⁴ Cette affirmation est aujourd'hui un point pour ainsi dire acquis dans la recherche biblique. Cf., à titre d'exemple, Michael Gorman, *Apostle of the Crucified Lord. A Theological Introduction to Paul and His Letters*, Grand Rapids, Eerdmans, 2017², p. 130-133.

¹⁵ *ἔρχεν de τῷ κόσμῳ τὸν δι' αὐτὸν euaggeliôn hē genethlios hēmera tou theou*. Traduction française in Pierre-Marie Beaude, *Qu'est-ce que l'évangile ?* (coll. CE 96), Paris, Cerf, 1996, p. 10. Texte grec in Craig A. Evans, "Mark's Incipit and the Priene Calendar Inscription", *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism* 1 (2000), p. 69.

A. La bonne nouvelle : le Dieu de victoire régnera !

Dans la LXX, traduction grecque de la Bible hébraïque, *euaggelion* – ou *euaggelia* – est plutôt rare, ne se trouvant que dans une demi-douzaine de passages. Il traduit toujours le mot *bʿšōrā*, qui désigne lui aussi l’annonce d’une victoire militaire. Le verbe *euaggelizō* est plus fréquent¹⁶, figurant toujours comme traduction du verbe hébreu *ḥāššer* ; dans la moitié de ces passages environ (dix), c’est la forme participiale qui est employée, *euaggelizomenos* ou *mʿḥāššer* ; elle désigne le héraut, celui qui apporte la nouvelle de la victoire.

Le récit de la rébellion fomentée par Absalom, fils de David, montre bien ces connotations militaires. En 2 Samuel 18, passage où l’on trouve le plus d’occurrences du verbe, David doit fuir devant Absalom, qui a tenté de s’emparer du règne de son père. On le sait, Absalom se fait prendre et exécuter dans la forêt d’Ephraïm par Joab, général de l’armée de David. A la suite de l’exécution d’Absalom, Ahimaats, fils de Tsadoq, se propose d’annoncer la nouvelle de la victoire et la délivrance qui en résulte. Nous pouvons traduire ainsi ce qu’il dit : « Je vais courir porter au roi la nouvelle de la victoire (*kai euaggeliō tō basilei*)¹⁷, car le Seigneur lui a rendu justice en le délivrant de la main de ses ennemis. » (2S 18.19) Cependant, Joab sait que David voulait son fils vivant et craint que la colère du roi ne se dirige sur le porteur du message. Aussi tente-t-il d’en dissuader Ahimaats, en disant (v. 18) : « Tu ne seras pas, toi, l’homme qui apportera aujourd’hui la bonne nouvelle de la victoire. »¹⁸ (V. 19) Joab envoie donc un autre messenger, un mercenaire étranger, à sa place. Cependant Ahimaats se met à courir derrière celui-ci ; à l’approche de l’endroit où

¹⁶ Le verbe *euaggelizō* est employé dans la LXX vingt-deux fois.

¹⁷ Littéralement, « j’évangéliserai le roi » (*wa’ḥāššerā et-hammelek* dans le texte hébreu).

¹⁸ *lō’ iš bʿšōrā ’attā hayyōm hazzē* (dans la LXX : *ouk anēr euaggelias sy en tē hēmera tautē*).

David s'était réfugié, la sentinelle voit les deux hommes, il reconnaît Ahimaats et en informe le roi. Nous lisons, au verset 27 : « Le roi dit : C'est un homme de bien ; il arrive donc pour annoncer une nouvelle favorable », littéralement « une bonne nouvelle favorable (*euaggelian agathēn*) »¹⁹.

La tournure de ce dernier verset est importante : il est vrai que la traduction habituelle d'*euaggelion* comme « bonne nouvelle » donne l'impression que la nouvelle en question est forcément... bonne ! Pourtant, d'après l'utilisation du grec, et encore plus de l'hébreu, l'idée d'une nouvelle *favorable* n'est pas nécessairement présente. La précision du verset 27 montre que, puisque c'est Ahimaats qui, en tant que proche du roi, apporte l'annonce, elle doit être un « évangile favorable ». Mais venant de quelqu'un d'autre, il pourrait s'agir, tout autant, d'un « évangile défavorable », à savoir l'annonce d'une victoire remportée par l'ennemi !²⁰ Voilà qui montre en tout cas le rapport dans l'Ancien Testament entre l'« évangile » et l'idée d'une victoire, militaire notamment.

Dans d'autres passages, l'emploi du terme inclut les bienfaits découlant de la victoire. C'est particulièrement le cas lorsque Dieu lui-même en est l'auteur. Le passage bien connu d'Ésaïe 52.7 le montre bien : « Comme c'est beau sur les montagnes ! Comme les pieds de celui qui fait entendre, telle une bonne nouvelle, l'annonce de la paix (*podes euaggelizomenou akoēn eirēnēs*) ! Comme celui qui proclame comme une bonne nouvelle des choses heureuses (*euaggelizomenos agatha*) ! Je ferai l'annonce de ton salut, en disant à Sion : Ton Dieu

¹⁹ Dans le texte hébreu : *w'el b'sōrā tōbā*.

²⁰ C'est bien ce que l'on voit dans un autre passage, 2S 1.20, où David se lamentait de la défaite d'Israël, de la mort de Saül et de Jonathan : « Ne l'annoncez pas dans Gath, n'en portez pas la bonne nouvelle dans les rues d'Askalon, de peur que les filles des Philistins ne se réjouissent, de peur que les filles des incirconcis n'exultent. » Comme le souligne G. Friedrich, *TDNT*, p. 707s, du fait que le messager est celui qui apporte une nouvelle de victoire, « par extension, tout messager venant du champ de bataille a fini par être appelé *m'baššer*, bien que dans certains cas il apporte des nouvelles funestes ».

régnera ! »²¹ Ce verset, qui sera repris dans le Nouveau Testament²², souligne la délivrance et la fin de l'hostilité pour le peuple de Dieu, précisément parce que Dieu est sur le point de manifester son règne. Comme le dit encore Esaïe 40.9-10 dans le même contexte :

Monte sur une haute montagne, celui qui annonce la bonne nouvelle à Sion (*ho euaggelizomenos Siōn*) ; élève avec force ta voix, celui qui annonce la bonne nouvelle à Jérusalem (*ho euaggelizomenos Ierousalēm*) ; élevez vos voix, soyez sans crainte ! Toi, dis-le aux villes de Juda : Voici votre Dieu ! Voici le Seigneur, il vient avec puissance, et son bras apporte la domination²³.

Dans le contexte, cette nouvelle est réellement bonne, car elle annonce la fin de la déportation et de l'oppression du peuple de Dieu, grâce à la victoire du roi perse, Cyrus – qui est en réalité la victoire du Dieu d'Israël. D'ailleurs, cette annonce prépare celle du triomphe eschatologique et de la délivrance qui en est la conséquence, accomplie de façon paradoxale par le Serviteur de YHWH aux chapitres 52-53²⁴.

B. L'attente du royaume dans l'Ancien Testament

Ces passages d'Esaïe permettent de faire la transition vers une autre thématique, celle du règne de Dieu, particulièrement présente dans les Psaumes. Voici quelques passages²⁵ :

- Psaume 47.9-10 : « Dieu règne sur les nations, Dieu siège sur son saint trône. Les princes des peuples se

²¹ Traduction personnelle du texte de la LXX.

²² Rm 10.15.

²³ Traduction personnelle du texte de la LXX.

²⁴ Cf. G. Friedrich, *TDNT*, p. 708, au sujet de l'annonce du prophète en Esaïe 40 : « Paix et salut, Yahvé est roi, s'écrie-t-il (Es 52. 7). Il proclame ainsi la victoire de Yahvé sur le monde entier. Yahvé revient désormais à Sion, afin d'y exercer son règne. Le messager en publie la nouvelle et une ère nouvelle commence. »

²⁵ Sauf indication contraire, les textes bibliques dans cette section sont tirés de la Bible Segond révisée, dite « à la Colombe ».

réunissent au peuple du Dieu d'Abraham ; car à Dieu sont les boucliers de la terre. Il est souverainement élevé. »

- Psaume 96.10-13 : « Dites parmi les nations : l'Éternel règne ; aussi le monde est ferme, il ne chancelle pas ; l'Éternel juge les peuples avec droiture. [...] Que tous les arbres des forêts lancent des acclamations devant l'Éternel ! Car il vient, car il vient pour juger la terre ; il jugera le monde avec justice, et les peuples selon sa fidélité. »
- Psaume 97.1-5 : « L'Éternel règne : que la terre soit dans l'allégresse, que les îles nombreuses se réjouissent ! La nuée et l'obscurité l'entourent, la justice et le droit sont la base de son trône. Un feu marche devant lui et embrase ses adversaires à l'entour. Ses éclairs illuminent le monde, la terre le voit et tremble ; les montagnes fondent comme de la cire devant l'Éternel, devant le Seigneur de toute la terre. »
- Psaume 99.1-3 : « L'Éternel règne : les peuples tremblent ; il siège entre les chérubins : la terre chancelle. L'Éternel est grand dans Sion, c'est lui qui est élevé au-dessus de tous les peuples. Qu'on célèbre ton nom grand et redoutable ! Il est saint ! »

Un des passages les plus marquants dans la Bible hébraïque est sans doute la prise de conscience qu'Ésaïe fait de la sainteté – mais aussi de la dignité royale – du Dieu d'Israël. Nous lisons au début d'Ésaïe 6 :

L'année de la mort du roi Ozias, je vis le Seigneur assis sur un trône très élevé, et les pans de sa robe remplissaient le temple. Des séraphins se tenaient au-dessus de lui ; ils avaient chacun six ailes : deux dont ils se couvraient la face, deux dont il se couvraient les pieds, et deux dont ils se servaient pour voler. Ils criaient l'un à l'autre et disaient : Saint, saint, saint est l'Éternel des armées ! Toute la terre est pleine de sa gloire ! Les

soubassements des seuils frémissaient à la voix de celui qui criait, et la Maison se remplit de fumée. (Es 6.1-4)

La vision de Yahvé, assis sur son trône royal, dont la puissance et la sainteté forment un contraste saisissant avec le roi-let humain Ozias, conduit Esaïe à s'écrier : « Malheur à moi ! Je suis perdu, car je suis un homme dont les lèvres sont impures, j'habite au milieu d'un peuple dont les lèvres sont impures, et mes yeux ont vu le Roi, l'Eternel des armées. » (Es 6.5) Au départ de la vocation et du message du prophète se trouve le constat que le vrai roi, celui qui règne réellement, n'est pas un homme mais le Dieu vivant.

Ces passages, et d'autres semblables, sont explicites à souhait : le Dieu d'Israël règne suprêmement sur sa création et sur ceux qui l'habitent. Mais c'est là, précisément, que nous rencontrons une vraie tension qui nous conduit vers les évangiles et l'annonce de Jésus : si le Seigneur exerce son règne sur toutes choses, comment se fait-il que les nations l'ignorent et qu'elles bafouent le peuple que le Roi de toute la terre s'est choisi ? Comment se fait-il que le peuple d'Israël lui-même le reconnaisse si peu et, de façon très pratique, refuse de fléchir le genou devant lui ? Cette tension va nourrir l'attente, chez les prophètes, du jour où Dieu régnera réellement ; non seulement dans le ciel mais de façon visible, sur la terre. Comme l'écrit encore Zacharie :

L'Eternel sortira et combattra [les] nations, comme au jour où il combat, au jour de la bataille. [...] En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem et couleront moitié vers la mer orientale, moitié vers l'autre mer ; il en sera ainsi été comme hiver. *L'Eternel sera roi de toute la terre* ; en ce jour-là, l'Eternel sera le Dieu unique, et son nom sera le nom unique. (Za 14.3-4, 8-9)

C. Le Nouveau Testament : règne de Dieu et grâce du Christ

C'est à partir de ce contexte que nous pouvons comprendre le message de Jésus, comme aussi l'enthousiasme qu'il a suscité chez les foules : « Après que Jean eut été livré, Jésus alla dans la Galilée, proclamant l'Évangile de Dieu et disant²⁶ : Le temps est accompli et le règne de Dieu s'est approché ! Repentez-vous et croyez à cet Évangile ! » (Mc 1.14-15)²⁷ Marc donne dans ces versets un résumé succinct du contenu essentiel de l'enseignement de Jésus. Notons que l'Évangile ici, la bonne nouvelle que Jésus proclame, concerne précisément la venue du royaume – ou du règne – de Dieu. Mais ce message a des conséquences : ceux qui l'entendent sont sommés de se repentir, c'est-à-dire renoncer à leurs façons de vivre qui ne sont pas déterminées par cette nouvelle, changer leurs loyautés et allégeances faussées, et accueillir l'annonce du royaume.

Ce lien entre « Évangile » et « règne de Dieu » explique la quasi-totalité des emplois d'*euaggelion* et *euaggelizō* dans les évangiles. Par deux fois, Matthieu précise que « Jésus parcourait toute la Galilée, il enseignait dans les synagogues proclamant la bonne nouvelle du royaume (*kai kēryssōn to euaggelion tēs basileias*), guérissant toute maladie et toute infirmité parmi le peuple » (Mt 4.23 ; 9.35)²⁸. De fait, à une exception près, l'Évangile chez Matthieu est toujours l'« Évangile du royaume »²⁹. Matthieu 24 affirme encore que c'est ce même Évangile que les disciples devront annoncer par la suite : « Cette bonne nouvelle du royaume sera prêchée dans le

²⁶ *kēryssōn to euaggelion tou theou kai legōn.*

²⁷ Traduction personnelle.

²⁸ Traduction personnelle.

²⁹ L'unique exception se trouve en Mt 26.13 : « En vérité, je vous le dis, partout où cette bonne nouvelle sera prêchée (*hopou ean kērychthē to euaggelion touto*), dans le monde entier, on racontera aussi en mémoire de cette femme ce qu'elle a fait. »

monde entier, pour servir de témoignage à toutes les nations. Alors viendra la fin. » (Mt 24.14) De même, dans l'évangile de Luc, Jésus dit à ses disciples : « Il faut aussi que j'annonce aux autres villes la bonne nouvelle du royaume de Dieu³⁰ ; car c'est pour cela que j'ai été envoyé. » (Lc 4.43) Ou encore, en Luc 16.16 : « Jusqu'à Jean, c'étaient la loi et les prophètes ; depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé comme une bonne nouvelle³¹ [...] »

Significativement, nous trouvons aussi, chez Luc, un emploi du verbe qui se rapproche de l'usage de « évangile » dans le monde gréco-romain pour désigner la naissance d'un roi ou d'un empereur. C'est l'annonce aux bergers : « L'ange leur dit : Soyez sans crainte, car je vous annonce la bonne nouvelle d'une grande joie³² qui sera pour tout le peuple : aujourd'hui, dans la ville de David, il vous est né un Sauveur, qui est le Christ, le Seigneur. » (Lc 2.10-11) Cette annonce de la naissance du Christ permet de voir ce qui est sous-entendu ailleurs dans les évangiles : *l'annonce de la bonne nouvelle du règne de Dieu est possible, précisément, en raison de la venue de Jésus lui-même.* Puisqu'il est le Messie – celui qui a reçu l'onction de Dieu pour régner sur le monde –, Jésus de Nazareth fait venir, en sa personne, le règne de YHWH³³.

En passant des évangiles aux Actes et aux épîtres, le lecteur attentif pourrait s'étonner du peu de mentions du royaume dans ces derniers, surtout en comparaison avec les évangiles³⁴. En revanche, une affirmation qui y revient constamment est que Jésus, le Christ – c'est-à-dire Messie ou Roi –, est *Seigneur*.

³⁰ euaggelisasthai me dei tēn basileian tou theou.

³¹ hē basileia tou theou euaggelizetai.

³² idou gar euaggelizomai hymin charan megalēn.

³³ Cf. Henman N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, Philadelphie, P&R, 1962, p. 81-97.

³⁴ *Basileia* (« règne » ou « royaume ») se trouve huit fois dans les Actes, quatorze fois dans les lettres de Paul (soit environ une fois par épître) et quatorze fois dans les autres livres (dont neuf fois dans l'Apocalypse). Comparer cela à 126 fois dans les évangiles !

Les premiers chrétiens ont compris qu'en ressuscitant Jésus d'entre les morts, Dieu avait renversé le verdict de ceux qui l'avaient fait mourir. Il a transformé cette défaite apparente en victoire. D'ailleurs, cette victoire n'a pas été remportée sur les autorités politiques et religieuses qui l'avaient condamné seulement ; en le ressuscitant des morts, le Père établit Jésus comme vainqueur de la mort elle-même, du péché et de la rébellion des hommes, et même des puissances invisibles³⁵. Comme le dit Paul, Dieu a manifesté sa force en Christ :

[...] en le ressuscitant d'entre les morts et en le faisant asseoir à sa droite dans les lieux célestes, au-dessus de toute principauté, autorité, puissance, souveraineté, au-dessus de tout nom qui peut se nommer, non seulement dans le siècle présent, mais encore dans le siècle à venir. Il a tout mis sous ses pieds [...]. (Ep 1.20-22)

Il est important de souligner que cette victoire ne concerne pas seulement la résurrection de Jésus ; elle se trouve déjà dans sa crucifixion. Paul écrit ailleurs que Dieu « a dépouillé les principautés et les pouvoirs, et les a publiquement livrés en spectacle, en triomphant d'eux par la croix » (Col 2.15). La bonne nouvelle qui, dans les évangiles, concernait le règne ou la victoire de Dieu consiste donc désormais à proclamer la seigneurie de Jésus. C'est pourquoi l'apôtre Pierre, au jour de Pentecôte, peut achever sa prédication par cette affirmation retentissante : « Que toute la maison d'Israël sache... avec certitude que Dieu a fait Seigneur et Christ ce Jésus que vous avez crucifié. » (Ac 2.36) Pour cette même raison, Paul peut définir la bonne nouvelle au début de l'épître aux Romains en disant que l'Évangile que Dieu « avait promis auparavant par ses prophètes dans les saintes Écritures [...] concerne son Fils, né de la descendance de David selon la chair, et déclaré Fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté, par sa

³⁵ Ainsi, par exemple, Michael Bird, *Introducing Paul*, Downers Grove, InterVarsity, 2008, p. 111-113.

résurrection d'entre les morts : Jésus-Christ notre Seigneur. » (Rm 1.2-5) L'Évangile, c'est tout d'abord la proclamation de Jésus, roi et Seigneur, élevé à une position d'autorité suprême par sa résurrection d'entre les morts.

En nous tenant simplement à ces affirmations, il serait tentant de conclure – contrairement aux affirmations de Keller, DeYoung et Gilbert – que l'Évangile est bien l'Évangile du royaume de Dieu. Il serait en tout cas erroné d'écarter cet aspect d'une définition biblique de la bonne nouvelle. Toutefois, en regardant de plus près, nous constatons que les choses sont aussi plus complexes. Si l'Évangile concerne bien l'autorité du Christ ressuscité, il peut également être qualifié – moins souvent, il est vrai – d'« Évangile de la grâce de Dieu »³⁶ ou d'« Évangile de paix »³⁷. En reprenant ce qui est incontestablement une des premières confessions de foi chrétiennes, Paul rappelle aux Corinthiens l'Évangile « par lequel, dit-il, vous êtes sauvés » en précisant, non seulement que Christ est ressuscité des morts, mais encore que « Christ est mort *pour nos péchés*, selon les Écritures » (1Co 15.3). Ailleurs, en rappelant le contenu de son ministère apostolique, Paul précise que ce ministère consiste à proclamer *la réconciliation* en Christ :

Car Dieu était en Christ, réconciliant le monde avec lui-même, sans tenir compte aux hommes de leurs fautes, et il a mis en nous la parole de la réconciliation. Nous sommes donc ambassadeurs pour Christ, comme si Dieu exhortait par nous ; nous vous en supplions au nom de Christ : Soyez réconciliés avec Dieu ! (2Co 5.19-20)

L'Évangile n'est donc pas uniquement l'annonce de la seigneurie de Jésus qui, par sa mort et sa résurrection, instaure le règne de Dieu ; il inclut aussi les conséquences salvifiques de cette seigneurie. C'est pourquoi Paul peut citer le livre d'Ésaïe quelques versets plus loin, en disant : « Nous vous exhortons

³⁶ Ac 20.24.

³⁷ Ep 6.15 ; Ac 10.36.

à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain. Car il dit : Au temps favorable je t'ai exaucé, au jour du salut je t'ai secouru. Voici maintenant le temps vraiment favorable, voici maintenant le jour du salut. » (2Co 6.1b-2)³⁸

Au-delà des textes où le lien entre Evangile et réconciliation – ou salut – apparaît en toutes lettres, il faut encore tenir compte des nombreux textes du Nouveau Testament qui mettent en évidence la grâce et le pardon que nous avons en Christ. Il serait fastidieux de citer tous les passages ou même les affirmations les plus marquantes, mais nous pouvons penser à ce que Paul dit en Romains 3, au sujet d'une humanité où Juifs et non-Juifs ont été privés de la gloire de Dieu mais sont justifiés les uns et les autres « par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ-Jésus » (Rm 3.24)³⁹. Les évangiles nous rappellent d'ailleurs que ce dessein de Dieu est présent dès avant l'envoi du Christ : « Car le Fils de l'homme est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » (Mc 10.45) Ce même Fils est venu pour « chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19.10). L'apôtre Jean ne rappelle-t-il pas à plusieurs reprises que Dieu a envoyé son Fils non pour juger le monde, « mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jn 3.17) ?

3. Evangile du règne de Dieu ? De la grâce de Dieu ?

Ou... ?

Que conclure de ce parcours biblique ? En regardant l'ensemble des données, nous pourrions avoir l'impression que les deux côtés du débat sont légitimes et – comme Keller, DeYoung et Gilbert semblent le suggérer – qu'il faut tenir les deux « Evangiles », cosmique et individuel, en tension, ou du

³⁸ Cf. la présentation équilibrée in M. Bird, *Introducing Paul*, p. 77-83.

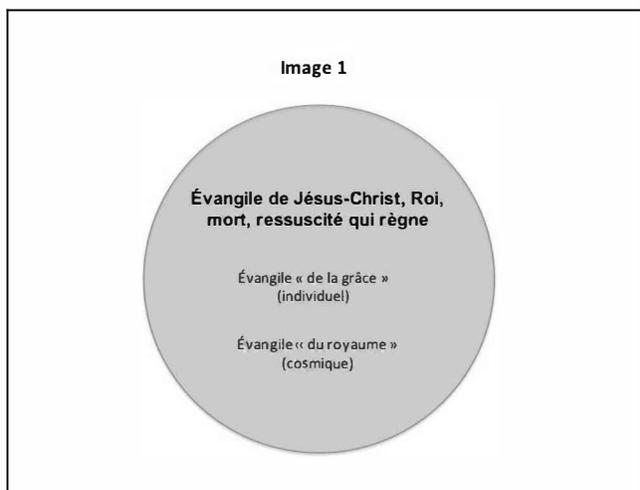
³⁹ Traduction personnelle.

moins en équilibre. Cela étant dit, y a-t-il une façon d'articuler ces deux pôles d'une façon plus satisfaisante sur le plan biblique et, peut-être aussi, au niveau pratique ?

Comme je l'ai indiqué au début du présent article, parler d'un Evangile *du royaume* ayant une portée avant tout cosmique, ou d'un Evangile *de la grâce*, concernant le salut offert au pécheur, c'est considérer cette Bonne Nouvelle de manière finalement impersonnelle, puisque les deux formulations parlent de ce qui doit être annoncé : royaume, d'un côté, grâce, pardon et réconciliation, de l'autre. A mon sens, les deux définitions contiennent un élément de vérité mais restent insuffisantes l'une et l'autre dans la mesure où, bibliquement, l'annonce concerne non d'abord une situation ou un état des choses, mais *une personne* : YHWH le Dieu d'Israël qui, dans l'Ancien Testament, règne et régnera visiblement à la fin des temps ; et Jésus-Christ qui, à partir de sa résurrection, siège souverainement sur toutes choses. De fait, à de très nombreuses reprises dans le Nouveau Testament, il est précisé que *Jésus-Christ lui-même* est l'objet de la proclamation apostolique. Le *kérygma*, l'annonce de l'Eglise primitive, n'est autre que l'annonce de Jésus-Christ. C'est lui qui est Seigneur et Roi, lui qui, au dernier jour, jugera les vivants et les morts, lui qui est notre sauveur et notre espérance. C'est le Christ lui-même qui pour nous a été fait « [...] justice, sanctification et rédemption » (1Co 1.30)⁴⁰. C'est d'ailleurs pour cela que nos quatre *évangiles* racontent la vie et l'enseignement de Jésus de Nazareth, qui meurt sur la croix, ressuscite et monte ensuite auprès du Père pour « entrer dans sa gloire » (Lc 24.26). En racontant ainsi les choses, les évangiles annoncent tous l'*Evangile* !

⁴⁰ Il serait utile de regarder chacun des passages suivants, en relevant le lien indissociable entre l'Evangile et la personne du Christ, mort et ressuscité : Ac 3.15 ; 9.20, 22 ; 10.36-43 ; 17.3, 6-7, 18, 30-31 ; 18.5, 28 ; 28.31 ; Rm 10.9 ; 16.25 ; 1Co 12.3 ; 2Co 1.19-20 ; 4.5 ; 11.4 ; Ga 1.15-16 ; Ep 4.20 ; Ph 1.18 ; 2.9-11 ; 1Tm 1.1 ; 3.16 ; 2Tm 1.9-11 ; 2.8 ; 4.1-2.

Nous pourrions le dire ainsi : l'Évangile concerne essentiellement Jésus-Christ le roi, qui est mort et qui vit, règne et revient. Puisqu'il est souverain de toutes choses, sa



domination s'étend sur l'ensemble du créé. Du fait que, par la croix et par sa résurrection, il a établi son règne en réglant le problème du péché, de la mort et des puissances rebelles, ce même Évangile a aussi une portée intensément individuelle. Mais *ces deux aspects* sont compris et englobés par Jésus-Christ lui-même. C'est lui qui, en tant que roi, exige notre allégeance et notre loyauté, en un mot, notre repentance et notre foi (image 1).

Lorsque nous élargissons la réflexion pour nous interroger sur la personne du Christ, nous nous rendons compte de la justesse de cette proposition. En effet, selon les auteurs bibliques, Jésus-Christ incarne, dans son humanité, la situation eschatologique promise : il est ce que nous serons à la fin des temps. En ce sens, il ne nous donne pas seulement le salut, compris comme vie sans fin ou autre : il *est* le salut. Nous pouvons dire, avec l'Apocalypse, que Jésus-Christ est l'Alpha et

l'Oméga : il est l'homme tel que celui-ci était au commencement, avant la faute, et l'homme tel qu'il sera à la fin, dans le royaume éternel. Puisque les humains, dans la Genèse, devaient « dominer sur la création » et exercer une responsabilité de « lieu-tenant » de Dieu, au travers duquel ce dernier exercerait son règne, Jésus-Christ, comme dernier Adam et prémisses d'une humanité renouvelée, exerce désormais ce règne sur toutes choses.

L'Evangile est réellement la proclamation de la victoire de Dieu, puisque, en Christ, les promesses divines se sont accomplies : la mort est vaincue par l'immortalité, les puissances invisibles sont vaincues ; Dieu a triomphé de la rébellion des hommes en relevant Jésus et en le mettant à la tête de la création. Et en se soumettant des hommes, des femmes, des familles à son règne par sa Parole et son Esprit, Christ étend les effets de son règne dans le monde. En même temps, l'Evangile nous montre aussi que, par sa mort en sacrifice pour les péchés de son peuple et par sa résurrection, Christ nous a acquis le pardon et le salut une fois pour toutes. Il n'est donc pas seulement le moyen par lequel Dieu impose sa volonté sur la création ; il est aussi celui *en qui* l'harmonie originelle est rétablie et le dessein de Dieu pour les humains réalisé. C'est précisément pour cela que, nous qui accueillons cette bonne nouvelle, nous sommes, à notre tour, « plus que vainqueurs par celui qui nous a aimés » (Rm 8.37). Parce qu'il est glorifié nous sommes glorifiés, nous aussi, avec lui et en lui. Aussi le Christ vivant, dans le dernier livre du Nouveau Testament, peut-il faire cette promesse inouïe : « Le vainqueur, *je le ferai asseoir avec moi sur mon trône*, comme moi j'ai vaincu et me suis assis avec mon Père sur son trône. » (Ap 3.21)

Conclusion : quelques pistes pratiques

L'Évangile ne saurait se ramener au seul motif de la présence du royaume, compris comme une réalité essentiellement éthique ou morale, ou encore comme un ferment destiné à transformer la société. Mais il ne peut pas davantage se limiter à une simple question de pardon des péchés, au salut ou à la promesse d'une vie nouvelle. L'Évangile met devant nos yeux le Christ, mort et ressuscité, qui vit et règne... et qui nous associe à sa victoire. Nous pourrions peut-être nous représenter la relation entre ces différents aspects de l'Évangile comme trois cercles concentriques : l'Évangile concerne, fondamentalement, le Christ lui-même : celui qui a été crucifié et qui est ressuscité d'entre les morts a été glorifié auprès du Père, et il règne sur toutes choses. Les conséquences qui en découlent sont doubles. D'abord – deuxième cercle – ceux qui reçoivent cette nouvelle et fléchissent le genou devant le Roi accèdent aux bienfaits qui sont en lui : la réconciliation, le pardon et le salut. De même – troisième cercle –, puisque ce règne du Christ a une portée cosmique, il contient la promesse qu'à la fin des temps toutes choses visibles et invisibles, c'est-à-dire la création entière, seront entièrement pacifiées et reconnaîtront sa souveraineté.

Keller souligne deux dangers associés à l'Évangile : d'une part, en concevant cet Évangile de manière *individualiste*, on risque de mettre l'accent unilatéralement, soit sur la vie intérieure et intime : autrement dit, le piétisme ou le quiétisme. D'autre part et à l'inverse, en envisageant l'Évangile comme une bonne nouvelle pour le monde (perspective *cosmique*), on court le danger de favoriser l'engagement social ou politique, aux dépens d'une foi personnelle ou d'une communion vivante avec Dieu. En reconnaissant que l'Évangile concerne tout d'abord une personne, Jésus-Christ, qui incarne à la fois la présence et le règne de Dieu *et* notre humanité glorifiée, parachèvement, et à qui nous sommes appelés à vouer notre

allégeance, notre foi, et notre vie, il est possible de dépasser les fausses oppositions, tout en gardant ce que chaque position a de positif.

Nous vivons aujourd'hui dans une société où le religieux est régulièrement confiné au domaine de la vie intérieure et individuelle, et où toute conviction est considérée comme n'ayant, par définition, qu'une valeur relative, valable pour la seule personne qui la détient. Dans une telle situation, il serait tentant de mettre en avant soit un Evangile essentiellement « social » qui ressemble étrangement à l'humanisme ambiant, soit un Evangile avant tout individuel qui, de fait, cadre facilement lui aussi avec l'individualisme moderne (ou ultramoderne). Face à ces tentations d'édulcorer la pureté et la puissance de la foi, il est urgent que l'Eglise redécouvre le règne salvifique et souverain de Jésus-Christ, de celui qui nous donne l'espérance du jour où Dieu mettra définitivement sous ses pieds tous ses ennemis et établira son royaume éternel. Comme l'écrit le systématicien américain Robert Sherman :

« Jésus est Seigneur ! » Cette confession se présente comme une des premières, sinon la première affirmation chrétienne. Elle retentit dans l'Écriture, transparissant dans la prédication, dans les hymnes, dans l'exégèse que le Nouveau Testament fait de l'Ancien et dans les confessions les plus anciennes, comme un critère d'unité et de discernement spirituels, et même comme un défi aux ramifications politiques. Mais que signifie le titre « Seigneur » ? Pour qui est-il attribué à Jésus ? Quelle en est la portée théologique ? Formulée de manière succincte, nous pouvons dire : ce titre atteste que Dieu le Père a conféré l'autorité royale au Fils incarné, Jésus, qui devient Christ, le Roi, afin d'accomplir, par la puissance de l'Esprit, la proclamation et le rétablissement de la souveraineté divine dans un monde asservi au mensonge, aux pouvoirs désordonnés, à la corruption, au mal et à la mort. Pour le dire de façon plus concise encore, le Fils est Roi, mais il l'est en tant que vice-régent du Père, et le pouvoir qu'il détient est celui de l'Esprit Saint. De la sorte, affirmer « Jésus est Seigneur »

implique comme corollaire reconnaître que rien ni personne d'autre ne peut être souverain et que tous ceux qui tenteraient de revendiquer ce titre ont déjà été démasqués et déposés⁴¹.

C'est là le message fondamental du Nouveau Testament. C'est notre privilège et notre espérance d'y avoir part.

⁴¹ R. Sherman, *King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement*, Londres-New York, T&T Clark, 2004, p. 117-118 (italiques dans le texte).

L'Église et l'État dans le calvinisme politique

Les deux bras exécutifs de la royauté terrestre du Christ

Michel JOHNER

Professeur d'éthique et d'histoire

Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Préambule

Jésus dit à Ponce Pilate « mon royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18.36), mais il lui dit aussi « tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (Jn 19.11). En écho aux paroles du Nouveau Testament sur les deux « royaumes » ou les deux « glaives », nombreuses, dans l'histoire de l'Église, ont été les propositions dogmatiques visant à définir la frontière qui sépare les juridictions temporelle et spirituelle, et la manière dont celles-ci sont appelées à collaborer dans le temps présent sous l'autorité de Dieu¹.

¹ La doctrine des « deux glaives » ou des « deux royaumes » veut récapituler l'enseignement des paroles bibliques relatives aux deux royaumes (Jn 18.36 et 19.11), à l'interdiction de l'épée (Mt 26.51-52), au glaive du magistrat (Rm 13.4 ; 1P 2.13-14), au glaive de l'Esprit (Ep 6.17), au rapport ambivalent des disciples au monde (Jn 17.9-19), à ce qui doit être rendu à Dieu et à César (Lc 20.19-26 ; Mc 12.13-17), textes dont la synthèse théologique peut se révéler plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. Par exemple, lire Luc 20.25 à la lumière de Romains 13.1 ne permet plus de séparer totalement ce qui est dû à César et ce qui est dû à Dieu, l'un devenant une sous-partie de l'autre.

A contrario, la confusion des deux glaives, qui veut être écartée, sera définie, dans le cadre de cette étude, comme le recours à la force temporelle (Rm 13.4) là où seul le glaive de l'Esprit qui est la Parole de Dieu peut opérer (Ep 6.17), notamment en matière de conversion religieuse ou de discipline spirituelle. Inversement, à la manière anabaptiste, la confusion pourrait se définir comme « n'admettre qu'une discipline spirituelle là où, selon Dieu, le bras séculier devrait intervenir ».

L'ère du constantinisme (la fusion de l'Eglise et de l'Etat, du IV^e au XVII^e siècle) fut particulièrement éprouvante sur la question, vue par les uns comme un âge d'or du christianisme et par les autres comme la racine de tous les maux de l'histoire de l'Eglise².

Luther et la première réforme protestante, au travers de sa doctrine « des deux règnes », a conservé de la doctrine médiévale « des deux glaives »³ le principe d'une distinction des juridictions temporelle et spirituelle, mais a rejeté l'idée d'une subordination de la première à la seconde, en reconnaissant aux princes temporels, vis-à-vis de l'Eglise, la forme d'autonomie qu'ils réclamaient de longue date.

Dans le modèle de Luther, le spirituel et le temporel sont juxtaposés et strictement séparés. Une cloison étanche les sépare. Mais ce qui fut la force du modèle devint aussi sa faiblesse. Dès les XVI^e et XVII^e siècles, la critique fut faite au « piétisme luthérien » d'enfermer la spiritualité chrétienne dans une posture de retrait vis-à-vis du

² Cf. Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984.

³ La doctrine dite « des deux glaives » s'est imposée progressivement du XII^e au XIV^e siècle par Bernard de Clairvaux puis le pape Boniface VIII, au travers de la bulle *Unam Sanctam* (1302), suite à son important conflit avec le roi de France Philippe IV le Bel. Elle exprime l'idée d'une délégation du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, et donne la prééminence à l'Eglise, reconnue compétente dans les affaires séculières. Chez Luther, en revanche, le royaume du ciel se distingue nettement du royaume terrestre, qui est de la compétence exclusive des princes temporels.

monde⁴. Puis la critique fut portée à son sommet, en Allemagne, dans la période contemporaine, lors de la montée en force du nazisme, reprochant à la doctrine des deux règnes d'avoir muselé l'Eglise luthérienne, la condamnant à une forme de complaisance tacite face à l'idéologie de Hitler, auquel sa lecture de l'Évangile semblait ne rien pouvoir opposer⁵.

A. Le calvinisme politique dans la période classique (xvi^e et xvii^e siècles)

1. Une théocratie à Genève ?

Il est habituel de dire que Calvin a exercé sur Genève une forme de dictature théocratique. Mais l'histoire appelle des nuances : elle apprend qu'au « Français », comme on

⁴ Cf. Sébastien Fath, « Les évangéliques français et la politique. Aperçu historique », dans Frédéric Baudin et Nicolas Farelly (sous dir.), *Christianisme et politique. Quelle place pour l'Église dans le débat politique ?*, CEM – Empreinte temps présent, 2007, p. 63-75.

⁵ Karl Barth, qui fut le plus virulent dans la critique, a reproché à la doctrine luthérienne des deux règnes d'« avoir fait le lit du paganisme et du national-socialisme en anesthésiant progressivement les consciences et habituant l'Église allemande à se taire dans le domaine politique, et même face à la violation massive des droits de la population ». Le luthéranisme, dit K. Barth, « au lieu d'enrayer le paganisme naturel du peuple allemand, l'a plutôt transfiguré, confirmé, exacerbé ». Avec cet étonnant bilan : « L'hitlérisme est aujourd'hui le mauvais rêve d'un païen allemand christianisé tardivement à la manière luthérienne », selon Patrick Cabanel, *De la paix aux résistances : les protestants en France de 1930 à 1945*, Fayard, 2015, p. 83. Sur l'ensemble de cette critique dans la période, voir Tona Khondé, *La doctrine luthérienne des deux règnes*, thèse de doctorat, Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, le 12 avril 2011, p. 133, 195-281.

En France également, dans la même circonstance, Suzanne de Dietrich a attaqué la doctrine luthérienne des deux règnes dans une lettre virulente, en disant que « face à cette déferlante d'une puissance vraiment satanique », il est inconcevable de « prétendre se cantonner au spirituel et d'abandonner à César le royaume de la politique et des affaires, car là où Dieu se retire, il n'y a plus de place que pour Satan », selon Cabanel, *op. cit.*, p. 85.

l'appelait à Genève, n'a été accordée la citoyenneté qu'en fin de carrière, cinq ans avant sa mort⁶, et qu'il n'a jamais été revêtu d'aucune charge politique ou judiciaire⁷. Ce n'est que dans la période limitée de 1543 à 1555 que l'ordre moral prôné par Calvin s'est imposé à Genève⁸. Et si Calvin a âprement combattu contre les autorités politiques de la ville, c'est essentiellement sur la question de l'autonomie de l'Eglise en matière de discipline ecclésiastique (concrètement, refuser les ingérences de l'Etat en matière d'excommunication), contre le modèle « césaropapiste » (ou « érastianiste »)⁹, qui s'était imposé dans le protestantisme réformé suisse alémanique et luthérien, qui faisait de l'Eglise le bras exécutif d'un Etat autoritaire.

Cette opposition chronique, toutefois, n'a pas empêché Calvin, qui fut juriste avant d'être théologien, de développer, mieux que les autres réformateurs, une théologie politique complète et originale, qui se pose en troisième voie entre la théocratie pontificale du Moyen Age et le césaropapisme qui a pris sa place en tradition luthérienne.

Après Calvin, nombreux sont les ouvrages de *théologie politique* qui seront publiés par ses disciples, Théodore de

⁶ Le 25 décembre 1559 (le même jour que Pierre Viret, banni de Lausanne).

⁷ Pour clarifier la question de la « théocratie » de Calvin, cf. Edouard Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Genève et Paris, Labor et Fides et « Jersers », 1937, 383 p. ; Eugène Choisy, « L'Etat chrétien calviniste », *Foi et Vie*, 16 octobre 1909, 12^e année ; Eugène Choisy, *L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze*, Genève, 1902 ; Eugène Choisy, *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, Ch. Eggmann, 1897 ; Denis Müller, *Jean Calvin. Puissance de la loi et limite du pouvoir*, Paris, Michalon, 2001 ; Amédée Roget, *L'Eglise et l'Etat à Genève du vivant de Calvin*, 1867 ; Georges Goyau, *Une ville-Eglise : Genève (1535-1907)*, Paris, Perrin, 1919, 2 vol., 246 et 305 p.

⁸ Dans cette période, Calvin était régulièrement sollicité par les magistrats pour des questions de politique intérieure et extérieure, et son pouvoir indirect est devenu très puissant.

⁹ L'« érastianisme » est la doctrine du luthérien Thomas Erastus (1524-1583), selon laquelle seul l'Etat détient une juridiction et l'Eglise ne peut en exercer aucune.

Bèze en tête, sur la soumission due au magistrat « comme au Seigneur ». Mais préciser quelle est la portée de ce devoir de soumission portera également ses disciples à en définir les limites. Dans la période tragique ouverte par les massacres de la Saint-Barthélemy (1572), ceux qu'on appellera les « monarchomaques »¹⁰ poseront aussi les fondements d'une réflexion théologique protestante sur le devoir de résistance¹¹.

2. Le fondement de la pensée politique de Calvin

Calvin, dans son *Institution de la religion chrétienne*, fait une première référence discrète à la doctrine des deux règnes¹², qu'il va ensuite compléter et corriger, dans son dernier chapitre, en ce qui concerne la fonction du magistrat.

En cette matière, comme en bien d'autres, le réformateur part de la vision haute qui était la sienne de l'autorité

¹⁰ Ont été appelés « monarchomaques » (litt. « qui combattent contre le souverain ») les théologiens protestants comme François Hotman (1573), Théodore de Bèze (*Du Droit des Magistrats sur leurs Sujets – Traité très nécessaire en notre temps pour avertir de leurs devoirs tant les Magistrats que leurs Sujets*, Magdebourg, 1574), Nicolas Barbaud (1574), Philippe Duplessis-Momay (*De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince*, Genève, 1581), qui définissent la limite au-delà de laquelle il serait légitime pour un peuple de s'opposer activement à un gouvernement indigne.

Cf. Emile Doumergue, « La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin », *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1889-1927, chapitre III ; Isabelle Bouvignies, « Monarchomachie : tyrannicide ou droit de résistance ? », dans Nicolas Piqué (éditeur), *Tolérance et Réforme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 71-98 ; Isabelle Bouvignies, « La résistance comme cadre de la mutation théologico-politique du droit », *Le droit de résistance. XII^e-XX^e siècle*, Paris, ENS éditions, 2001 ; Simone Goyard-Fabre, « Au tournant de l'idée de démocratie : l'influence des monarchomaques », *Cahiers de philosophie politique et juridique*, tome I, 1982 ; Eric Fuchs, Christian Grappe, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir*, Genève, Labor et Fides, 1990.

¹¹ Cf. en tradition catholique : Monique Cottret, *Tuer le tyran. Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009.

¹² Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (dans la suite de l'article IC), mise en français moderne par Marie de Védrières et Paul Wells, Kerygma – Excelsis, 2009, p. 780.

de l'Écriture sainte. Il croit à l'autorité universelle des Lois morales qui y sont révélées, résumées dans le Décalogue, non seulement pour Israël, mais aussi pour les innombrables nations de la terre que Dieu a promis de bénir au travers d'Abraham.

Calvin a une idée tout aussi haute de la Seigneurie ou Royauté universelle du Christ, qui, à ses yeux, englobe toutes choses sur la terre comme au ciel, et veut « redresser tout ce que le péché a courbé », jusque dans les sphères civiles et politiques. Comme le dira Abraham Kuyper, héritier de la théologie politique de Calvin, dans une formule qui deviendra célèbre au XX^e siècle : « Il n'existe pas un seul centimètre carré dans tout le domaine de l'existence humaine sur lequel Christ, qui est Souverain sur tout, ne s'écrie *c'est à moi.* »¹³

3. *Le recadrage des fonctions politiques*

Le Christ, de ce point de vue, est littéralement le « Seigneur des seigneurs, le Roi des rois ». Il n'y a pas d'autorité ou pouvoir sur la terre, politique ou spirituel, qui ne vienne de Dieu et auquel les chrétiens ne doivent allégeance « comme au Seigneur »¹⁴. On n'est plus, avec Calvin, dans la « théocratie pontificale » du catholicisme médiéval, selon laquelle le prince temporel recevait sa charge par délégation de l'Église, mais on n'est pas moins en « christocratie » selon l'expression de K. Barth¹⁵ : le Christ est vu comme le Suzerain dont tous les détenteurs du pouvoir, sur la terre, sont les vassaux.

La doctrine de Calvin produit sur la fonction politique un double effet : elle en valorise la dignité, en lui

¹³ Dans son discours d'inauguration de l'Université libre d'Amsterdam, selon James Bratt, *Abraham Kuyper : A Centennial Reader*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1998, p. 488.

¹⁴ Cf. Calvin, *IC*, p. 1403.

¹⁵ Tona Khondé, *op. cit.*, p. 223.

reconnaissant une *origine divine* intrinsèque qui oblige les chrétiens à s'y soumettre¹⁶, mais elle en marque aussi la *limite*, en contraignant les princes temporels à l'*humilité*, car ils ne seront jamais que les *obligés du grand Roi*, auquel ils ont à rendre compte. La devise *Soli Deo Gloria*, chère à la Réforme, contraint ici l'exercice des fonctions politiques.

De plus, le Grand Roi, qui mandate princes et magistrats, leur donne au travers de l'Écriture sainte connaissance de sa Loi, dont ils sont nommés « Gardiens et Protecteurs ». C'est la même Loi divine, qui, pour Calvin, contraint à la fois les pasteurs et les magistrats dans leurs fonctions respectives : le pasteur reçoit la charge de la prêcher (toujours conjointement à l'Évangile, « troisième usage de la Loi » oblige) et le magistrat reçoit la charge de la faire respecter en punissant les transgressions de cette Loi portant atteinte à l'ordre public¹⁷.

On est proche ici de l'idée du fondement conventionnel et démocratique du pouvoir politique, développée ensuite par Johannes Althusius (1563-1638) et la tradition puritaine¹⁸, qui interdit tout despotisme absolu. Le prince temporel est l'obligé du Christ qui l'a mandaté et le protecteur d'une Loi divine qu'il n'a pas lui-même écrite, une Loi qui, de surcroît, ne fait secret pour personne : elle est connue et lue de tous ses sujets, auxquels il a été appris à lire.

¹⁶ « Les gouvernements doivent être fortement encouragés en considérant que leur vocation n'est pas une fonction profane et aliénante pour un serviteur de Dieu, mais une charge très sainte puisqu'ils accomplissent et exécutent un service pour Dieu. » (Calvin, *IC*, p. 1405, 1422)

¹⁷ Il est possible à ce propos de parler de « théocratie », dans le sens particulier de « biblocratie » : l'autorité de l'Écriture s'impose non seulement aux ministres de la parole mais aussi aux magistrats.

¹⁸ Johannes Althusius (1563-1638), théologien réformé allemand, souvent présenté comme le père du fédéralisme et de la souveraineté populaire, pour son ouvrage *Politica methodice digesta*.

4. *Les deux fonctions du magistrat*

Alors que Luther a parlé principalement du volet négatif du mandat du magistrat (la répression rendue nécessaire dans un monde corrompu)¹⁹, Calvin y ajoute un volet positif : princes et magistrats, suivant la parole de Paul en 1 Timothée 2.1-4, sont aussi en charge de promouvoir une paix sociale et un bien public minimaux, qui, bien que partiels et relatifs, doivent favoriser dans le temps présent le rayonnement de la prédication de l'Évangile, et par là contribuer au salut du plus grand nombre. Quelle est la mission confiée à l'État ? Sur le mode répressif : contenir les effets de la corruption, qui doivent aller grandissant en ce monde jusqu'à la Parousie. Mais aussi sur le mode positif : y assurer une paix relative et le minimum de justice sociale propice à une large réception du message de l'Évangile²⁰. Pour Calvin, l'évangélisation du monde passe aussi par la prière pour les rois et princes temporels.

5. *L'Église et l'État : distinction et synergie des deux pouvoirs*

De plus, pour Calvin, les pasteurs et les magistrats, qui sont, dans la Cité, les deux bras exécutifs de la Royauté terrestre du Christ, ne sont pas, comme dans le schéma luthérien, confinés dans deux compartiments étanches : à chacun est reconnu un droit de regard et de parole sur ce que fait l'autre. Ce n'est pas à proprement parler un

¹⁹ Cf. Luther, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit (1523) », *Œuvres*, vol. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 20. Pour une comparaison plus large des doctrines de l'État chez les deux réformateurs, cf. Jacques Blandinier, *Martin Luther, Jean Calvin. Contrastes et ressemblances*, Excelsis, 2008, p. 217-252.

²⁰ En s'acquittant de cette tâche, l'État est lui-même « ministre de Dieu » dans le domaine de compétence qui lui est propre. Comme si l'apôtre disait : « Priez pour que l'État soit l'État, afin que l'Église puisse jouer son rôle d'Église. »

contre-pouvoir, car ni le magistrat ni le pasteur n'a droit de veto sur ce que décide son vis-à-vis, mais plutôt un *droit d'interpellation publique*, qui peut être aussi embarrassant pour un magistrat qui dérape dans l'exercice de ses fonctions que pour un pasteur qui ne fait pas son travail.

Pasteurs et magistrats sont indépendants, dans le sens où ils reçoivent leurs missions directement du Christ, mais ils sont ensuite appelés à se reconnaître mutuellement dans leurs autorités respectives, et à travailler en bonne intelligence, dans une soumission au même Seigneur et Maître. Magistrats et pasteurs doivent s'accorder dans l'exercice de leurs fonctions, dans la ligne qui fut celle de la royauté et de la prêtrise dans l'Ancien Testament. Les ministres du Christ, qu'ils soient d'une sorte ou de l'autre, ont été « flanqués par Dieu d'un acolyte » pour leur servir à la fois de béquille et d'aiguillon.

Si, dans le modèle luthérien du rapport Eglise-Etat, on parle de cohabitation, de juxtaposition ou de « mitoyenneté », car la cloison qui sépare les deux domaines de compétence veut être hermétique, dans le modèle calviniste, où cette cloison est poreuse ou perméable, on peut parler d'un véritable *mariage* entre l'Eglise et l'Etat.

6. L'Etat chrétien

Calvin, avec les principaux théologiens protestants de son siècle et du siècle suivant (luthériens et zwingliens compris), croit à la possibilité de créer ou d'instituer une *Nation* ou un *Etat chrétien* ou *confessionnel*. Les nations sont pour lui des personnes morales créées et reconnues par Dieu et appelées, en tant que telles, à se soumettre au Christ. L'idéal politique de Calvin, au XVI^e siècle, est que la confession protestante prenne la place qui était auparavant celle du catholicisme dans la position de religion d'Etat, et que la puissance publique soit mise à son service.

Qu'est-ce qu'un Etat protestant ? Aux yeux du lecteur évangélique d'aujourd'hui, héritier de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il est important de préciser que, pour Calvin, parler d'un Etat chrétien, ce n'était pas considérer Genève comme une Jérusalem terrestre, une ville de purs, ou vouloir établir une théocratie analogue à l'utopie de Münster dans l'anabaptisme (1534-1535), dont les lois, par anticipation eschatologique, voulaient être identiques à celles du ciel.

Ce n'est pas davantage confondre entièrement l'Etat avec l'Eglise²¹, même si, sur ce point, les ambiguïtés du XVI^e siècle restent nombreuses (*cf. infra* débat sur la première table)²². Comme l'explique Henri Chavannes, l'« Etat est incapable de conduire les hommes au salut et à Dieu et de leur faire atteindre leur fin dernière. L'action intérieure exercée sur les âmes par le Christ est d'une nature entièrement différente de l'action extérieure que l'Etat peut exercer par la contrainte. »²³ L'expression « Etat chrétien », dans le calvinisme, ne veut rien désigner de plus qu'un Etat qui a pour projet de développer un ordre politique compatible et favorable à l'exercice de la religion chrétienne, et dont les membres sont majoritairement des croyants. Mais « l'institution politique, dans le fond, ne se laisse pas christianiser »²⁴.

Dans la doctrine protestante classique des XVI^e et XVII^e siècles, plusieurs signes marquent à des degrés divers l'identité chrétienne d'un Etat :

²¹ Malgré le titre choisi par Georges Goyau, *Une ville-Eglise : Genève (1535-1907)*, Paris, Perrin, 1919, 2 vol., 246 et 305 p.

²² Sur cette confusion, *cf.* mon évaluation critique : Michel Johner, « L'Eglise visible et invisible. L'architecture ecclésiologique de Calvin », *La Revue réformée* 255 (2010/4), p. 63-65.

²³ Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, note 2, p. 61.

²⁴ Henri Chavannes, *op. cit.*, p. 67.

1) Un Etat chrétien peut placer au centre ou en préambule de sa constitution *une référence à l'autorité de la Bible ou au Dieu de la Bible*. La Constitution de la Confédération suisse, par exemple, des origines à nos jours, débute par les mots « Au nom du Dieu tout-puissant », pour désigner la religion chrétienne comme son fondement²⁵. De même aux Etats-Unis, dont « les articles de la Confédération commencent par la déclaration il a plu au grand gouverneur du monde d'incliner le cœur des assemblées législatives »²⁶, et dont le préambule de la constitution de la plupart des Etats dit : « Avec reconnaissance au Dieu tout-puissant pour la liberté civile, politique et religieuse qu'il nous a donnée pour la savourer si longtemps et en le priant de vouloir bénir nos efforts. »²⁷

2) La Constitution peut aussi inclure la référence au texte d'une confession de foi protestante particulière. La plupart des confessions de foi des XVI^e et XVII^e siècles ont été écrites pour satisfaire ce type de besoins politiques, sinon sur commande directe des princes temporels (*Westminster, Dordrecht, Augsbourg, Formule de Concorde, Confessions helvétiques, Catéchisme de Heidelberg*), du moins à leur intention (*La Rochelle, Confessio Belgica*). Au-delà de leur utilité ecclésiastique, ces confessions entendent définir le socle doctrinal

²⁵ En tradition protestante, au XVI^e siècle, c'est au prince temporel qu'il appartenait de choisir la religion de ses sujets, suivant la maxime *Cujus regio, ejus religio* (« à chaque région, sa religion »). En terres germaniques, chaque prince du Saint Empire, au nom de ce principe, avait la possibilité de choisir entre luthéranisme et catholicisme. A Genève, c'est aussi par le Conseil politique de la ville que la Réforme protestante est adoptée le 21 mai 1536, en même temps que l'obligation pour chaque citoyen d'envoyer ses enfants à l'école. Dans le canton de Vaud, c'est par l'envahisseur bernois qu'est imposé l'édit de Réformation (qui fait du protestantisme la religion de l'Etat) au lendemain de la Dispute de Lausanne (1536). En tradition catholique, la devise de Louis XIV, « Une Foi, une Loi, un Roi », n'est pas sans analogie.

²⁶ Selon Abraham Kuyper citant Franklin Hough, *American Constitutions : Comprising the Constitution of Each State in the Union, and of the United States, With the Declaration of Independence and Articles of Confederation [...]*, I, Albany, 1871, p. 19.

²⁷ Selon Abraham Kuyper citant Hough, *op. cit.*, p. 549.

sur lequel l'unité politique des protestants peut se fonder. Dans les années 2003-2007, la référence aux fondements chrétiens de l'Europe dans le préambule du projet de Constitution européenne a donné lieu à de très vives polémiques entre Etats partisans (Pologne) et adversaires (France), avant d'être abandonnée²⁸.

Dans ce type de constitutions, jusqu'à aujourd'hui, il peut être demandé aux présidents et aux magistrats de prêter serment la main posée sur la Bible, même s'ils ne sont pas personnellement croyants, un geste symbolique par lequel veut être rappelé que les lois de la République ne sont pas sans rapport avec une Transcendance qui veut encadrer l'exercice du pouvoir politique²⁹.

3) En matière de droit civil, l'Etat chrétien, *par ses lois et son organisation politique*, s'efforce de promouvoir un ordre social favorable à l'épanouissement de la religion protestante, au respect de sa morale, au rayonnement de sa prédication. L'Etat, dans cette optique, n'est donc ni neutre ni laïc au sens actuel du terme.

4) L'Etat protestant porte un souci vif de *l'alphabétisation et de l'instruction publique*, primaire et secondaire, de sorte que tous les citoyens sachent lire la Bible (sacerdoce universel des croyants oblige). A Genève, c'est dans la même assemblée politique, le 21 mai 1536, que furent votées la Réformation protestante et l'instruction publique obligatoire. L'Etat inclut aussi le catéchisme protestant dans le programme de l'instruction publique et met la théologie protestante, la « maîtresse des sciences », à la tête de

²⁸ Gérard Bossuat, « La controverse sur les fondements chrétiens de l'Union européenne », du 9 avril 2013, <https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Archives/Documentation-catholique-n-2452/La-controverse-sur-les-fondements-chretiens-de-l-Union-europeenne-2013-04-09-932481> (consulté le 28 avril 2019).

²⁹ Au XVI^e siècle, on ne concevait pas davantage que le serment civique puisse être fiable hors la croyance en l'existence d'un Dieu qui punit le parjure.

l'Université, en lieu et place de la théologie catholique, conservant en cela le modèle des universités du Moyen Âge.

5) En matière de droit pénal, l'Etat protestant sanctionne les transgressions de la loi civile. Les conflits matrimoniaux et autres fautes morales sont tranchés par un tribunal des mœurs mixte (*Ehegericht*, Consistoire), qui compte généralement une majorité de juges civils et peut prononcer les peines les plus lourdes.

6) En matière de sécurité, les réformateurs soutiennent, à la différence de l'anabaptisme, que c'est une prérogative donnée par Dieu à l'Etat que *d'user de la force pour protéger les citoyens* contre les agressions, crimes et injustices dont ils pourraient être victimes, soit en interne (police), soit en externe (garde des frontières, expéditions militaires, guerres justes)³⁰.

7) En accord avec l'Eglise, l'Etat protestant institue des jours chômés pour inciter au respect des fêtes chrétiennes, et décrète des journées nationales de jeûne et de prière, à l'occasion des catastrophes naturelles, épidémies (peste), guerres ou récoltes (*Thanksgiving* aux Etats-Unis, *Jeûne fédéral* en Suisse, *Dankdag* aux Pays-Bas...).

7. L'Eglise d'Etat

En tradition calviniste, à l'Eglise, qui reçoit le statut d'Eglise d'Etat ou vient en tête des œuvres reconnues d'utilité publique, sont dévolues, autour de la célébration du culte, les missions de base suivantes, dans lesquelles il est en principe interdit à l'Etat de s'immiscer :

1) La prédication de la Loi et de l'Evangile (jamais séparés), l'enseignement du catéchisme, de la morale et de la théologie protestante dans les écoles, académies et universités.

³⁰ Cf. Calvin, *IC*, p. 1412.

2) L'administration des sacrements (baptême et sainte cène) et autres actes pastoraux (célébration des mariages et enterrements).

3) L'exercice du « pouvoir des clés » : la discipline ecclésiastique (notamment l'excommunication).

4) L'aumônerie hospitalière et militaire : les pasteurs accompagnent les troupes et apportent le soutien spirituel de l'Eglise aux blessés et mourants. Zwingli, premier pasteur de la ville de Zurich, tué en 1531 sur le champ de bataille lors des guerres de Kappel, en reste la figure emblématique.

5) Enfin, et peut-être d'abord, en culture politique calviniste, l'Eglise, suivant les ordres apostoliques, prie et intercède pour l'Etat et ses dirigeants. Dans sa tradition liturgique, rares sont les prières d'intercession dominicales qui n'y fassent pas référence.

8. Les regards croisés de l'Eglise et de l'Etat

En cas d'insuffisance notable de l'Eglise, l'Etat peut la rappeler à l'ordre. Il peut aller jusqu'à imposer la convocation d'un synode et obliger l'Eglise à régler certains problèmes, comme des menaces de schismes pouvant porter atteinte à l'unité de l'Etat (*cf.* Synode de Dordrecht)³¹.

En sens opposé, l'Eglise a également un droit de regard et de parole sur les affaires politiques. Elle peut, à tout moment, sur le mode positif, adresser aux dirigeants recommandations ou requêtes sur les affaires courantes qui la

³¹ La question pratique qui, en tradition calviniste, est toujours restée la plus controversée, dans ce « mariage » entre l'Eglise et l'Etat, c'est la procédure de nomination des pasteurs, qui sont à la fois ministres du culte et fonctionnaires d'Etat. Est-ce à l'Eglise ou à l'Etat de les nommer ? La solution la plus courante fut de considérer que seule l'Eglise a un pouvoir de proposition (sur la base de critères théologiques et spirituels qui lui sont propres) et seul l'Etat un pouvoir de nomination. En d'autres termes : l'Etat n'a pas le pouvoir de nommer un pasteur qui n'a pas préalablement été reconnu compétent par l'Eglise, et inversement l'Eglise n'a pas le pouvoir de « créer » un pasteur qui ne reçoit pas les faveurs de l'Etat.

préoccupent, comme l'accueil des réfugiés huguenots. Elle peut aussi, sur le mode négatif, ce qui n'était pas possible dans le modèle luthérien, lui adresser des *remontrances*³². Calvin ne s'en est pas privé, jusqu'à se rendre insupportable aux dirigeants de la ville, qui ont fini par bannir ce dérangeant « étranger » (ainsi que Farel) pendant trois ans (1538-1541). Tout comme les prophètes dans l'Ancien Testament interpellaient au nom de Dieu les rois infidèles, l'Eglise calviniste pense être en droit et devoir d'adresser au gouvernement des remontrances. Si l'Etat veut passer outre, il le peut, mais il est mis en garde.

C'est ainsi que le calvinisme, dans sa doctrine politique, a voulu rendre compte à la fois de la distinction des deux sabres, et de leurs collaborations et pouvoirs d'interpellation mutuelle, dans une commune soumission au Christ.

9. *Les revers négatifs du modèle de Calvin*

Le modèle de Calvin présente naturellement des avantages importants pour le témoignage de l'Eglise bénéficiaire : il la met en position de force, lui donne tous les appuis institutionnels qu'elle pourrait espérer, lui ouvre toutes les portes et lui donne les moyens matériels et financiers nécessaires pour accroître le rayonnement de l'Evangile sur la société et dans la sphère publique.

Toutefois, avec le recul et l'épreuve de l'histoire, ce modèle, sur le plan ecclésiologique, a aussi présenté un certain nombre de revers négatifs sur lesquels il faut être lucide, et qui peuvent devenir problématiques pour le pasteur de convictions évangéliques qui voudrait y exercer son ministère :

1) Un ministère pastoral qui, sous l'habit d'un fonctionnariat d'Etat, s'il n'est pas vigilant, peut facilement perdre

³² Remontrances analogues à celles que l'Assemblée du clergé pouvait adresser au Roi de France sous l'Ancien Régime.

sa flamme prophétique et la liberté de parole dont il a besoin pour jouer son rôle apostolique.

2) Une Eglise multitudiniste aux contours flous, à laquelle on appartient par tradition culturelle ou par automatisme légal, plus que par convictions personnelles.

3) Une discipline ecclésiastique vite compromise et empêchée : il est difficilement admis qu'un pasteur-fonctionnaire salarié par l'impôt public puisse, face à une immoralité notoire, refuser à un contribuable un baptême, une bénédiction nuptiale ou l'accès à la sainte cène.

4) Une autonomie de l'Eglise fragilisée. Même si Calvin s'est battu inlassablement pour défendre la liberté de l'Eglise par rapport à l'Etat, force est de constater que son modèle n'a pas protégé l'Eglise réformée de glissements vers le césaropapisme zwinglien et luthérien qu'il critiquait : la mise de l'Eglise sous la tutelle d'un Etat autoritaire, dont elle devient un bras exécutif. Au XIX^e siècle, en particulier, la réaction d'Alexandre Vinet et la création illégale des Eglises libres en Suisse romande en fut une conséquence directe³³.

5) Dans ce modèle, le monopole dont jouit la confession élevée en position de religion d'Etat (de surcroît une confession devenue ultérieurement libérale) a coûté cher aux minorités et dissidences protestantes et évangéliques, ou disciples de la réforme radicale, qui, tout comme le culte catholique, ont été interdites par la loi et parfois persécutées³⁴.

Au XVI^e siècle, on est encore loin de la liberté de culte, et même de la « tolérance civile » ou du pluralisme religieux tels qu'on les conçoit aujourd'hui. Toutes les dissidences

³³ Alexandre Vinet, *La liberté des cultes*, Paris, Ducloux, 1852 (chapitre IV, « Indépendance naturelle des deux sociétés l'une à l'égard de l'autre », p. 194ss).

³⁴ Ce n'est que le 30 novembre 1679 que la messe catholique rentre à Genève avec le Résident Chauvigny envoyé par Louis XIV, cf. Georges Goyau, *Une ville-Eglise : Genève (1535-1907)*, Paris, Perrin, 1919.

protestantes (anabaptistes, baptistes, libristes, Réveil de Genève au XIX^e siècle) en ont pâti. Aujourd'hui encore, en Suisse, dans les cantons restés confessionnels (Genève n'est plus dans ce cas), après quatre siècles et une sécularisation massive des Etats, l'observateur extérieur ne manque pas d'être surpris par la manière dont les Eglises protestantes officielles se posent toujours en seul interlocuteur sérieux de l'Etat en matière de culte. Le modèle de Calvin et le pluralisme ecclésial n'ont jamais fait bon ménage.

Telles sont, avec les avantages, quelques-unes des singularités ecclésiologiques avec lesquelles doit composer aujourd'hui tout pasteur de conviction évangélique qui voudrait exercer son ministère dans une Eglise construite sur le modèle de Calvin.

10. La première table de la Loi

Il a été décrit jusqu'ici le modèle de base de ce qui deviendra la *démocratie chrétienne* dans les pays calvinistes de la période moderne (du XVIII^e au XX^e siècle). Mais pour la période classique, des XVI^e et XVII^e siècles, le tableau brossé n'est pas encore complet.

Dans les Etats calvinistes de Genève, en Suisse (romande et alémanique), en Béarn, en Angleterre, en Hollande, comme dans les premières colonies puritaines du Nouveau Monde, reste encore ouverte la question épineuse dite « de la première table de la Loi ». Le magistrat est établi par Dieu « Gardien et Protecteur du Décalogue », certes. Mais est-il « Gardien et Protecteur des deux Tables » ?³⁵ S'il est garant du respect de la seconde table (les six derniers commandements), portant sur les relations sociales et horizontales entre les hommes, l'est-il également

³⁵ Comme disaient en particulier Calvin, Viret, Bèze, Knox et Duplessis-Mornay.

de la première table (les quatre premiers), qui concerne les devoirs verticaux et religieux vis-à-vis de Dieu ?

Si l'on dessinait l'arbre généalogique du calvinisme politique, une première branche se détacherait du tronc principal au point où nous sommes parvenus, celle de Roger Williams (1603-1683), baptiste puritain dissident, fondateur de l'Etat de Rhode Island aux Etats-Unis, dont la statue est érigée sur le mur de la Réformation de Genève aux côtés de celle de Calvin, pour qui le mandat du magistrat exclut la première table³⁶. Au-delà de la seconde table, Williams et ses disciples prônent la séparation complète de l'Eglise et de l'Etat. L'unique devoir de l'Etat envers la première table du Décalogue, disent-ils (sans cohérence exégétique très évidente avec le contenu du texte biblique concerné, voir *infra*), est d'assurer au sein de l'Etat la liberté de conscience et de culte absolue, puis de se retirer dans une posture de stricte neutralité, une ligne de pensée qui préfigure celle du premier amendement de la Constitution américaine de 1791.

11. La promotion positive du culte par l'Etat

Pour les autres, qui restent attachés au tronc principal du calvinisme politique, l'Etat étant confessionnel, il est légitime et nécessaire que la puissance publique soit mise au service du culte officiel de l'Etat, du rayonnement de la foi, d'un projet éducatif public qui favorise le rayonnement de la religion et de la morale protestante.

³⁶ Roger Williams, « Le dogme sanglant de la persécution pour motif de conscience, discuté dans un dialogue entre la vérité et la paix (1644) », dans Agnès Derail (sous dir.), *Puritains d'Amérique. Prestige et déclin d'une théocratie. Textes choisis 1620-1750*, Paris, Editions rue d'Ulm, 2016 ; Denis Lacombe, *De la religion en Amérique. Essai d'histoire politique*, Paris, NRF Gallimard, 2007, p. 87-205. Esquisse biographique de Roger Williams, dans Agnès Derail, *op. cit.*, p. 371-374.

Théologiquement, il n'est pas difficile pour les théologiens conservateurs d'argumenter, à la suite de Calvin, contre la position de Williams, que dans la hiérarchie des commandements bibliques la première table vient avant la seconde, que les rapports à Dieu viennent avant les rapports au prochain ou qu'un Décalogue sans sa première table serait un Décalogue décapité. Calvin aimait à rappeler que les « bons rois » dans l'histoire d'Israël (David, Salomon, Asa, Josaphat, Ezéchias, Josias...), ceux dont l'Écriture loue les mérites, sont ceux qui ont inscrit la restauration du Temple et du culte en tête de leurs programmes de reconstruction politique³⁷.

L'État, toutefois, dans cette conception, ne fait la promotion du respect de la première table du Décalogue que de manière indirecte, par personnes interposées, au travers du soutien et de la protection du ministère de l'Église. La promotion de la « vie paisible et tranquille dans la piété et la dignité » dont Dieu confie la charge au magistrat (1Tm 2.1-4) va jusqu'au financement et à la promotion du culte.

S'il apparaît ici, en tradition protestante, une première ouverture à l'idée de laïcité, ce n'est qu'une ouverture relative, car l'État n'est pas religieusement neutre. C'est une laïcité qui est plus proche de la philosophie de la « tolérance civile » dont les calvinistes hollandais ont été les précurseurs dès le XVI^e siècle³⁸, suivis par les Anglais au XVII^e siècle, que du discours plus idéologique des disciples de Williams sur la « séparation » de l'Église et de l'État, qui leur reste étranger.

³⁷ Calvin, *IC*, p. 1402-1408.

³⁸ A l'intention des citoyens catholiques ou non protestants, les États calvinistes hollandais, au XVI^e siècle, instituent un premier état civil laïc devant magistrat.

12. La sanction de l'infidélité religieuse par le magistrat

Enfin, une troisième et dernière question va départager les calvinismes politiques des périodes classique (XVI^e et XVII^e) et moderne (XVIII^e-XX^e) : Dieu a-t-il inscrit parmi les charges du magistrat le devoir de *réprimer par le glaive les transgressions commises contre la première table du Décalogue* ? Non seulement promouvoir positivement le respect de la première table, mais exercer aussi sur le mode répressif une forme de « police du culte » ?

Concrètement, de quoi est-il question ? Si l'on fait une lecture de la première table du Décalogue (les quatre premiers commandements), de bas en haut, apparaissent les questions suivantes :

– 4^e commandement (« Observe le jour du repos, pour le sanctifier ») : est-il du rôle de la force publique d'imposer le respect du « jour du Seigneur », positivement l'obligation pour tous les citoyens d'aller au culte, ou négativement l'interdiction de l'ouverture des commerces le dimanche, du travail agricole dans les champs, de l'ouverture des tavernes, la pratique des jeux de hasard ou de la danse (cette « maquerelle du Diable ») que la morale du temps réprouvait ?

– 3^e commandement (« Tu ne prononceras pas le nom de l'Éternel ton Dieu en vain ») : est-il de l'autorité de l'État de sanctionner le blasphème public³⁹ et autres marques d'irrespect de l'identité de Dieu, comme les plaisanteries grivoises des libertins et autres « perrinistes »⁴⁰ dans les tavernes genevoises ?

– 2^e commandement (« Tu ne te feras point d'image taillée, tu ne te prosterner point devant elles ») : l'État

³⁹ Par rapport à une actualité récente, on est ici bien éloigné du « droit au blasphème » aujourd'hui reconnu par la jurisprudence française.

⁴⁰ A Genève, parti d'opposition politique à l'ordre moral de Calvin.

doit-il interdire toute image et représentation de Dieu qui inciterait à ce que le protestantisme dénonce comme de l'idolâtrie ou superstition (notamment les statues et objets attachés à la dévotion mariale ou au culte catholique des saints) ? Est mise en question ici, notamment, la pratique de l'iconoclasme protestant, et spécialement calviniste, des XVI^e et XVII^e siècles : la destruction des images et sculptures religieuses dans les lieux de cultes récupérés par la réforme protestante, en Suisse, ou en Angleterre sous Cromwell⁴¹.

– 1^{er} commandement (« Tu n'auras point d'autres dieux devant ma face ») : aucun culte autre que le culte protestant officiel n'était autorisé dans la cité de Calvin. Mais la question la plus sensible, au titre du premier commandement, qui deviendra le point de rupture entre les calvinismes politiques des périodes classique et moderne, est la répression de l'hérésie. Ne pas avoir d'autre Dieu et ne pas blasphémer pouvait exiger du magistrat, dans l'esprit du temps, qu'il réprime l'hérésie, non pas au niveau des consciences individuelles (comme a pu le faire l'Inquisition), mais de l'hérésie militante, qui, pensait-on, portait atteinte au fondement même de l'ordre public.

⁴¹ Les calvinistes, en particulier, ont détruit nombre de lieux de culte et œuvres d'art catholiques, à une époque où les aspects religieux et artistiques des œuvres d'art n'étaient pas encore distingués, convaincus d'être en cela les héroïques successeurs de Gédéon abattant les autels de Baal. En Angleterre, en particulier, du temps de Cromwell, les historiens déplorent la disparition de plusieurs siècles d'art médiéval imputable au zèle protestant. Cf. John Philips, *The Reformation of Images : Destruction of Art in England (1535-1660)*, University of California Press, 1973.

13. Le 27 octobre 1553 : Michel Servet

Le 27 octobre 1553, à Genève, dans le quartier de Champel, Michel Servet est exécuté, brûlé vif sur ordre du magistrat, pour apologie d'hérésie trinitaire⁴².

Espagnol, médecin au service de l'archevêque de Vienne en Dauphiné, Michel Servet avait été condamné l'année précédente par l'Inquisition catholique, au terme d'un procès en hérésie. En fuite, Servet se réfugie à Genève en août 1553. Assistant au culte dans la cathédrale, il est reconnu, emprisonné, puis jugé par le magistrat. A la demande du Conseil, Calvin, bien qu'il soit lui-même pris à partie par Servet, lui rend visite en prison en qualité d'« expert en théologie » et tente de le raisonner, sans succès⁴³.

Informé de la sentence du Conseil des Deux Cents, Calvin a plaidé pour un supplice moins cruel⁴⁴. Mais il ne s'est pas opposé à l'exécution de Servet. *Il a laissé faire...* Et c'est là la grosse « tache noire », qui, jusqu'à aujourd'hui, enténébre la mémoire de Calvin : *il a laissé faire...*

Il est important de rappeler que la position de Calvin sur la répression de l'hérésie par le bras séculier était celle de la plupart des théologiens réformés « orthodoxes » de son siècle, et même du siècle suivant. C'était la manière commune de penser dans tous les Etats réformés, que ce soit à Genève, en Suisse alémanique (Berne, Zurich) ou romande (Vaud), en Hollande, en Angleterre et jusque dans

⁴² Les chefs d'accusations retenus contre Servet : il a « ... persévéramment semé, divulgué jusques à impression de livres publics contre [...] les vrais fondements de la religion chrétienne », selon François Dermange, *op. cit.*, p. 224.

⁴³ Pour un récit détaillé, voir François Dermange, *op. cit.*, p. 123, 223-225 ; Daniel Bergèse, « Chronique d'un dérapage ou Calvin et l'affaire Servet », *La Revue réformée* 250 (2009/3), p. 11-30.

⁴⁴ Calvin plaide pour une mise à mort par l'épée. Mais la conclusion du tribunal sera pire encore : « Servet sera brûlé le lendemain, avec du bois vert, pour que le supplice soit plus long, et une couronne de souffre sur la tête, pour qu'il soit plus douloureux », précisions rapportées par Dermange, *op. cit.*, p. 224.

le Nouveau Monde, où les premières alliances puritaines « théocratiques » n'ont pas été nécessairement tolérantes⁴⁵. C'est la position exprimée dans les principales confessions de foi réformées de la période, notamment au sujet du blasphème et de l'hérésie⁴⁶.

Dans le cas particulier de Servet, tous les calvinistes (et spécialement les Eglises suisses consultées par courrier) n'ont pas nécessairement approuvé la peine de mort, et en particulier l'exécution par le feu, symbole de tant de crimes perpétrés par l'Inquisition contre les protestants⁴⁷. Le bannissement de Servet, pour beaucoup, bien que contribuant à disséminer l'hérésie, eût été une peine plus appropriée et suffisante. Mais tous ont approuvé une condamnation lourde⁴⁸, et ont *laissé faire...*

⁴⁵ Cf. Agnès Derail (sous la direction de), *Puritains d'Amérique. Prestige et déclin d'une théocratie*. Textes choisis 1620-1750, Paris, Editions rue d'Ulm, 2016.

⁴⁶ Cf. *Confessio Belgica*, art. 36, *La Rochelle*, art. 39-40, *Westminster*, chap. XXXII/3.

⁴⁷ Cinq mois plus tôt, cinq jeunes Français, de retour de Suisse où ils avaient étudié la théologie en vue du pastorat dans les Eglises réformées de France, furent arrêtés à Lyon et brûlés vifs le 16 mai 1553 (Pierre Navihères, Martial Alba, Bernard Seguin, Escrivain et Charles Favre).

Dans la période 1535-1560, la Chambre Ardente est un tribunal chargé de superviser l'exécution des édits contre les hérétiques. Elle condamne au bûcher des dizaines de huguenots, surpris dans des assemblées interdites, femmes et enfants compris, malgré les pressants appels à la grâce des pays protestants et de Théodore de Bèze.

⁴⁸ L'exécution de Michel Servet est-elle l'unique exécution pour hérésie dans la période à Genève ? La réponse n'est pas aisée. Plusieurs autres condamnations à mort ont été prononcées dans la période, comme celles des opposants libertins Jacques Gruet (décapité en 1547), François-Daniel Berthelier et Ami Perrin (mais qui auraient échappé à l'exécution par la fuite, en 1554), sans qu'il soit toujours aisé de démêler dans ces condamnations ce qui relève du motif théologique, moral ou politique. Jérôme Bolsec (1551), Troillet (1551), Valentin Gentilis (en 1558) ont été poursuivis pour leurs critiques de la doctrine de la prédestination ou de la Trinité. Mais si le Conseil a donné tort à Bolsec et Troillet, il a protégé leurs personnes. Contre Gentilis, il a requis la même condamnation que pour Servet, mais Gentilis s'est rétracté et a finalement été banni. Pour des recherches complémentaires, voir Eugène Choisy, « L'Etat chrétien calviniste », revue *Foi et Vie*, 16 octobre 1909, 12^e année ;

Au XVI^e siècle, avec les sympathisants de Castellion (voir *infra*), il n'y a guère que les anabaptistes, dans la marge ou « dissidence » des Eglises protestantes officielles, pour dénoncer comme abusive cette violence qui les frappait pour raison de doctrine, et devenir les premiers précurseurs de la tolérance civile.

Pour être complet sur les circonstances, on doit mentionner le fait que Calvin, dans la période de l'enquête, est entré en correspondance avec le tribunal inquisitorial de Vienne, pour connaître les chefs d'accusation contre Servet, et que sa propre correspondance avec Servet sur la Trinité, imprudemment publiée par Servet sous le nom de Villeneuve, figurait parmi les pièces à charge du procès catholique. De plus le secrétaire de Calvin, Nicolas La Fontaine, était constitué partie civile dans le procès⁴⁹. Dans le contexte des tensions politiques internationales entre Genève et ses voisins catholiques, et des laborieuses apologies du protestantisme menées par Calvin, il ne pouvait guère se permettre de protéger un hérétique sans se discréditer, surtout sur la Trinité, remarque F. Dermange⁵⁰.

Mais ces tentatives d'explications sont de peu d'utilité ! Comme l'écrit F. Dermange, « l'apologétique réformée consacra beaucoup d'énergie à blanchir Calvin dans cette affaire, [...] en vain »⁵¹. On a beau, dans les livres d'histoire du calvinisme, expliquer et répéter indéfiniment que Calvin ne fut pour rien dans l'exécution de Servet et rappeler que tous les théologiens protestants de son siècle en ont approuvé le principe, malgré tous ces efforts la tâche reste !

Ce reproche anachronique, qui n'a cessé d'être monté en épingle dans les siècles ultérieurs, et de servir de fer de

L'Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze, Genève, 1902 ; *La théocratie à Genève au temps de Calvin*, Genève, Ch. Eggimann, 1897.

⁴⁹ François Dermange, *op. cit.*, p. 225.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 235-236.

⁵¹ *Ibid.*, p. 224-225.

lance, jusqu'à aujourd'hui, à tous les ennemis de la théologie de Calvin, peut aussi, nous semble-t-il, être interprété « positivement », chez les disciples et « héritiers respectueux » de Calvin, comme l'expression paradoxale d'une attente déçue. On attendait visiblement du grand réformateur autre chose que de *laisser faire* et reproduire par les protestants les crimes de l'Inquisition catholique. En somme, ce que la mémoire collective « reproche » à Calvin, n'est-ce pas d'être resté un homme de son temps, de ne pas avoir su s'affranchir, en matière de coercition religieuse, de la confusion des deux glaives héritée du Moyen Âge ? En d'autres termes d'être resté sur la question de la tolérance civile un théologien du XVI^e siècle, et ne pas avoir été prophète de la modernité, comme il a su l'être si brillamment sur d'autres ?⁵²

14. Sébastien Castellion

Une controverse importante naît à Genève de l'« affaire Servet », attisée par les attaques de Sébastien Castellion (1515-1563), « une polémique dont la fumée, comme celle du bûcher de M. Servet, jusqu'à aujourd'hui, ne s'est jamais tout à fait éteinte », dit un historien.

Sébastien Castellion est un homme de lettres, humaniste, jeune et brillant, recteur du Collège de Rive, qui eut avec Calvin des échanges théologiques houleux sur la question de l'orthodoxie. D'abord interdit de prédication par la Compagnie des pasteurs, Castellion est ensuite chassé de la ville de Genève, après avoir accusé Calvin de manipulations.

⁵² « Convaincu que l'action était de bon droit, Jean Calvin n'a jamais rien regretté de la part qu'il avait prise en cette affaire. Le regret viendra plus tard, chez les fils spirituels du grand réformateur. Chacun de ceux qui savent ce qu'ils doivent à la pensée particulièrement claire, scripturaire et féconde de Jean Calvin regrettent très profondément l'issue tragique de cette histoire. » Daniel Bergèse, *op. cit.*, p. 30.

Réfugié à Bâle, où il travaille comme correcteur chez un imprimeur protestant (avant d'être nommé professeur de lettres à l'Université), Castellion réagit violemment à la nouvelle de l'exécution de Michel Servet et publie un ouvrage de 400 pages contre la sanction de l'hérésie et contre Calvin.

Castellion, dans cette polémique, a publié successivement trois essais⁵³. Le premier en mars 1554, cinq mois après la mort de Servet, sous le titre *De hereticis an sint persequendi...*, Magdebourg, George Raush, 1554, et en français à Rouen chez Pierre Fréneau sous le titre *Traité des hérétiques, à savoir si on doit les persécuter et comment on doit se conduire avec eux, selon l'avis, opinion et sentence de plusieurs auteurs, tant anciens que modernes*, réimprimé en français moderne par Eugène Choisy à Genève en 1913. Le second, intitulé *Contra Libellum Calvini*, répond à la déclaration de Calvin de 1554. Longtemps resté inédit, il fut publié à Gouda en 1612 par Jaspar Tournay. Il est disponible aujourd'hui présenté et annoté par Etienne Barilier, *Contre le libelle de Calvin après la mort de Servet*, traduit du latin, Genève, Zoé, 1998. Le troisième essai, *De haereticis non puniendis*, ne fut publié que récemment chez Droz à Genève, 1971, sous le titre *De l'impunité des hérétiques*.

Castellion deviendra la figure de proue, dans le protestantisme, de l'apologie de la liberté de conscience, suivi au XVII^e siècle par Pierre Bayle (1647-1706) et son discours sur la « conscience errante », et au XIX^e siècle par Ferdinand Buisson (1841-1932), l'un des fondateurs de la laïcité française, qui considère Castellion comme le père de l'école du protestantisme libéral⁵⁴.

⁵³ Suivant les indications données par François Dermange, *op. cit.*, p. 300-301.

⁵⁴ Ferdinand Buisson, *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre (1515-1563) : étude sur les origines du protestantisme libéral français*, Paris, Librairie Hachette et Cie, 1892, 2 vol, 440 et 512 p.

Calvin, quant à lui, en réponse au premier essai de Castellion, rédigea une *Declaratio*, rapidement traduite en français : *Déclaration pour maintenir la vraie foy que tiennent tous chrétiens de la Trinité des personnes en un seul Dieu [...], contre les erreurs détestables de Michel Servet espagnol ; où il est aussi montré qu'il est licite de chastier les hérétiques et qu'à bon droit ce meschant a été exécuté par justice en la ville de Genève*, publié à Genève, chez Jean Crespin, en 1554⁵⁵.

Suite au second ouvrage de Castellion, Théodore de Bèze, alors professeur de latin à l'Académie de Lausanne, vole au secours de Calvin, en publiant en 1554 une imposante réplique de 420 pages intitulée *De haereticis a civili magistratu puniendis...* chez Robert Estienne, traduit en 1560 par Nicolas Colladon : *Traité de l'autorité du magistrat en la punition des hérétiques et du moyen d'y procéder*, chez Conrad Badius.

Au-delà de subtiles passes d'armes entre les protagonistes sur la question « est-il légitime de condamner l'hérétique à la peine que Moïse réserve aux blasphémateurs et aux faux prophètes », leur controverse théologique se focalise sur la question de savoir si la doctrine des deux royaumes ou des deux glaives limite les pouvoirs du magistrat.

Trois questions forment le plan de l'ouvrage de Théodore de Bèze : 1) s'il faut punir les hérétiques ; 2) si cette punition appartient aussi au magistrat qui a l'administration de la justice ; 3) si on les peut même condamner à mort. Aux trois questions, Théodore de Bèze répond de manière implacable par l'affirmative, au motif que « la corruption par l'hérésie touche l'âme éternelle, et que ceux qui corrompent l'âme sont pires que les criminels de sang ».

⁵⁵ Pour un inventaire détaillé des textes de Calvin dans cette polémique, cf. François Dermange, *op. cit.*, note 178, p. 301.

B. Le calvinisme politique dans la période moderne et contemporaine (du xviii^e au xx^e siècle)

Qui sort gagnant de cette joute théologique ? Après avoir examiné les textes, « il n'est pas difficile de voir quel côté l'emporte », estime F. Dermange, les arguments de Castellion (qui connaît très bien Calvin) n'étant autres que ceux que Calvin a lui-même utilisés dans un autre contexte : « Castellion met à jour que Calvin se contredit lui-même. »⁵⁶

Dans la période moderne, le calvinisme politique, en matière de tolérance civile⁵⁷, va donner pratiquement raison à l'argumentation de Castellion contre celle de Calvin et Théodore de Bèze, en entérinant les deux thèses théologiques suivantes :

1) L'unicité du statut d'Israël dans l'histoire du salut n'autorise pas la transmission de son modèle aux autres nations sur la question des deux glaives⁵⁸.

2) La doctrine qui fait du magistrat le « protecteur et gardien de la Loi divine » a pour limite naturelle, dans le Nouveau Testament lui-même, la doctrine, non moins importante, de la distinction des deux royaumes ou des deux glaives⁵⁹.

⁵⁶ Pour les détails de cette analyse, cf. François Dermange, *op. cit.*, p. 225 et 234.

⁵⁷ La remarque ne concerne que l'apologie de la tolérance civile de Castellion et non, plus largement, son apologie libérale de la liberté doctrinale, qui reste sous le coup de la critique. Pour Castellion, la Trinité, notamment, ne fait pas partie des fondamentaux, qui se limitent à ce qu'il appelle « la religion de Moïse ».

⁵⁸ A l'encontre des arguments de Calvin cf. François Dermange, *op. cit.*, p. 230-231. Idée exprimée dans la *Confession de Westminster* au siècle suivant (1643-1649) : « Au peuple d'Israël, Dieu a donné, comme code politique, diverses lois judiciaires qui vinrent à expiration en même temps que le peuple juif cessait d'être un Etat. Ces lois n'obligent personne maintenant au-delà de ce que l'équité générale qui s'y trouve peut exiger. » (XIX, 4)

⁵⁹ A l'encontre des arguments de Calvin, cf. François Dermange, *op. cit.*, p. 225-229.

Dans le calvinisme politique s'impose dès lors la conviction que, dans le NT, la doctrine des deux glaives sépare deux offices, qui, dans l'AT, étaient temporairement conjoints. Ou dit autrement : qu'il existe pour les chrétiens, dans le NT, une double citoyenneté qui n'existait pas en Israël, et qui interdit à tout Etat, après la Pentecôte, même protestant, de revendiquer un statut en tous points identique à celui du peuple-Eglise de l'AT. Comme disait Castellion : « Même lorsque César devient chrétien, il n'est pas pour autant roi des chrétiens comme David a été roi des Israélites. »⁶⁰

Est tracée ici une ligne rouge, qui marque la frontière, désormais, dans la théologie calviniste, entre un *constantinisme positif*, hérité du Moyen Age, qui a permis le développement, dans l'histoire de l'Occident, sur plus de treize siècles, d'une véritable civilisation d'inspiration chrétienne, et dont la théologie chrétienne ne peut que reconnaître la valeur positive, et un *constantinisme négatif*, dont on peut regretter que le protestantisme n'ait pas su ou voulu se libérer avant le XVIII^e siècle. Dieu veut-il que les fautes commises contre la première table de la Loi soient réprimées par le magistrat ? Répondre positivement, c'était perpétuer la *confusion* des deux règnes, et prolonger les dérapages de la « théocratie pontificale » du Moyen Age. Répondre négativement, c'était marquer la limite qui empêche l'Eglise et l'Etat de se confondre ultimement, et replacer chacun à la place que Dieu lui a donnée.

Pour les disciples et héritiers de Calvin, restent toutefois ouvertes des questions importantes :

- Peut-on donner tort aux arguments de Calvin dans l'affaire Servet sans désavouer la globalité de sa théologie politique ? Les deux sont-elles dissociables ?

⁶⁰ Cité par François Dermange, *op. cit.*, p. 229.

- Dans l'approbation par Calvin de l'exécution de Michel Servet, quelle est la part imputable à sa théologie politique, et la part imputable à la période historique, ou aux circonstances historiques particulières dans lesquelles elle s'est exprimée ?
- Kuyper demande : « Le bûcher de Servet est-il une caractéristique propre au calvinisme [inhérente, consubstantielle à sa théologie], ou plutôt l'expression fatale d'un système au sein duquel le calvinisme avait grandi et dont il ne s'était pas encore dégagé ? »

Quelle fut la réponse des calvinistes de la période moderne ?

1. *Emile Doumergue, Eugène Choisy et l'Eglise réformée de Genève : le monument expiatoire*

Comme le raconte Daniel Bergèse⁶¹, à Genève, sur la place de Champel, fut dressé, le 1^{er} novembre 1903, sous la présidence d'Eugène Choisy, un « monument expiatoire » à la mémoire de Michel Servet, à l'emplacement exact où il fut exécuté trois cent cinquante ans plus tôt⁶². Le Consistoire de Genève ainsi que la Compagnie des pasteurs s'étaient ralliés à une initiative du professeur Emile Doumergue (professeur à la Faculté de théologie de Montauban) et une souscription avait permis d'impliquer un millier de participants dans le projet. Voulu et financé par la communauté protestante, ce mémorial exprime un repentir en ces termes :

Fils respectueux et reconnaissants de Calvin notre grand réformateur, mais condamnant une erreur qui fut celle de son

⁶¹ Daniel Bergèse, « Calvin et Servet : la légende et la réalité », *La Revue réformée* 250 (2009/3), p. 11-30.

⁶² Aujourd'hui à l'angle de l'avenue de la Roseraie et de l'avenue de Beau-Séjour.

siècle, et fermement attachés à la liberté de conscience selon les vrais principes de la réformation et de l'évangile, nous avons élevé ce monument expiatoire.

On notera dans l'épithaphe, dont le texte fut rédigé par Emile Doumergue, des nuances de vocabulaire, qui pourraient ne pas satisfaire les plus virulents « servétistes »⁶³ : il est parlé d'« erreur » et non de « faute », et d'une erreur qui ne fut pas celle de Calvin en particulier, mais « celle de son siècle ». Il est aussi parlé des « vrais principes de la réformation », dont la liberté de la conscience fait partie, mais non l'exécution de Servet.

2. Abraham Kuyper et le néocalvinisme politique (1901-1905)

Comment Abraham Kuyper (1837-1920)⁶⁴, qui en sa personne et en son œuvre incarne la plus remarquable résurgence du calvinisme politique dans la période contemporaine, a-t-il répondu à la question ? Dans ses célèbres conférences tenues aux Etats-Unis sur « calvinisme et politique », Kuyper développe :

Il ne faut pas chercher les caractéristiques essentielles du calvinisme politique dans ce que Calvin a repris du passé, mais dans ce qu'il a créé d'inédit [...]. Il a su aussi défendre la liberté de la conscience face à l'Inquisition [...]. La vraie particularité du calvinisme n'est pas à chercher dans ce qu'il a reproduit pendant une certaine période en copiant le vieux système, mais dans ce qu'il a cultivé d'inédit à partir de ses propres racines [...]. Ce sont là ses caractéristiques propres, qui vont s'épanouir après lui au XVIII^e siècle, sous de

⁶³ Comme pour apporter un correctif, une statue de Michel Servet fut édifée à côté de la première stèle, le 3 octobre 2011, pour commémorer les 500 ans de sa naissance.

⁶⁴ Abraham Kuyper, théologien calviniste, porte-parole du courant néocalviniste fondé dans les années 1880, fondateur de l'Université libre d'Amsterdam, puis premier ministre des Pays-Bas de 1901-1905.

nouvelles formes. Calvin, même s'il n'a pas encore tiré les bonnes conclusions, a pourtant déjà écrit la prémisse qui devait aboutir à cette conclusion⁶⁵.

Dans « le bûcher de Servet » et dans « les affirmations uniformes et unanimes de Calvin et de ses épigones qui favorisent l'intervention de l'Etat en matière de religion », Kuyper voit également les vestiges d'une fusion Eglise-Etat que la Providence a révoquée. Il soutient par ailleurs que la Réforme protestante ayant eu pour effet objectif d'instituer un pluralisme ecclésial, ne pouvait, à terme, que desceller le couple médiéval entre l'Eglise et l'Etat⁶⁶. C'est, dit-il, un fait de l'histoire et de la Providence, que la théologie politique de Calvin a toute la capacité d'intégrer, comme elle a su auparavant rester solidaire du modèle médiéval⁶⁷.

La Loi biblique, aux yeux de Calvin, reste effectivement ouverte, non seulement à la diversité de modes de gouvernement qui a pu s'établir sous la Providence de Dieu (monarchie, aristocratie, république, démocratie)⁶⁸, mais aussi à « différentes sortes de Constitutions [expression dont on peut penser qu'elle recouvre également différentes manières d'organiser le rapport entre l'Eglise et l'Etat] qui peuvent être diverses selon les circonstances, différences qui ne doivent pas nous déplaire, quelles que soient leurs différences avec la Loi mosaïque ou entre elles »⁶⁹.

⁶⁵ Abraham Kuyper, "Calvinism and Politics", *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, Eerdmans, 1931, p. 78-109. Dans le même sens François Dermange fait remarquer que « Castellion met aussi à jour que la théologie du réformateur peut aussi être vue comme le meilleur antidote à ses propres dérives », *op. cit.*, p. 236-237.

⁶⁶ On peut discerner à l'arrière-plan de cette analyse de Kuyper la pensée du philosophe réformé Herman Dooyeweerd sur la dissociation progressive des « sphères de souveraineté ».

⁶⁷ Abraham Kuyper, "Calvinism and Politics", *op. cit.*, p. 78-109.

⁶⁸ Calvin, *IC*, p. 1406-1407.

⁶⁹ Calvin, *IC*, p. 1416-1417.

Ainsi, Kuyper pense rester fidèle à ce qu'il considère être le cœur de la doctrine politique de Calvin, tout en précisant que celle-ci implique une prise en compte de la circonstance historique. La répression par le magistrat des fautes contre la première table, qui pouvait être « justifiée » aux yeux de Calvin dans la situation du XVI^e siècle ne l'est plus automatiquement au XX^e siècle, le rapport de l'Eglise à l'Etat ayant changé sous la Providence divine.

Et c'est forte de cette conviction, et grâce aux efforts de Kuyper, que l'Eglise réformée des Pays-Bas, en son Synode d'Utrecht de 1905, a supprimé de sa confession de foi (*Confessio Belgica – Nederlandse Geloofsbelijdenis*) l'article 36 qui imposait à l'Etat d'« ôter et de ruiner toute idolâtrie et faux service de Dieu ».

On notera que les Eglises réformées de France, quant à elles, à ce jour, n'ont pas révisé l'article 39 de leur confession de foi (*La Rochelle*) qui stipule toujours que « Dieu a mis le glaive dans les mains du magistrat pour réprimer les péchés commis non seulement contre la seconde table des commandements de Dieu, mais aussi contre la première ».

3. Calvinisme et théonomisme : radicalisation ou rupture ?

Qu'est-ce que le théonomisme ? Comme le dit John Frame⁷⁰, on peut définir le théonomisme de manière large, comme la reconnaissance de l'autorité universelle de la Loi biblique. La théonomie est alors l'antithèse de l'autonomie, et sa définition pourrait englober tous les chrétiens, en particulier tous les calvinistes⁷¹.

⁷⁰ John Frame, *Penultimate Thoughts on Theonomy*, le 21 mai 2012, <https://frame-poythress.org/penultimate-thoughts-on-theonomy/> (consulté le 27 avril 2019).

⁷¹ Par exemple : « La théonomie, suivant la sainte Ecriture, c'est que la Loi morale révélée par Dieu à Israël, peuple alliancier, est normative pour tous les hommes et toutes les nations. » Greg Bahnsen, *No Other Standard*, Tyler, 1991,

Mais la « doctrine théonomiste » dont nous voulons parler ici, présente principalement dans le protestantisme nord-américain⁷², désigne de manière plus précise la conviction selon laquelle la Loi mosaïque devrait être transcrite intégralement dans le droit des Etats modernes, et appliquée par les magistrats jusque dans sa pénologie (les peines infligées à ceux qui la transgressent). Ainsi serait établie la royauté terrestre du Christ, par l'institution d'un gouvernement propre à imposer la Seigneurie du Christ dans tous les domaines de la société présente⁷³.

Quant aux adversaires de ce théonomisme, c'est en premier lieu sur la question de la pénologie qu'ils achoppent, rappelant les nombreux cas où la peine de mort a été ordonnée dans la Loi biblique, autant pour des transgressions contre la seconde table de la Loi que contre la première⁷⁴.

Si le débat théologique est parfois difficile sur le théonomisme, c'est que la doctrine centrale (ci-dessus) est fréquemment associée chez les théonomistes à d'autres doctrines particulières, qui ont elles aussi grandi dans le

p. 120, cité par Pierre Courthial, *Le jour des petits recommencements*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1996, p. 229.

⁷² Les trois principaux porte-parole du mouvement ont publié une littérature abondante : Rousas John Rushdoony (entre 1970 et 2007, et sa monumentale exposition du Décalogue : *The Institutes of Biblical Law*, Graig Press, 1973), Greg Bahnsen (années 1980-1990) et Gary North (années 1980-1990). Pour une bibliographie détaillée et abondante, voir Jean-Marc Berthoud, *Apoloogie pour la Loi de Dieu*, L'Age d'Homme, Lausanne, 1996.

⁷³ Pour la définition étroite, Frame propose : « une école de pensée au sein de la théologie réformée qui préfère une application littérale, spécifique et détaillée des lois civiles mosaïques au gouvernement civil moderne. » Il explique avoir choisi l'expression « préfère une application littérale » pour désigner ce qui, selon lui, dans le courant théonomiste, n'est qu'une tendance générale, mais non une pratique absolue (Frame, *op. cit.*).

⁷⁴ Sont passibles de la peine de mort dans l'AT les péchés contre la seconde table : la révolte contre les parents, la maltraitance des parents, le meurtre, l'adultère, l'inceste, la prostitution, l'homosexualité et le faux témoignage ; et les péchés contre la première table : le culte d'autres dieux, la fabrication d'idoles, l'utilisation du nom du Seigneur en vain (la fausse prophétie, le blasphème), la transgression du sabbat, la sorcellerie.

berceau du protestantisme nord-américain, mais auxquelles les auteurs théonomistes n'adhèrent pas tous nécessairement, ni de manière égale, comme le « reconstructionisme optimiste »⁷⁵, le « dominationisme »⁷⁶ ou une adhésion à l'« eschatologie postmillénariste »⁷⁷. Surprenante aussi est l'adhésion de plusieurs théonomistes à un « principe de régulation »⁷⁸ qui va de pair avec un attachement quasi inconditionnel à une économie capitaliste libérale, autant d'associations ou extensions dogmatiques et éthiques étrangères au calvinisme classique, et qui devraient être débattues séparément.

Calvin est-il le père du théonomisme ?

C'est assurément dans la doctrine de Calvin que le théonomisme plonge ses premières racines, sur les thèmes de l'autorité universelle de la Loi biblique, l'universalité de la Seigneurie et de la Royauté terrestre du Christ, l'origine divine de l'autorité du magistrat représentant le Christ, la

⁷⁵ Le *reconstructionisme optimiste* est la conviction selon laquelle le monde présent est le territoire sur lequel la royauté du Christ doit s'établir et connaître une christianisation massive avant la Parousie.

⁷⁶ Le *dominationisme* est la conviction que les chrétiens, dans cette période, reçoivent de Dieu mission d'investir les fonctions du pouvoir politique, pour imposer aux nations modernes l'institution d'un gouvernement de type « théocratique » (au sens de bureaucratique).

⁷⁷ L'*eschatologie postmillénariste* est la doctrine selon laquelle Apocalypse 20.1-10 annonce un âge d'or de la foi qui doit avoir lieu dans la période de mille ans qui précède le retour du Christ, période dans laquelle la royauté du Christ doit être massivement reconnue, et la puissance du diable momentanément neutralisée. « Le postmillénarisme caractérise le théonomisme et lui donne forme, tout comme le prémillénarisme le fait pour le dispensationalisme », écrit Christopher Wright, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2007, p. 474.

⁷⁸ Faisant du *sola scriptura* une interprétation restrictive, le *principe de régulation* interdit tout ce que l'Écriture ne commande pas (contrairement au « principe normatif » qui considère que tout ce que l'Écriture n'interdit pas est autorisé). Les États politiques, en particulier, ne seraient pas autorisés par Dieu à gouverner des domaines pour lesquels la Loi de Moïse ne leur a pas donné de mandat explicite, et qui appartiendraient en droit à d'autres « sphères de souveraineté ».

continuité AT-NT, l'indissociabilité de l'Évangile et de la Loi, qui sont le b.a.-ba du calvinisme politique.

Dans la polémique sur le mandat du magistrat « Gardien et Protecteur des deux Tables de la Loi », consécutive à l'exécution de Michel Servet, il est certain que le théonomisme se sentira beaucoup plus proche des arguments de Calvin et de Théodore de Bèze que de ceux de Castellion. Mais abordant la théologie du droit, les théonomistes prennent ensuite des distances critiques importantes par rapport au réformateur. Nombre d'entre eux mettent en question la distinction faite par Calvin (et la tradition réformée après lui), dans la Bible, entre les lois judiciaires et morales⁷⁹, et critiquent son herméneutique du Décalogue, à laquelle ils reprochent de faire la part trop belle à l'humanisme de son temps.

L'herméneutique du Décalogue de Calvin

Calvin pense que toute loi civile doit être fécondée par la Parole de Dieu. Mais « fécondée » ne veut pas dire « transcription littérale ». Dans le dernier chapitre de *Institution de la religion chrétienne* consacré à la théologie politique (IV, xxx), Calvin développe une subtile herméneutique de la Loi mosaïque qui passe par trois interrogations successives : 1) Quel est le sens du précepte dans le contexte historique de l'époque ? 2) A quel principe de droit se rapporte-t-il ?⁸⁰ 3) Quels sens et portée revêt ce même

⁷⁹ Calvin, *IC*, p. 1415-1416. Après Calvin, cette idée est réaffirmée dans la *Confession helvétique postérieure* (chap. XII) et la *Confession de Westminster* (chap. XIV, 3 et 4).

⁸⁰ Le « principe d'équité », pense-t-il, y occupe une place majeure (*IC*, p. 1416). Idée reprise dans la *Confession de Westminster* : « Au peuple d'Israël, Dieu a donné, comme code politique, diverses lois judiciaires qui vinrent à expiration en même temps que le peuple juif cessait d'être un Etat. Ces lois n'obligent personne maintenant au-delà de ce que l'équité générale qui s'y trouve peut exiger. » (XIX, 4)

« principe d'équité » dans les situations contemporaines, différentes des premières à bien des égards, voire inédites ?

Prenant exemple des cas de larcin, faux témoignage et homicide, Calvin applique ensuite la même analyse aux châtiments indiqués, qu'il pense être eux aussi adaptés à des situations historiques précises : une peine lourde, comme la peine de mort, qui se justifiait à l'époque de Moïse pour telle raison, ne se justifie pas automatiquement au XVI^e siècle. Et inversement, une situation contemporaine peut constituer une circonstance aggravante inconnue des écrivains bibliques (épidémie, guerre ou famine) qui appelle le magistrat à appliquer une peine plus sévère⁸¹.

Calvin distingue également la nature et la vocation du droit politique des Etats modernes et celle du droit biblique. Dans une société reconnue corrompue, et dont la corruption doit empirer jusqu'à la Parousie, le droit pénal (sous le signe de la grâce commune ou générale) a pour vocation de préserver un « ordre public »⁸² minimal, ou « bien commun », « faire en sorte que tous puissent vivre ensemble »⁸³. De plus, pour Calvin, une société corrompue ne peut se maintenir que sur la base d'un droit contraignant, qui crée des devoirs et des obligations mesurées aux capacités reconnues à ses administrés, et dont l'Etat a aussi la capacité concrète de juger et punir les transgressions⁸⁴.

Mais le droit biblique, au lendemain de la chute, n'est plus approprié pour tenir ce rôle. La Loi biblique, pour ceux qui veulent la prendre dans sa globalité (et

⁸¹ Calvin, *IC*, p. 1417.

⁸² Calvin, *IC*, p. 1402.

⁸³ Calvin, *IC*, p. 1404.

⁸⁴ Parlant du droit politique moderne, Calvin n'aurait pas désapprouvé Luther qui disait : « Avant de vouloir gouverner le monde de manière chrétienne et évangélique, veille d'abord à le remplir de chrétiens authentiques. Mais tu n'y parviendras pas. Car le monde et la masse restent réfractaires au christianisme. » Luther, « De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit (1523) », *Œuvres*, vol. IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 20.

l'interpréter à la lumière des enseignements de Jésus et de Paul)⁸⁵, ne peut que conduire au désespoir de ne jamais pouvoir en respecter la plus petite partie (« déclarant le monde entier prisonnier du péché », Ga 3.22), et par cette pédagogie les conduire jusqu'au Christ et la justification par la foi seule (Ga 3.24). Dans le temps présent, « le Christ est la finalité de la Loi pour tous ceux qui croient » (Rm 10.3-4).

Dans cette période avant-dernière du calendrier eschatologique, le droit politique ne peut se confondre dans l'absolu ni avec le droit de l'Eglise ni avec celui du ciel. La Loi de Dieu ne peut retrouver son rôle constructif qu'en aval de la justification par la foi seule. Le couple Loi-Evangile, dans l'annonce du Royaume, ne peut être dissocié, pas plus que le thème du Christ Seigneur de celui du Christ Sauveur. La venue du règne du Christ n'est pas antérieure à l'accomplissement de son salut.

Etranger au principe de « régulation » (tel que défini plus haut), Calvin croit aussi que l'histoire et la Providence engendrent des situations inédites dont les écrivains bibliques n'ont pas parlé, mais dans lesquels le « principe d'équité » exprimé dans la Loi biblique doit néanmoins être défendu. En matière de démographie, de santé publique, d'économie (on pourrait ajouter aujourd'hui de mondialisation, de menace nucléaire, d'immigration, de numérisation, d'écologie planétaire...) apparaissent des périls nouveaux, qui engagent devant Dieu la responsabilité des Etats, et dans lesquels les valeurs bibliques doivent être défendues, même si l'Ecriture n'en parle pas directement⁸⁶.

⁸⁵ Seuls les usages de la Loi dits « pédagogique » et « normatif » épuisent la Loi biblique. L'usage « politique », quant à lui, n'en effleure qu'une partie, et la plus superficielle.

⁸⁶ Ainsi, par exemple, en matière d'éthique économique, Calvin fut le premier théologien chrétien à rompre avec l'interdiction du prêt à intérêt héritée du Pentateuque, et à proposer une distinction nouvelle entre le prêt de nécessité (dans lequel la prise d'intérêt reste interdite) et le prêt de production, puis

Et Calvin, dont l'herméneutique du Décalogue, visiblement, était déjà cible de critiques, de conclure non sans agressivité :

Celui qui s'offenserait d'une telle diversité, qui est adaptée à maintenir l'observation de la Loi de Dieu, ne devrait-il pas être considéré comme méchant puisqu'il méprise le bien public ? Car, l'objection que certains ont l'habitude de faire, que c'est faire injure à la Loi de Dieu donnée par Moïse que de l'abroger et de lui préférer d'autres lois nouvelles, est bien légère. En effet, les lois que chaque gouvernement a dans son pays ne sont pas préférées à la Loi de Moïse parce qu'elles seraient meilleures, mais parce qu'elles correspondent mieux aux conditions et aux circonstances de temps et de lieu ainsi qu'à la nation en question⁸⁷.

Comment démêler le rapport du théonomisme et du calvinisme politique ? Le théonomisme est-il une forme de « calvinisme radicalisé », qui porterait les principes de Calvin à leurs ultimes conséquences ? Ou un « calvinisme corrigé » que Calvin lui-même aurait désavoué ? Le théonomisme a manifestement pris son indépendance par rapport à l'auteur de *l'Institution de la religion chrétienne*. Même s'il faut reconnaître que Calvin fut pour le moins ambigu sur la portée du mandat du magistrat, ce sont visiblement des sources complémentaires⁸⁸ qui ont inspiré au théonomisme l'interprétation de la Loi mosaïque qui le caractérise.

à proposer à l'autorité politique une légalisation conditionnelle du prêt de production (dont l'Écriture ne parle pas), dont elle doit fixer elle-même le taux pour empêcher les abus d'un capitalisme sauvage, une réforme qui contribua grandement, sinon à faire de Calvin le « père du capitalisme », du moins à l'essor du capitalisme dans les pays protestants. Michel Johner, « La liberté et l'argent : calvinisme et économie », *La Revue réformée* 244 (2007/5), p. 103-126.

⁸⁷ Calvin, *IC*, p. 1417.

⁸⁸ Par exemple, sur les différences entre les interprétations du Décalogue de Jean Calvin et de Pierre Viret, réputé plus proche de ce qui sera la ligne théonomiste que son collègue et ami genevois, voir Jean-Marc Berthoud, « Pierre Viret : un géant oublié », *La Revue réformée* 258 (2011/2-3), p. 37-54.

Conclusion

A la cloison qui, dans la doctrine luthérienne, voulait séparer les domaines de compétence de l'Église et de l'État de manière hermétique, le calvinisme a redonné une forme de perméabilité. Dans la manière dont la royauté du Christ veut se manifester ici-bas, le temporel et le spirituel ne sont pas comme l'eau et l'huile qui se touchent mais ne se mélangent jamais. Les deux *s'entremêlent, s'infusent* littéralement l'un dans l'autre. Le calvinisme, c'est sa force, a su remettre la Parole de Dieu, tel le « sel de la terre », en position de féconder tous les aspects de la pensée culturelle, sociale et politique.

Mais, comme notre survol historique l'a illustré, cette reprise de contact entre le spirituel et le temporel a aussi rendu le calvinisme vulnérable face à la « tentation de la théocratie ». Dès lors, le service que lui rend la doctrine luthérienne est de rappeler à sa vigilance le danger de la confusion des deux glaives : vouloir imposer par la force du bras séculier ce qui ne peut advenir que par celui de l'Esprit.

Désormais, c'est aussi à l'eschatologie (laquelle, dans l'enseignement du NT, croise la distinction des deux règnes) qu'il appartient de jouer un rôle régulateur dans la théologie protestante, en particulier les équilibres entre ce qu'il est habituel d'appeler le « déjà » et le pas « encore » du Royaume de Dieu, qu'il s'agit ni de confondre ni de séparer.

Dans le temps présent, tout anachronisme eschatologique (toute tentative d'« anticipation eschatologique » ou d'« eschatologie surréalisée ») ouvre la porte à la confusion des deux glaives, à diverses formes de « radicalisation » et recours à la violence humaine pour imposer sur la terre une soumission à ce que l'on croit être l'ordre de Dieu.

La distinction des deux règnes est aussi faite, dans le temps présent, pour renvoyer tous les chrétiens à la *confiance* et à la *patience* à laquelle Dieu les appelle, à la position humble de celui qui sème, mais qui n'est habilité ni à faire croître la semence, ni à récolter les fruits que Dieu voudra lui donner.

Forts de cette certitude, les croyants, ici-bas, sont appelés à vivre et travailler dans l'espérance confiante et apaisée du proche exaucement de la prière que le Christ a mise dans leur bouche : « Que ton règne vienne ! Que ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! »

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros

CCP MARSEILLE 02320745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0002 3207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR

Périodicité : 4 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/tr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 293 – 2020/ 1 – JANVIER 2020 – 4 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : JANVIER 2020
N°202000xx

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