

LA REVUE REFORMÉE

Gert KWAKKEL Trouver le message théologique des livres de l'Ancien Testament	1
Egbert BRINK La souffrance du juste : un mystère de la vie	25
Charles BERGER Le patriarche Cyrille Loucaris : une tentative de réforme de l'orthodoxie grecque	39
Jean CALVIN Sermon sur Ephésiens 4.11-12	75

N° 296 – 2020/4 – NOVEMBRE 2020 – TOME LXXI – 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. BERGÈSE
Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL, P. WELLS, R. DE SOUSA et P.-S. CHAUNY
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 Jean Calvin 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

Trouver le message théologique des livres de l’Ancien Testament

*Plaidoyer en faveur d’une prise en compte du contexte
historico-rédempteur¹*

Gert KWAKKEL

Professeur d’hébreu et d’Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin
d’Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Eglises réformées
(libérées) de Kampen (Pays-Bas)

Résumé

Quel est le message théologique d’un livre de l’Ancien Testament ? Comment procéder pour tenter de le repérer et de le formuler ? La réponse à ces questions est vitale pour l’étude de la théologie biblique. Celles-ci sont également pertinentes pour les étudiants qui font l’exégèse d’une péricope ou les pasteurs qui préparent une série de sermons sur un livre particulier. Dans cette étude, je soutiens qu’il est non seulement utile mais aussi nécessaire d’accorder plus d’attention à la position des livres dans le contexte élargi de l’histoire d’Israël et de l’histoire de la rédemption. Ce contexte étant particulièrement important pour l’interprétation des livres historiques et des prophètes, je m’attarderai sur des exemples tirés de ces livres.

¹ Article traduit de l’anglais avec permission. L’article original a été publié dans *Unio cum Christo*, vol. 5, n° 1, avril 2019, sous le titre “On Finding the Theological Message of Old Testament Books : A Plea for Paying Attention to the Redemptive-Historical Context”.

1. La pratique habituelle dans les dictionnaires de théologie biblique

Il y a quelques années, je travaillais sur un nouveau cours sur les prophètes. J'ai profité de l'occasion pour lire les articles consacrés à ces livres dans le *Dictionnaire de théologie biblique* et le *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*². En lisant les différentes contributions, j'ai remarqué que les auteurs formulaient souvent le message théologique d'un livre au moyen de thèmes tels que la souveraineté de Dieu, le péché et le jugement, la rétribution et l'alliance. Plus tard, j'ai trouvé une approche semblable dans l'*Evangelical Dictionary of Biblical Theology* et l'*Introduction à l'Ancien Testament* par Tremper Longman et Raymond Dillard³. L'information était utile, mais soulevait aussi des questions quant à la pertinence du contexte historique de chaque livre et à sa position dans l'histoire de la rédemption.

Amos peut servir d'exemple. Dans le *Dictionnaire de théologie biblique*, Robert Chisholm commence par une présentation générale du contenu des trois sections du livre (chap. 1-3, 4-6 et 7-9). Il évoque ensuite trois sujets. Le premier concerne la description par le prophète du Seigneur en tant que maître souverain du monde, roi-guerrier et Créateur. Le second concerne le Seigneur et les nations. Chisholm note qu'Amos tient également les nations pour responsables de l'observation des exigences du Seigneur et suggère que cela correspond au man-

² T. Desmond Alexander & Brian S. Rosner, sous dir., *Dictionnaire de théologie biblique*, Charols, Excelsis, 2006, trad. Christophe Paya et François Chaumont (à partir de maintenant *DTB*) ; Kevin J. Vanhoozer, Craig C. Bartholomew, Daniel J. Treier, and N.T. Wright, eds., *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, Grand Rapids, Baker Academic, 2005 (à partir de maintenant *DTIB*).

³ Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Grand Rapids, Baker Books, 1996 (à partir de maintenant *EDBT*) ; Tremper Longman & Raymond Dillard, *Introduction à l'Ancien Testament*, Charols, Excelsis, 2006, trad. Christophe Paya (à partir de maintenant *LAT*).

dat divin confié à Noé en Genèse 9.7. Le troisième est la relation du Seigneur avec Israël. Bien que Chisholm estime que c'est l'objet principal de la prophétie d'Amos, il le traite plus brièvement. Amos fait référence à l'élection divine d'Israël comme peuple de l'alliance, à la délivrance de l'esclavage égyptien et à la conquête de Canaan. Israël a rompu l'alliance par l'injustice, l'avidité, l'orgueil et une religion ritualiste superficielle. Le Seigneur avait déjà exécuté plusieurs malédictions alliancielles, mais Israël avait refusé de se repentir. La patience du Seigneur est épuisée, et il va punir son peuple de destruction et d'exil. Cependant, « comme toujours », le jugement divin sera « sélectif et purificateur » : un reste fidèle sera ramené dans le pays et la dynastie davidique sera restaurée⁴.

Dans l'*Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Robert Hiebert procède un peu différemment : il commence par une description du contexte historique du message d'Amos, le royaume d'Israël vers 760 av. J.-C. En ce temps-là, la nation prospérait, mais elle était aussi « dans un état avancé de délabrement social, moral et spirituel ». Sinon, sa présentation correspond en grande partie à celle de Chisholm, à l'exception de ses commentaires sur Amos 9.11-15 (voir ci-dessous)⁵.

Les deux auteurs sont conscients du contexte historique, puisqu'ils mentionnent le fait que les prophéties d'Amos s'adressent aux habitants du royaume du Nord et soulignent l'état de délabrement avancé qui prévaut parmi les destinataires. De plus, contrairement à Chisholm, Hiebert rattache explicitement les péchés dénoncés par le prophète à la situation historique vers 760 av. J.-C. du règne de Jéroboam II⁶. Cependant, ni l'un ni l'autre ne précise la fonction de l'intervention d'Amos dans l'histoire générale de la rédemption, qui

⁴ Robert B. Chisholm Jr., « Amos », in *DTB*, p. 267a-270b (citations p. 270a). Cf. aussi *LAT*, p. 416-418.

⁵ Robert J.V. Hiebert, « Amos, Theology of », in *EDBT*, p. 17a-21a (citation p. 17a).

⁶ *Ibid.*, p. 17a, 18b.

va de la création et de la chute d'Adam à la naissance de Jésus-Christ. En d'autres termes, je me demande en quoi le message théologique aurait été différent si Amos avait été confronté, par exemple, à l'apostasie répétée d'Israël à l'époque des juges.

Bien sûr, si Amos avait vécu à l'époque prémonarchique, il n'aurait pas pu s'adresser au royaume du Nord, mais quelle est l'importance théologique d'un tel contexte ? Cette question est particulièrement pertinente pour les derniers mots du livre (Am 9.11-15), qui annoncent la restauration future d'Israël et de la maison royale de David. Selon Hiebert, la perspective de ce passage « semble être celle d'un exil de Juda » ; il dépeint le côté lumineux du jour eschatologique du Seigneur, « dont la lumière ne se lèvera jamais sur les Israélites intransigeants auxquels Amos s'adresse »⁷. Ces commentaires montrent qu'il est conscient du problème. Pourtant, on se demande ce que la conclusion du livre implique pour le rôle du royaume du Nord et sa chute dans les plans de Dieu, ainsi que pour les Israélites du Nord qui n'étaient pas « intransigeants », mais n'ont pas vécu assez longtemps pour être témoins de l'exil de Juda, sans parler de la restauration future⁸.

Tout cela ne signifie pas que ceux qui ont contribué à ces dictionnaires de théologie biblique rejettent l'idée que les livres bibliques doivent être lus en relation avec l'histoire générale de la rédemption. Par exemple, Brian Rosner, un des éditeurs du *Dictionnaire de théologie biblique*, soutient que la théologie biblique devrait accorder une attention particulière à l'histoire générale de la Bible. Selon lui, l'analyse de la théologie d'un livre biblique comprend l'examen de « la part unique qu'il prend à la révélation progressive du plan de salut de Dieu

⁷ *Ibid.*, p. 20.

⁸ Dans le *DTTB*, Karl Möller contourne en quelque sorte le problème, en soutenant que le livre s'adresse aux Judéens qui l'ont lu après l'accomplissement des prophéties d'Amos à la chute du royaume du Nord en 722 av. J.-C. ; voir Karl Möller, "Amos, Book of", in *DTTB*, p. 37.

pour l'humanité »⁹. En accord avec ce principe, plusieurs articles décrivent brièvement l'« intrigue » de l'histoire biblique ou d'une partie de l'histoire biblique, offrant ainsi un cadre dans lequel interpréter les différents livres¹⁰. Cependant, les choses sont un peu différentes lorsqu'on en vient aux articles sur les différents livres.

Tout le monde conviendra que le lien avec l'histoire générale est particulièrement pertinent pour les livres historiques, tels que ceux allant de Genèse à Rois. Quelques exemples peuvent illustrer l'attention portée à cet élément dans les articles consacrés à ces livres.

Lorsque Duane Garrett présente la théologie de la Genèse, il observe que le livre « raconte la chute dans le péché mais commence aussi immédiatement l'histoire de la rédemption par le fils promis »¹¹. Kenneth Mathews mentionne le récit que fait la Genèse de l'accomplissement partiel des promesses de Dieu aux patriarches et comment le livre prépare pour les phases suivantes de l'histoire : l'élection divine d'Israël, la monarchie et la venue de Jésus-Christ¹². Gordon Wenham souligne que l'auteur de la Genèse présente l'appel d'Abraham comme la réponse de Dieu aux problèmes de l'humanité décrits en Genèse 3-11, c'est-à-dire : « les effets du péché sur le genre humain »¹³.

Alors que les auteurs que nous venons de mentionner ne font référence qu'en passant au lien avec le début de l'histoire

⁹ Brian S. Rosner, « La théologie biblique », *in DTB*, p. 4b, 6b ; *cf.* aussi sa définition de la théologie biblique, qui comprend l'expression : « gardant en vue le macro-récit biblique et l'orientation christocentrique » (p. 11b).

¹⁰ Voir Philip E. Satterthwaite, « L'histoire biblique », *in DTB*, p. 47-56 ; Craig L. Blomberg, « L'unité et la diversité de l'Écriture », *in DTB*, p. 73b-76b ; T. Desmond Alexander, « De Genèse à Rois », *in DTB*, p. 127a-132a ; *cf.* aussi Richard S. Hess, « History of Israel », *in DTB*, p. 299b-302b.

¹¹ Duane A. Garrett, « Genesis, Theology of », *in EDBT*, p. 285b.

¹² Kenneth A. Mathews, « Genèse », *in DTB*, p. 155a-161a, en particulier p. 155b et 161a.

¹³ Gordon J. Wenham, « Genesis, Book of », *in DTB*, p. 249b.

dans la Genèse, il a un rôle important dans la présentation par Peter Enns des thèmes théologiques de l'Exode. Non seulement il établit un lien entre l'histoire racontée dans le livre et les promesses de Dieu aux patriarches, mais il s'efforce en particulier de montrer que le départ d'Israël d'Égypte, le don de la loi et la construction du tabernacle sont des actes de re-création¹⁴.

Les présentations de la théologie des livres historiques ultérieurs ont tendance à accorder moins d'attention à la question de savoir comment l'histoire racontée dans le livre contribue à l'accomplissement de la promesse initiale de Genèse 3.15. Au lieu de cela, la description de son rôle dans l'histoire de la rédemption se limite souvent à sa relation avec les phases plus récentes de l'histoire, avec ce qui adviendra bientôt et avec l'accomplissement dans le Nouveau Testament. Les articles sur Samuel et Rois illustrent cette tendance.

En ce qui concerne Samuel, l'optique la plus large se trouve dans la présentation de Robert Vannoy, où il affirme que la promesse de Dieu d'une dynastie davidique perpétuelle en 2 Samuel 7 prolonge tant les promesses aux patriarches que celle de Genèse 3.15. Il souligne en outre que l'alliance davidique « fournit le cadre pour le mouvement de l'histoire rédemptrice de l'ancienne alliance (l'alliance du Sinaï) vers la nouvelle alliance ». Comme l'alliance du Sinaï, l'alliance davidique comprend des obligations pour les membres de l'alliance en tant qu'individus, mais le fait de ne pas respecter ces obligations « ne compromettrait pas l'accomplissement ultime de la promesse par la lignée d'Abraham et David »¹⁵. Philip Satterthwaite présente une optique plus limitée et se contente d'affirmer que le règne de David constitue un accomplisse-

¹⁴ Peter E. Enns, « Exode », in *DTB*, p. 161a-165a. Sur la loi et le tabernacle, voir aussi *LAT*, p. 64-69.

¹⁵ J. Robert Vannoy, « Samuel, First and Second, Theology of », in *EDBT*, p. 708a.

ment partiel des promesses aux patriarches et marque un tournant dans l'accomplissement des desseins salvateurs de Dieu. A partir de là, la question sera de savoir si la monarchie est vraiment une bénédiction pour Israël¹⁶. Ce dernier élément est également mentionné par Longman et Dillard, qui observent en outre qu'à partir de Samuel le choix par Dieu de Jérusalem comme lieu de sa maison est indissociablement lié à son choix de David¹⁷.

Les réflexions sur le rôle historico-rédempteur de la période monarchique décrite dans Rois se concentrent sur sa fin : la chute du royaume de Juda et de la dynastie davidique, ainsi que la lueur d'espoir apportée par la libération de Joïakîn en 2 Rois 25.27-30. Selon Iain Provan, la manière dont le récit se termine laisse entendre que l'accomplissement de la promesse faite aux patriarches est encore à venir et attend avec impatience la venue du roi davidique idéal¹⁸. Selon Mark Chavalas, le livre des Rois montre que, à cause des péchés d'Israël, l'avenir immédiat de la nation sera « sans monarchie, gouvernement ou centre religieux structuré » ; au lieu de cela, la nation trouvera son identité dans la « fidélité envers la religion mosaïque et les exigences de l'alliance »¹⁹.

Toutes ces observations sont utiles, mais elles n'apportent pas de réponse satisfaisante à la question du rôle historique de la monarchie davidique dans la réalisation des desseins salvateurs de Dieu. Son émergence a donné naissance à la famille royale dans laquelle le Messie, Jésus-Christ, allait naître, et son échec a contribué à l'aspiration à un meilleur David²⁰. Mais est-ce tout ce que l'on peut dire ? Ces auteurs mentionnés

¹⁶ Philip E. Satterthwaite, « Samuel », *in DTB*, p. 197a, 201a.

¹⁷ *LAT*, p. 150-151.

¹⁸ Iain W. Provan, « Rois », *in DTB*, p. 204a, 206a.

¹⁹ Mark W. Chavalas, « Kings, First and Second, Theology of », *in EDBT*, p. 456b.

²⁰ Cf. aussi *LAT*, p. 151-152 ; Vannoy, « Samuel », p. 708 ; Brian E. Kelly, « Samuel, Books of », *in DTTB*, p. 720a.

n'expliquent pas le rôle du temple de Salomon, dont la construction et la démolition sont un élément essentiel de l'histoire du livre des Rois. Pourquoi Dieu a-t-il fait construire ce sanctuaire s'il savait à l'avance qu'il risquait de finir son existence à l'état de ruines (cf. 1R 9.6-9) ?

2. Un processus d'apprentissage

En résumé, le lien avec l'histoire générale de la rédemption reçoit au moins une certaine attention dans un certain nombre d'entrées des dictionnaires de théologie biblique. Cependant, plusieurs auteurs se limitent à redire le contenu du livre, ou à présenter son message théologique sur une base thématique, sans trop tenir compte du contexte historique ni faire le moindre commentaire sur son rôle en tant que partie de la grande histoire²¹. D'ailleurs, quand ils considèrent la relation avec la grande histoire, ils négligent des éléments historiques vitaux, tels que le rôle du royaume du Nord ou la fonction du temple.

Les choses sont très différentes dans le livre de Stephen Dempster, paru en 2003, *Dominion and Dynasty*. Dans sa présentation de la théologie de l'Ancien Testament, il rapporte le contenu de chaque livre aux deux thèmes qui dominent l'histoire biblique depuis le début. Le premier est la domination ou la géographie : quand Dieu a créé les humains à son image, son but était qu'ils soient en relation avec lui et représentent son autorité sur le monde. La promesse de la terre sainte et son accomplissement ainsi que la construction du tabernacle

²¹ Voir, p. ex., G. Michael Hagan, "Exodus, Theology of", in *EDBT*, 226b-229b ; Nobuyoshi I. Kiuchi, « Lévitique », in *DTB*, 168a-172a ; Kelly, "Samuel", in *DTB*, p. 718b-719b ; Richard S. Hess, "Kings, Books of", in *DTB*, 422b-425b ; Joel R. Soza, « Jérémie », in *DTB*, 246b-251a ; Thomas Renz, "Ezekiel, Book of", in *DTB*, 218b-223a ; Robert D. Spender, "Hosea, Theology of", in *EDBT*, 357b-359b ; Paul Ferguson, "Jonah, Theology of", in *EDBT*, 427a-428b. Cf. aussi *LAT*, p. 73-79 (Lv), p. 166-174 (Rois), p. 354-357 (Ez), p. 392-395 (Os).

et du temple sont en rapport avec ce thème. Le deuxième thème est la dynastie ou la généalogie : après la chute, Dieu a promis la venue de la semence de la femme, par qui il restaurerait la gloire perdue²². En faisant continuellement référence à ces thèmes, Dempster réussit à montrer non seulement l'unité de l'Ancien Testament, mais aussi comment chaque livre contribue au développement de son intrigue.

Décrire l'influence de l'étude de Dempster sur les débats ultérieurs sur le message théologique des livres de l'Ancien Testament dépasse le cadre du présent article. Gregory Beale peut être mentionné comme un auteur qui a appris de l'approche de Dempster. Dans son étude de 2011 sur l'accomplissement de l'Ancien Testament dans le Nouveau, il présente une vue d'ensemble de l'histoire vétérotestamentaire dans laquelle il commente très brièvement la relation de chaque livre avec l'accomplissement du mandat confié par Dieu à Adam de régner sur la terre²³. Mais il n'en va pas de même pour le manuel de Bruce Waltke sur la théologie de l'Ancien Testament, publié en 2007²⁴. Dans ce volume imposant, Waltke suit toujours le modèle habituel qui consiste à redire le contenu des livres – tout en ajoutant de nombreux commentaires interprétatifs – et décrit leur message théologique dans une perspective thématique²⁵. Peu d'attention est accordée à la question de savoir comment l'histoire commence au début de la Genèse et se poursuit dans un livre particulier.

²² Stephen G. Dempster, *Dominion and Dynasty : A Biblical Theology of the Hebrew Bible*, NSBT 15, Leicester, Appolos, Downers Grove, InterVarsity Press, 2003 ; voir, p. ex., p. 49, 68-70.

²³ Gregory K. Beale, *A New Testament Biblical Theology : The Unfolding of the Old Testament in the New*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 29-87.

²⁴ Bruce Waltke et Charles Yu, *Théologie de l'Ancien Testament. Une approche exégétique, canonique et thématique*, Charols, Excelsis, 2012.

²⁵ La discussion de Waltke sur la théologie du « Deutéronomiste » (Dt-Jg et 1S-2R) est un bon exemple d'une approche purement thématique ; voir Waltke et Yu, *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 791-806.

Malgré les contributions novatrices de Dempster et Beale, il semble utile d'évaluer davantage l'approche thématique habituelle. En acceptant ce défi, mon but n'est pas juste de critiquer cette approche, et encore moins de rejeter ses résultats. Je dois même admettre que j'ai suivi la même voie lorsque j'ai écrit un chapitre sur Osée dans le cadre d'un livre sur les thèmes théologiques des prophètes postérieurs publié en 2012. Dans cette contribution, j'ai structuré ma présentation de la théologie d'Osée par thèmes, sous des titres comme « Amour exclusif », « L'adultère d'Israël » et « Le peuple de Dieu réuni ». J'ai essayé de rendre justice au contexte historique des prophéties d'Osée et au fait qu'elles s'adressent au royaume du Nord, mais j'ai à peine réfléchi à leur relation avec l'histoire générale de la Bible²⁶. Autrement dit, si je préconise aujourd'hui une approche différente, cela fait partie d'un processus personnel d'apprentissage qui se poursuivra, je l'espère, dans les années à venir.

3. Aspects compréhensibles et problématiques de l'approche thématique

Que recherchons-nous lorsque nous nous efforçons d'identifier le message théologique d'un livre biblique ? Comment définir le terme « théologique » à cet égard ? Ces questions sont d'une importance majeure pour toute réflexion sur la bonne manière de faire de la théologie biblique. On pourrait, par exemple, utiliser une définition stricte, en limitant le message théologique à ce qu'un livre dit sur Dieu lui-même, et plus particulièrement sur ses vertus éternelles. Dans ce cas, on peut s'attendre à ce que l'élément historique soit négligé au profit des vérités éternelles. Ceux qui suivent cette démarche

²⁶ Gert Kwakkel, "Hosea, Prophet of God's Love", in *The Lion Has Roared: Theological Themes in the Prophetic Literature of the Old Testament*, ed. H.G.L. Peels and S.D. Snyman, Eugene, Pickwick, 2012, p. 27-39.

trouveront certainement nombre d'indications utiles dans les livres de l'Ancien Testament, car ces écrits en disent long non seulement sur les actes historiques de Dieu, mais aussi sur sa nature immuable.

Une autre option serait de rechercher le message d'un livre particulier pour l'Eglise d'aujourd'hui. Tout comme pour la première option, on peut aisément comprendre qu'en suivant cette voie, les éléments historiques qui ne semblent plus d'actualité ne soient pas pris en compte.

Un autre argument en faveur d'une minimisation de l'intérêt des aspects historiques pourrait être que certains livres de l'Ancien Testament sont difficiles à situer dans le temps. C'est vrai pour Job et les Proverbes, mais aussi pour un livre prophétique comme Joël, qui ne donne aucune information sur l'époque à laquelle le prophète a vécu et dont le contexte historique reste incertain malgré tous les efforts qui ont été faits pour l'identifier.

Il pourrait donc sembler inutile d'accorder beaucoup d'importance aux détails historiques lorsqu'il s'agit de décrire le message théologique d'un livre de l'Ancien Testament. Toutefois, cela ne vaut évidemment pas pour la relation entre le contenu d'un livre et l'histoire générale de la rédemption. Selon la ferme conviction des théologiens réformés, l'Écriture témoigne d'une longue histoire qui va du commencement de la création à l'accomplissement des desseins de Dieu dans la nouvelle création décrite dans l'Apocalypse, avec Jésus-Christ au centre. Certes, le lien avec cette histoire peut être plus fort dans les livres historiques que dans d'autres, comme la littérature de sagesse ou quelques livres prophétiques. Dans certains cas, il peut être difficile de dire comment tel livre, sans parler d'un événement ou d'un passage en particulier, contribue à l'élaboration de l'intrigue générale. Si l'on cherche constamment à apporter une réponse claire à cette question, on court

facilement le risque de devenir schématique ou spéculatif²⁷. Néanmoins, s'il est vrai qu'une longue histoire relie le début de l'Écriture à sa fin, il est nécessaire au moins de se demander si quelque chose peut être dit au sujet de la relation entre un livre en particulier et l'histoire principale de l'Écriture. Si on ne le fait pas, on risque de séparer le livre de son cadre canonique. Cela ne peut qu'être préjudiciable à une évaluation correcte de son message théologique.

Qu'en est-il des autres aspects historiques ? Peut-on les éliminer sans inconvénients ? Comme observé, cela peut amener les auteurs à négliger des éléments importants (p. ex. le rôle du temple de Salomon dans le livre des Rois). En outre, cette procédure peut engendrer des problèmes, en particulier lorsque des affirmations sur un thème spécifique dans un livre ou un passage semblent contredire ce que l'on trouve dans d'autres passages. Les exemples suivants illustrent ce point : deux sont tirés de 1 et 2 Samuel et les autres des prophètes.

Premièrement, comme il est communément admis, la royauté est un thème majeur dans Samuel²⁸. L'établissement de la monarchie davidique a été une étape vitale vers la venue de Jésus-Christ et l'accomplissement des desseins rédempteurs de Dieu. Ainsi, on trouve déjà un regard favorable sur le fait qu'Israël soit gouverné par un roi dans des passages tels que Deutéronome 17.14-15 et Juges 17.6 ; 21.25. Cependant, cette évaluation positive tranche avec l'évaluation négative apparente en 1 Samuel 8.6-18 ; 10.19 ; 12.12, 17-20, où Samuel et Dieu lui-même désapprouvent sévèrement la demande d'un roi par le peuple et considèrent celle-ci comme un rejet de la

²⁷ Cf. Cornelis Trimp, *Heilsgeschiedenis en prediking : Hervatting van een omvoltooid gesprek*, Kampen, Van den Berg, 1986, p. 101-103 ; traduction anglaise : *Preaching and the History of Salvation : Continuing an Unfinished Discussion*, trad. Nelson D. Kloosterman, Scarsdale, Westminster Discount Book Service, 1996, p. 127-130 ; Piet Houtman, *"This Is Your God" : Preaching Biblical History*, Delhi, ISPCK, 2010, p. 127-128.

²⁸ Cf., e.g., Vannoy, "Samuel", p. 705a ; Kelly, "Samuel", p. 718b.

royauté de Dieu. Comme on pouvait s'y attendre, les dictionnaires théologiques consultés dans le cadre de cette étude abordent le problème et proposent des solutions²⁹. En y regardant de plus près, je me suis demandé s'il serait possible d'améliorer leurs solutions en considérant encore plus le contexte historique de la conception qu'avait Samuel de la royauté. Est-ce une bonne idée d'étudier les textes de façon thématique en se demandant si la monarchie était une bonne chose pour Israël ou pour les autres peuples ?³⁰ Une telle approche pourrait-elle aussi déformer le message théologique du livre ?

Deuxièmement, en 2 Samuel 7.14-16, Dieu promet à David et à sa famille un royaume éternel. Il tiendra cette promesse, même s'il doit discipliner la postérité de David pour avoir commis l'iniquité. Psaume 89.29-38 exprime la promesse en des termes inconditionnels similaires. D'autres textes s'écartent apparemment de ce modèle lorsqu'ils affirment qu'il y aura toujours un descendant de David sur le trône si ses descendants respectent l'alliance et les commandements de Dieu, ce qui implique qu'ils pourraient perdre le trône s'ils ne le faisaient pas (voir 1R 2.4 ; 9.4-9 ; Ps 132.11-12). Qu'est-ce que cela implique pour l'alliance de Dieu avec David ? Celle-ci est-elle conditionnelle ou inconditionnelle ? La question est d'une grande importance pour la théologie biblique et la théologie systématique, car les alliances de Dieu sont un thème central pour ces deux disciplines. La distinction traditionnelle entre alliances conditionnelles et inconditionnelles est-elle valide ?

Troisièmement, Amos proclame plus d'une fois que le jugement de Dieu sur Israël est irrévocable et qu'il n'épargnera

²⁹ Voir Vannoy, "Samuel", p. 705 ; Satterthwaite, « Samuel », p. 197b-198b, 200b-201a ; Kelly, "Samuel", p. 718b.

³⁰ Cf. le bref aperçu de l'utilisation de Samuel en théologie politique dans Kelly, "Samuel", p. 720.

plus son peuple (Am 2.6 ; 7.8 ; 8.2 ; cf. aussi 8.11-12). Il exprime aussi l'espérance que les Israélites puissent vivre et recevoir la grâce de Dieu s'ils le cherchent vraiment, aiment le bien et pratiquent la justice (Am 5.4-6, 14-15). Cela signifie-t-il que malgré ses claires affirmations sur l'inévitabilité du jugement, il est toujours possible d'échapper au moyen de la repentance ? A l'appui de cette idée, on pourrait citer Jérémie 18.7-8, qui dit que si une nation se détourne du mal, Dieu renoncera au désastre dont il l'avait menacée. Inversement, 2 Rois 23.25-27 dit que même la fidélité sans égale du roi Josias n'a pas apaisé l'ardente colère de Dieu provoquée par les péchés de son grand-père, Manassé. Que nous enseigne donc l'Ancien Testament sur le thème de la repentance et du jugement ? Peut-on toujours compter sur la compassion de Dieu si on rompt avec le mal ?

Quatrièmement, le dernier exemple s'appuie sur le précédent, en réduisant la question à la contradiction apparente entre les messages prophétiques de Jonas et de Nahum concernant le sort de Ninive. Selon Jonas 3.10, quand Dieu a vu comment les Ninivites s'étaient détournés de leurs mauvaises voies, il s'est repenti du désastre annoncé par son prophète. Il se réserve toujours le droit d'avoir pitié d'une si grande ville, avec tant de gens ordinaires et de bêtes (Jon 4.10). En revanche, le message de Nahum ne mentionne pas cette possibilité. Au lieu de cela, il proclame l'intention arrêtée de Dieu de se venger et de détruire la fière capitale de l'ennemi de son peuple. Comment concilier ces deux perspectives sur l'attitude de Dieu envers Ninive ? Jonas est-il écrit en réponse à Nahum, pour tempérer son message de malheur ?³¹ Si oui, comment expliquer le fait que Nahum vienne après Jonas dans le canon, ce qui laisse plutôt supposer le contraire ?

³¹ Thus Stephen G. Dempster, « Les livres prophétiques », *in DTB*, p. 138a ; cf. aussi Thomas Renz, « Nahum, Book of », *in DTIB*, p. 527b.

4. Une approche davantage historico-rédemptrice

Une plus grande attention au contexte historico-rédempteur pourrait-elle aider à trouver des solutions solides à ces questions biblico-théologiques ? Je vais maintenant les réexaminer afin de montrer dans quelle mesure une étude attentive du contexte historique peut contribuer à une meilleure compréhension des messages théologiques des livres de l'Ancien Testament.

a. *Le rejet apparent de la royauté en 1 Samuel*

En Deutéronome 17.14-20, Moïse dit que lorsque le peuple d'Israël aura pris possession de la terre promise et s'y sera établi, il pourra avoir un roi s'il le désire. Le roi devrait toutefois être totalement différent de ce qui était habituel dans le Proche-Orient ancien. Il ne serait pas autorisé à se doter d'une armée puissante – en faisant retourner le peuple en Egypte pour avoir beaucoup de chevaux – ni à acquérir un vaste harem. Au lieu de cela, il devrait étudier la *Torah* de Moïse tout au long de sa vie, afin de garder les commandements du Seigneur. En d'autres termes, un roi à même d'aider le peuple était une personne ayant une connaissance spéciale de la volonté de Dieu, et non un commandant en chef ne songeant qu'à étendre son pouvoir.

Selon Josué 21.43, la situation idéale anticipée en Deutéronome 17.14a s'était concrétisée : les Israélites avaient pris possession du pays et s'y étaient installés. Cependant, l'histoire s'est poursuivie d'une manière très différente de ce que Moïse avait souhaité. A maintes reprises, le peuple a abandonné le Seigneur et servi d'autres dieux. Le chaos religieux et moral de l'époque montrait clairement qu'ils avaient besoin d'un roi comme celui décrit par Moïse (cf. Jg 17.6 ; 21.25). Leur apostasie a entraîné l'oppression des nations hostiles qui les entouraient, mais quand ils ont crié au Seigneur pour obtenir de l'aide, il

les a délivrés en suscitant des juges. Après que Gédéon les eut sauvés, ils ont exprimé pour la première fois leur désir d'un roi. Cependant, quand ils ont demandé à Gédéon de devenir leur roi, ils ne l'ont pas fait parce qu'ils voulaient qu'il les guide selon la *Torah*, mais parce qu'il les avait délivrés des Madianites (Jg 8.22). Gédéon a refusé, mais après sa mort, son fils Abimélek est devenu roi à Sichem, ce qui fut une terrible expérience (Jg 9).

Samuel fut le dernier juge. A son époque, il est devenu évident, une fois de plus, que les Israélites n'avaient pas besoin d'un roi pour être sauvés de leurs ennemis. Pour cela, il leur suffisait de répudier les idoles, de confesser leurs péchés, d'accomplir des rituels sacrificiels et de demander à Samuel de prier en leur nom. Lorsqu'ils ont fait cela, Dieu a répondu promptement en détruisant les Philistins (1S 7). Néanmoins, quand Samuel est devenu vieux, ils lui ont demandé de leur désigner un roi. Le roi qu'ils avaient à l'esprit leur permettrait de devenir une nation comme les autres. Il serait leur commandant en chef et mènerait leurs guerres (1S 8.20). Ils étaient même prêts à payer le prix fort : le roi pourrait leur prendre tout ce qu'il voulait et faire d'eux ses esclaves (1S 8.11-19). Le roi qu'ils désiraient était différent de celui que Moïse avait à l'esprit et qu'il avait permis aux Israélites d'établir sur eux. Ils n'avaient pas retenu les leçons de l'époque des juges, ni celles des événements récents rapportés en 1 Samuel 7. Ils ne voyaient pas que leur vrai problème n'était pas la vulnérabilité militaire mais la désobéissance et l'apostasie. Au lieu de demander un chef qui les conduirait dans les voies de Dieu, ils désiraient un roi parce que c'était le meilleur moyen de se libérer de leurs ennemis et de vivre en sécurité. Ils refusaient de faire confiance au Seigneur, qui était pourtant prêt à assurer leur sécurité et qui était assez puissant pour le faire. C'est donc à juste titre que Samuel affirmait qu'en demandant un roi, ils

avaient rejeté la royauté de Dieu (1S 8.7 ; cf. aussi 1S 10.18-19).

Par conséquent, la question au cœur de cette partie de 1 Samuel n'est pas de savoir si la monarchie est un bon système politique pour Israël. Comme il ressort de 1 Samuel 12.14-15, la question centrale est : Israël veut-il écouter le Seigneur et obéir à sa volonté ? Ils avaient surtout besoin d'un roi pour les aider à rester obéissants et fidèles à Dieu. Comme la période des juges l'avait amplement démontré, il y avait un risque réel que les promesses de l'alliance conclue au Sinaï et renouvelée dans le pays de Moab ne se réalisent pas (cf. Dt 28.69). La vie paisible et prospère d'Israël en Canaan, qui était censée être une étape importante vers la restauration de la présence de Dieu au milieu des hommes, comme dans le jardin d'Eden, était vraiment en danger. Le projet de Dieu était menacé. Ils avaient donc besoin d'un roi, et Dieu a accepté leur demande malgré tous ses défauts, en donnant d'abord Saül comme roi selon leurs propres désirs, et ensuite David, qui fut vraiment un bon berger pour le peuple (cf. Ps 78.70-72).

Ainsi, en ce qui concerne le message théologique pour l'Eglise d'aujourd'hui, cet élément de Samuel nous rappelle la merveilleuse sagesse et providence de Dieu. Son projet n'a pas échoué à cause de l'apostasie répétée de son peuple, loin de là. Il s'est même servi d'une demande impliquant son propre rejet afin de pourvoir à leurs besoins et continuer à accomplir ses promesses (y compris la venue de rois issus d'Abraham et de Jacob ; cf. Gn 17.6 ; 35.11). De plus, les dirigeants dont le peuple de Dieu a besoin ne sont pas ceux que nos contemporains regardent avec le plus d'admiration. Leur premier devoir est de garder l'Eglise sur la voie du salut en étudiant humblement la Parole de Dieu et en l'enseignant au peuple.

b. La royauté et l'alliance davidiques

Après que David est devenu roi sur tout Israël, il a décidé de transporter l'arche – symbole de la présence royale du Seigneur parmi son peuple (*cf.* Jr 3.16-17) – dans sa nouvelle capitale, Jérusalem. Au cours des festivités célébrant l'arrivée de l'arche, David a montré sa volonté de ne pas s'élever au-dessus de ses compatriotes israélites, en accord avec Deutéronome 17.20 et en contraste avec Saül (2S 6.20-22). Ensuite, il a voulu honorer l'arche en lui construisant une maison. Dieu a rétorqué qu'il construirait d'abord une maison pour David. Cela signifiait que le fils de David lui succéderait. Dieu établirait fermement sa royauté et il bâtirait une maison pour le nom du Seigneur. Le fils et successeur de David serait comme un fils de Dieu, que Dieu corrigerait s'il commettait l'iniquité. Même alors, Dieu ne lui retirerait pas son amour inébranlable, comme il l'avait fait avec Saül, mais il établirait pour toujours la maison royale et la royauté de David (2S 7.11b-16).

Quand David fut sur le point de mourir, il rappela à son successeur, Salomon, cette promesse. Par des paroles qui rappellent le Deutéronome, il dit à Salomon que sa royauté prospérerait s'il observait les commandements du Seigneur. Alors Dieu accomplirait sa promesse selon laquelle David ne manquerait jamais d'un fils sur le trône d'Israël (1R 2.1-4) si ses fils marchaient fidèlement devant lui de tout leur cœur et de toute leur âme. David souligne les conditions attachées à la promesse de Dieu plus que Dieu lui-même ne l'avait fait en 2 Samuel 7. Mais son interprétation est confirmée en 1 Rois 9.4-5, où Dieu s'exprime dans des termes semblables. Comment expliquer la différence ?

Les livres de Samuel et des Rois n'offrent pas une explication claire mais seulement un indice en 1 Samuel 2.30. Là, un prophète dit au prêtre Eli que Dieu ne va pas accomplir la promesse qu'il avait faite à sa famille qu'elle exercerait toujours le sacerdoce. Dès lors, les lecteurs de Samuel savent que

Dieu se réserve le droit d'annuler une promesse perpétuelle si les bénéficiaires ne répondent pas à ses attentes. Si David était au courant de cet événement, il était conscient des répercussions que pouvaient avoir des péchés graves sur l'accomplissement de la promesse de Dieu. Par conséquent, on peut imaginer qu'après avoir commis l'adultère avec Bath-Chéba et tué Urie, il a peut-être jugé nécessaire de souligner davantage ce que Dieu attendait de lui et de sa postérité³².

La crainte de David s'est réalisée. Salomon étant devenu infidèle à la fin de sa vie, son fils Roboam a cessé de régner sur tout Israël. Lui et ses successeurs n'ont régné que sur Juda et Jérusalem. Pendant plusieurs siècles, Dieu s'est contenté de ne pas retirer cette « lampe » à la dynastie royale de David (1R 11.36 ; 2R 8.19). Mais même cette lampe semble s'être éteinte lorsque les Babyloniens ont privé les descendants de David de leur royauté et détruit Jérusalem et le temple. Dieu a toutefois accompli la promesse en fin de compte en envoyant son propre Fils comme le roi davidique ultime et fidèle.

Il s'ensuit que l'aspect inconditionnel de la promesse de Dieu à David était lié à la décision de Dieu de ne jamais remplacer sa dynastie par une autre, comme il l'avait fait avec Saül et plus tard avec Jéroboam, Basha et Jéhu. Pour le reste, la promesse était conditionnelle : les descendants de David ne prospéreraient et ne régneraient eux-mêmes sur tout Israël ou Juda que s'ils respectaient les commandements de Dieu³³.

Concernant le message théologique, le premier aspect est le lien fort entre les deux maisons : la dynastie royale et le temple. C'est un élément essentiel de 2 Samuel 7, ainsi que de

³² Pour plus de détails sur la relation entre 2 Samuel 7 et 1 Rois 2, voir Gert Kwakkel, "The Conditional Dynastic Promise in 1 Kings 2:4", in *Reading and Listening : Meeting One God in Many Texts ; Festschrift for Eric Peels on the Occasion of His 25th Jubilee as Professor of Old Testament Studies*, ed. J. Dekker and G. Kwakkel, Bergambacht, 2VM, 2018, p. 79-87.

³³ Pour une discussion succincte et nuancée du sujet, voir Vannoy, "Samuel", p. 708a.

la prière de Salomon en 1 Rois 8 (cf. Ps 132). Israël avait besoin de rois comme David et Salomon pour protéger le sanctuaire contre le déclin décrit au début de 1 Samuel, qui avait conduit à la perte de l'arche. Une fois de plus, un roi semble nécessaire pour que Dieu accomplisse son dessein d'habiter parmi son peuple. En définitive, cela n'a pas fonctionné, car même la présence de Dieu dans le temple de Salomon avec ses sacrifices et autres rituels n'a pas été pas suffisante pour garder les rois eux-mêmes sur la bonne voie³⁴.

Deuxièmement, l'histoire de la promesse de Dieu à David, lue dans son contexte historique, montre comment Dieu interagit avec les gens, en particulier ceux qu'il charge d'une tâche spéciale. La relation s'intensifie avec le temps, comme on peut le voir en 2 Samuel 7, où Dieu répond au zèle de David pour l'arche. De plus, les promesses de ce chapitre se concentrent sur le fils de David, Salomon, et sur la construction du temple, sans poser de conditions à l'accomplissement du cœur de la promesse d'une dynastie éternelle. Les passages suivants se concentrent davantage sur les descendants ultérieurs de David et sont plus explicites sur les conditions, probablement en raison de ce qui s'est passé entre-temps.

Finalement, ces passages montrent que les promesses de Dieu doivent être reçues par la foi et dans l'obéissance. C'est tellement évident qu'il n'est pas nécessaire de le dire à chaque fois, bien que Dieu puisse aussi le dire clairement plus tard lorsque les circonstances l'exigent.

³⁴ Pour ce paragraphe et toute cette section, j'ai beaucoup bénéficié de Henk de Jong, *Van Oud naar Nieuw: De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen, Kok, 2002, notamment les chap. 1 et 2. Concernant le rôle du temple, voir aussi Gregory K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God*, NSBT 17, Downers Grove, InterVarsity Press, 2004.

c. Jugement et compassion chez Amos

Les prophéties d'Amos s'adressent principalement aux tribus du Nord alors qu'elles vivaient en dehors du royaume davidique et loin du temple de Jérusalem. Néanmoins, ces deux « maisons » occupent une place importante dans le livre. Amos 1.2 dit que « de Sion le SEIGNEUR rugit, de Jérusalem il fait retentir sa voix », attirant ainsi l'attention sur le fait que le temple de Salomon est toujours sa demeure parmi son peuple, même pour ceux qui vivent au Nord. Amos 9.11 annonce la restauration de la maison de David comme le premier pas vers le brillant avenir d'Israël. Ainsi, les deux « maisons » figurent au début et à la fin du livre, formant un *inclusion* englobant tous les autres oracles.

Le fait qu'Israël se sépare de David et de Jérusalem était dû à l'infidélité de Salomon, mais correspondait aussi à leur propre choix. Bien qu'ils aient été en dehors du lieu principal de l'accomplissement de son projet, Dieu ne les avait pas abandonnés. En même temps, leur conduite a démontré combien il était difficile de lui rester fidèle dans de telles conditions. Cela explique peut-être pourquoi Amos leur offre si peu de perspectives d'avenir et affirme que le jugement irrévocable de Dieu mettra bientôt fin à l'existence de leur nation, bien avant la chute de Juda³⁵.

L'importance théologique de tout cela est que la vie du peuple de Dieu et l'accomplissement des promesses divines ne peuvent être garantis pour ceux qui préfèrent vivre indépendamment du roi davidique et du lieu où Dieu habite. Même s'il est possible d'être sauvé en vivant dans de telles conditions, on court vraiment le risque de passer à côté du

³⁵ Il est vrai qu'Amos 2.4-6 proclame aussi la condamnation irrévocable de Juda. Si l'on rejette l'opinion assez répandue selon laquelle le passage est un ajout tardif, il reste que les prophéties d'Amos concernent principalement le royaume du Nord.

salut. De même que ce message a encouragé les Judéens à apprécier leurs privilèges, il devrait convaincre les gens de notre temps de chercher leur salut en celui qui est le roi davidique et l'accomplissement du temple (*cf.* Mt 12.6 ; Jn 2.19-21).

Jusqu'à présent, prêter une plus grande attention à la relation entre un livre biblique et l'histoire de la rédemption semble porter du fruit. Il est peu probable que ce soit également le cas pour la tension apparente entre les proclamations de condamnation irrévocable d'Amos et l'appel à la conversion comme moyen possible d'y échapper (Am 5.4-6, 14-15). Une façon de résoudre le problème pourrait être de situer ces prophéties avant ou pendant la même période que les deux premières visions d'Amos 7.1-4, quand le prophète était encore en mesure de détourner le jugement. Il est cependant plus naturel d'expliquer la différence par la rhétorique prophétique. Un oracle de malheur irrévocable avertit ceux qui l'entendent de ne pas entretenir l'illusion qu'ils pourront facilement s'en sortir. Il peut y avoir un moment où Dieu décide de ne plus changer d'avis, mais de punir son propre peuple, quoi qu'il fasse. Cette terrible éventualité est soulignée par l'expression « peut-être », qui va de pair avec l'appel à la conversion en Amos 5.15 (*cf.* aussi Jl 2.14 ; Jon 3.9 ; So 2.3). Ces appels, qui offrent encore la possibilité d'échapper, n'encouragent pas les illusions, mais s'opposent à ceux qui utiliseraient le message de malheur irrévocable comme prétexte à leur refus de changer de vie.

d. Différence entre Jonas et Nahum quant au sort de Ninive

De même, il se peut que la différence entre les messages de Jonas et Nahum sur Ninive soit liée à ce que la ville avait fait entre l'époque de Jonas (très probablement le VIII^e siècle av. J.-C. ; *cf.* 2R 14.25) et celle de Nahum (c'est-à-dire entre la chute de Thèbes en Egypte en 663 et celle de Ninive en 612

av. J.-C. ; cf. Na 3.8-10). Mais il est au moins tout aussi valable d'expliquer cette différence par les intentions particulières de ces livres.

Bien que Nahum s'adresse à Ninive, ses prophéties concernent également les gens de Juda, alors que l'histoire de Jonas concerne principalement Israël. L'intention de Jonas est d'avertir les Israélites de ne pas s'indigner de la compassion de Dieu pour les autres, car tous ont besoin de celle-ci pour être sauvés, y compris ceux qui appartiennent au peuple de Dieu. Quant à Nahum, sa tâche était de reconforter le peuple de Dieu, en lui disant que Dieu ne l'avait pas abandonné, mais qu'il interviendrait certainement contre leurs ennemis pour les éliminer. A cet égard, il n'était pas utile de spéculer sur une éventuelle conversion des Ninivites.

Conclusion

Il s'avère qu'en accordant une attention particulière au contexte historico-rédempteur du contenu des livres de l'Ancien Testament, on peut obtenir de nouveaux éclairages qui peuvent rester cachés pour ceux qui mettent l'accent sur des éléments thématiques. Il serait toutefois exagéré de dire que c'est toujours vrai. Dans certains cas, l'avantage de l'approche explorée dans cette étude consiste principalement à voir les mêmes choses plus clairement ou à affiner l'interprétation du message des livres bibliques examinés. De plus, on pourrait établir que l'approche peut garder les théologiens bibliques de se poser les mauvaises questions. Bref, c'est une perspective utile et nécessaire qui mérite d'être considérée par tous ceux qui étudient l'Ancien Testament, afin de trouver son message théologique pour aujourd'hui.

La souffrance du juste, un mystère de la vie

Egbert BRINK

Pasteur et professeur d'Ancien Testament et de théologie biblique
à la Faculté de théologie réformée de Kampen (TUK), aux Pays-Bas, et professeur
associé de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Quel est le rapport entre la souffrance d'une personne juste et la justice de Dieu ? Une sagesse cachée et secrète de Dieu serait-elle en arrière-plan ? Augustin n'a pas évité les questions sur la souffrance, avec l'usage fréquent des mots « insondable » et « mystérieux ». Par exemple, il interroge de manière pressante la présence de Dieu et sa justice (cachée) lorsque des femmes sont brutalement violées pendant l'attaque de Rome¹. Les questions sur la souffrance sont également discutées dans la littérature de sagesse des Psaumes, de l'Ecclésiaste et, en particulier, de Job. Une personne juste qui souffre semble être un des mystères de la vie.

Je voudrais d'abord concentrer ma réflexion sur un passage du livre de l'Ecclésiaste, au chapitre 7, où nous voyons l'attitude que l'Ecclésiaste recommande dans la situation complexe d'une personne juste qui périt. Puis j'aborderai plus en détail la recherche de la sagesse et de la justice de Dieu dans la souffrance de Job, pour conclure avec la sagesse cachée révélée dans la lettre de Paul aux Corinthiens.

¹ Robert J. Dodaro, "The Secret Justice of God and the Gift of Humility", in *Augustinian Studies* 34 (2003), p. 95.

I. L'Ecclésiaste : juste à l'excès ?

Pour caractériser la vie sous le soleil, l'Ecclésiaste emploie le mot *hebel*, souffle, vapeur, vanité. En fait, il s'agit du nom hébreu d'Abel, le premier juste souffrant mentionné dans la Bible. Ce sage observe une situation difficile que nul ne peut justifier : « [...] tel juste qui disparaît par sa justice, et tel méchant qui prolonge son existence par sa méchanceté. » (Ec 7.15) Aux yeux de l'Ecclésiaste, ce « monde à l'envers » n'échappe pas à l'œuvre de Dieu : « [...] qui pourra redresser ce qu'il a courbé ? » (Ec 7.13) Dans cette optique, il recommande ceci :

Ne sois pas juste à l'excès et ne te montre pas trop sage : pourquoi te détruirais-tu ? Ne sois pas méchant à l'excès, ne sois pas fou : pourquoi mourrais-tu avant ton temps ? (Ec 7.16-17)

Est-il possible d'être parfois juste à l'excès ? Être juste à l'excès est analogue à être trop sage. Il s'agit d'excès, de prétention et d'une forme de rigorisme. C'est la prétention de pouvoir redresser ce qui est tordu avec ses vertus et sa propre justice et d'avoir, grâce à sa sagesse, une emprise sur des situations injustes. Mais qui est parfaitement juste et sage ? Le juste, en effet, peut oublier qu'il est lui-même faillible... « Il n'y a pas sur la terre de juste qui fasse le bien sans pécher. » (Ec 7.20) L'Ecclésiaste l'illustre ainsi : si vous prêtez attention à chaque mot que les gens disent, vous pourrez entendre votre serviteur vous maudire (Ec 7.21-22). Pour le dire simplement, la propre justice a ses limites. Ne mesurez pas tout à l'aune de votre sens de la justice. Avec toute sa propre justice, l'homme est incapable d'avoir la moindre emprise sur la réalité que Dieu a laissée complexe, aussi incompréhensible que cela puisse être !

Il est possible d'être excessif d'une autre manière encore. La droiture peut être poussée à un point tel qu'elle peut provoquer un retour de flamme, malgré toutes les bonnes

intentions. Un argument juste peut avoir un effet négatif, à l'encontre de l'objectif recherché². Ce n'est pas une preuve de sagesse et, malgré toute sa justice, on échoue sur une dure réalité. Même si quelqu'un est dans son droit – et c'est tout à fait possible compte tenu des atteintes au droit (Ec 3.16-17) et des injustices envers les pauvres (Ec 5.7) –, qu'il ne tombe pas dans le rigorisme ! Il est plus sage de faire preuve de retenue dans certaines situations malhonnêtes.

Etre sage n'est pas mauvais en soi, c'est même une force (Ec 7.19) ! Mais ceux qui veulent être sages à l'excès souffrent de prétentions trop élevées en pensant détenir le monopole de la sagesse. Ils viennent avec toutes sortes d'explications des mystères de la vie, alors que la réalité de tout ce qui se passe sous le soleil est extrêmement profonde (Ec 7.24). Aucun homme – pas même le plus sage – n'est en mesure de la comprendre, ni de s'en saisir et de mettre à jour les nombreux puzzles de la vie (Ec 8.1, 16-17).

Une autre réaction serait de basculer dans l'indifférence des gens qui laissent le mal poursuivre sa route hors de tout contrôle (Ec 7.17). Confrontés à l'injustice et à la souffrance, ils ne les prennent plus au sérieux. Ce serait vraiment insensé. Les sages, cependant, essaient de limiter le mal au minimum. Ils craignent Dieu et ils éviteront les deux extrêmes³. Ils se détournent du mal et vivent aussi modestement que possible une réalité ingérable et souvent décevante. En effet, ils font tout pour que Dieu soit « Dieu » : ils attendent beaucoup de lui, mais peu d'eux-mêmes. Dans les situations difficiles, comme celle des justes qui souffrent, l'Ecclésiaste montre le

² Gert Kwakkel, “‘Do Not Be a Fool.’ Ecclesiastes 7.16-17 on Excessive Righteousness”, in S. Enghy (ed.), *Ki nem szórakó Patak*, Sárospatak, Hernád Kiadó, 2014, p. 9-21.

³ C.-L. Seow, *Job 1-21. Interpretation and Commentary*, Eerdmans, 2013, p. 255 : « Celui qui craint Dieu s'aventurera dans la vie à la fois avec droiture et sagesse ainsi qu'avec méchanceté et folie. »

chemin de la modestie et de la retenue. Une attitude qu'Augustin résume en un seul mot : *humilitas* !

II. Job : la revendication ultime du juste souffrant

Pour mettre en évidence le caractère de son personnage principal, le livre de Job s'ouvre sur l'attitude à l'égard de la vie recommandée par l'Ecclésiaste, « homme intègre et droit, qui craint Dieu et s'écarte du mal » (Jb 1.8). Cette attestation est à plusieurs reprises littéralement confirmée par Dieu lui-même dans le prologue du livre (Jb 1.8 ; 2.3). En outre, le mal qui frappe Job est sans raison évidente (Jb 2.3). Une énigme de la vie semblable à celle de l'Ecclésiaste est présentée : une personne juste souffre, malgré sa droiture (Ec 2.12-16 ; 7.15 ; 8.10-14 ; 9.2).

Dans les diverses interventions de « Madame Job », des amis et de Job lui-même, on reconnaît le propos de l'Ecclésiaste : juste ou sage à l'excès, ou insensé (Ec 7.16-17). Pour Madame Job, son mari n'est guère à blâmer pour le mal qui lui arrive ; après tout, il est un homme intègre. Par conséquent, elle attribue le mal à Dieu, propos insensé pour Job (Jb 2.10). Les amis utilisent le raisonnement inverse, selon lequel Dieu ne peut jamais être blâmé pour le mal qui arrive à Job... d'une manière ou d'une autre, Job est en faute. En tant qu'êtres humains, nous sommes par définition en tort devant Dieu. Avec leur sagesse, ils apportent toutes sortes de réponses à cette énigme de la vie, notamment des références au mystère de Dieu. Job lui-même rejette les déductions de sa femme et de ses amis. Est-il donc juste à l'excès en s'accrochant ainsi à sa propre justice ? Job a dit *ce qui est juste* de Dieu – Dieu lui-même le déclare –, contrairement à ses amis (Jb 42.7). Il avait donc le droit de s'exprimer ! Comment cela peut-il s'inscrire dans un système de justice ou dans un ordre du monde ?

S'accrocher à la justice

Par tous les moyens possibles, Job maintient son intégrité et son innocence. Cela ne veut pas dire qu'il est parfait : « Qui peut faire sortir le pur de l'impur ? » (Jb 14.4) Job, comme le prédicateur dans le livre de l'Ecclésiaste, est bien conscient que personne n'est juste à cent pour cent (Jb 6.1ss ; 9.2 ; 10.1 ; 13.23). Bannir tout mal de sa vie est impossible, mais Job fait tout pour l'éviter. Il rejette fermement l'idée que la souffrance qu'il subit puisse être attribuée à ses imperfections. Mais en s'accrochant à son innocence, il ne cherche pas la justice en lui-même, mais en Dieu. Son propos en devient extraordinaire !

Au cœur de sa plainte, Job donne des mots à une âme profondément blessée. Sa plainte est profonde, mais elle est pleinement accueillie par Dieu lui-même ! Job se plaint à maintes reprises d'être accusé à tort. Sa difficulté est insurmontable parce qu'il doit souffrir sans raison apparente – la raison étant connue dans le ciel (Jb 2.3), mais non révélée à Job. Il ne peut tout simplement pas accepter cette circonstance. Par conséquent, ce n'est pas la culpabilité, ou la culpabilité humaine en général, ou l'imperfection qui pousse Job à se plaindre, mais sa présomption d'innocence (Jb 23.10). Ses amis insistent fortement pour qu'il reconnaisse son injustice et ils l'appellent à se repentir. Mais Job n'a qu'un seul objectif : la justice ! Et pas seulement pour lui. Il cherche la compagnie de Dieu lui-même, le Juste ultime, l'exécuteur de la justice (cf. Jr 12.1-3). Si Dieu agit vraiment en tant que Dieu, il ne peut tout simplement pas ne pas reconnaître l'intégrité de Job ! Ce qui montre à quel point la foi de Job en la justice de Dieu est grande...

Job utilise constamment un cadre juridique et il veut voir son cas entendu devant la cour suprême (Jb 9.32-35 ; 13.3, 18). Il cherche éperdument quelqu'un pour agir comme arbitre entre Dieu et lui et porte-parole en sa faveur. Mais qui pourrait remplir une telle fonction ? Job se démène dans sa

recherche de la justice. Il en appelle même à la vengeance du sang, prenant la terre comme témoin : « Terre, ne recouvre pas mon sang ! » (Jb 16.18) Job prétend être au bord de la mort. Si aucun mortel ne peut l'aider dans son procès avec Dieu, son sang innocent parlera pour lui après sa mort.

Ces expressions rappellent un passé lointain : tout d'abord, le meurtre d'Abel, le premier juste souffrant. Dieu lui-même dit à Caïn : « La voix du sang de ton frère crie du sol vers moi. » (Gn 4.10 TOB) Le sol est contaminé. La terre crie pour venger la mort violente et éradiquer la tache du sang innocent. Si Job utilise un langage comparable, c'est une accusation indirecte contre Dieu, même si cela signifie qu'il s'adresse à Dieu de la même manière que Dieu s'est adressé à Caïn !

Job semble aussi à la recherche de quelqu'un comme Abraham, qui – avant la destruction de Sodome – serait prêt à faire un plaidoyer pour un cas juste mais pressant. Cependant, du point de vue de Job, ni Abraham, ni Noé, ni Daniel ne sont en mesure de le sauver (*cf.* Ez 14.14), puisque « par leur justice, ils ne sauveraient que leur propre vie » (Ez 14.20).

Les exemples du meurtre d'Abel et de l'intercession d'Abraham expriment l'appel à la justice. Cependant, en utilisant un langage similaire, Job montre particulièrement combien son appel à Dieu est puissant pour lui rendre justice. Job donne à Dieu une dernière chance d'admettre qu'il a raison avant de mourir. Davantage que la réhabilitation d'une personne, cela concerne la réhabilitation de l'ordre juridique moral. Par conséquent, la terre et le ciel sont appelés en tant que témoins. Selon Job, la terre ne devrait pas couvrir la violation évidente de la loi de Dieu. Et le ciel doit fournir un témoin qui reconnaît la légitimité de son appel à la justice (Jb 16.19ss). Tout l'univers du Créateur est impliqué. La justice de Dieu est en jeu. Mais là encore, cette revendication ultime est aussi une reconnaissance profonde que seul Dieu peut faire justice ! En

cherchant constamment la justice de Dieu, Job démontre réellement son intégrité. « Nul hypocrite n'accède en sa présence. » (Jb 13.16 TOB) Cela va si loin que Job ne voit pas d'autre issue que de faire appel à quelqu'un comme Dieu lui-même pour interpréter son cas *contre* Dieu lui-même (Jb 16.18-20)...

Dieu comme adversaire

Job n'exclut nullement Dieu de la souffrance qu'il endure. Au contraire ! Il relie constamment ses expériences de souffrance à Dieu. Nous ne lisons nulle part qu'il attribue les événements au mal ou aux puissances du mal. Lui-même n'a aucune perception de ce qui est décrit dans le prologue de Job 1-2. Mais il fait appel à un témoin dans le ciel au courant de tous les événements (Jb 16.19). Dieu devient si fortement connecté aux événements mauvais que Job parle de lui avec emphase comme d'un adversaire (*tsari* en hébreu). Il se sent attaqué par Dieu comme par un guerrier qui le jette à terre et qui vise ses reins, ou comme une bête sauvage qui veut le déchirer (Jb 16.9-13).

L'expérience de « Dieu comme adversaire » touche à la révélation dans le prologue. La question de savoir comment Dieu peut permettre au mal de tomber sur son serviteur Job sans raison concrète (Jb 2.3) a déjà été indirectement soulevée. Pour Job, le mal vient de la proximité de Dieu. La seule question est de savoir si son expérience de « Dieu comme adversaire » signifie aussi qu'il croit que Dieu est réellement son adversaire. Ce discours négatif (apophatique) peut également être observé dans ce cas. Quand Dieu apparaît plus comme un ennemi qu'un ami, l'expression de la plainte de Job signifie en fait que la foi désire voir Dieu différemment ! Job fait appel à Dieu *contre* Dieu, de sorte que Dieu en tant que témoin et allié prend l'avantage sur « Dieu comme adversaire ». En dépit de sa déclaration sévère au sujet de Dieu considéré comme un

ennemi, Job est convaincu que ce même Dieu est, en même temps, *pour* lui.

La manière forte pour parler de Dieu comme adversaire et l'expression de plaintes amères peuvent être mises en relation avec le discours sur Dieu des amis de Job. Ils sont si sûrs de leur sagesse reçue de Dieu qu'ils ont la prétention de parler en son nom avec ses propres paroles (Jb 15.11, 13). Il est tout à fait possible que Job résiste à l'image de Dieu imposée par ses amis. Dans la réponse qu'il leur adresse (Jb 6-7, 9-10, 13, 16-17), il semble inconsciemment se tourner vers Dieu lui-même. Pour ses amis, Dieu doit se venger de l'injustice de Job, mais Job résiste fermement à cette image de Dieu, devenant même parfois trop confiant (Jb 23.10 ; 31.35).

L'attitude de Job est donc très ambivalente. En reliant toute la réalité à Dieu, il considère que Dieu est directement responsable de tout ce qui lui est arrivé (« Dieu comme adversaire »). Les charges lourdes, par conséquent, ne remettent pas en question l'omnipotence de Dieu, mais elles la soulignent plutôt. Job s'adresse à Dieu tel qu'il est en tant que Dieu. Dans le même temps, Job reste fermement engagé dans sa revendication : Dieu, dans sa justice, devrait lui rendre justice (« Dieu comme allié »). Ce faisant, Job demande indirectement à Dieu de « se consulter » dans son essence même.

Juste comme Dieu ?

Quand Dieu apparaît, il relève le défi de Job en posant des questions. Mais ce ne sera pas un procès au cours duquel Job pourrait porter ses accusations une par une. Il obtient une réponse étonnamment différente : Dieu lui pose des questions « impossibles ». Dans Job 38-41, la différence est immense entre la sagesse profonde de Dieu et la perception limitée de Job.

Dieu ne s'explique en aucune façon. Il aurait pu dévoiler brièvement ce qui s'était passé dans le ciel et dire qu'en effet

la souffrance qui a frappé personnellement Job était sans raison valable, que Dieu n'a pas agi au hasard avec son serviteur et qu'il a vraiment pris sa souffrance à cœur. Job ne reçoit toutefois pas de réponse directe au mystère de la souffrance des justes dans la vie, ni la moindre indication pour l'aider à résoudre son problème insurmontable. Pourtant, l'attitude de Job change et, étonnamment, il retrouve sa confiance dans le règne de Dieu.

L'énigme de la vie n'a pas été éclairée par la sagesse des amis de Job⁴. La misère de Job était-elle inévitablement de sa propre faute ? Le mal n'est-il pas un outil pédagogique dans la main de Dieu ? On ne prétendra pas que l'imperfection commune à Job et à tout être humain est le motif du mal qui l'a affligé. Dieu n'exige donc aucune confession de culpabilité de la part de Job. La réponse se situe à un autre niveau. La question la plus pertinente est : « Veux-tu réellement annuler mon jugement ? Me condamneras-tu pour te justifier ? » (Jb 40.8) Le nœud du problème n'est pas que Job n'avait pas le droit de défendre son intégrité, mais qu'il avait défendu son droit *au prix* de la justice de Dieu. Par conséquent, ni le cadre juridique de Madame Job, ni celui des amis de Job avec leurs idées, ni la défense de Job ne répondent à la question. De son point de vue, Job n'a pas obtenu ce qu'il méritait, et il a succombé en

⁴ Les amis de Job ont essayé de donner un sens au mal qui a frappé Job et d'agir comme des avocats pour Dieu. Leur tentative a exaspéré Dieu. Non seulement ils ont dit des sottises, mais leur sagesse était trop générale, marquée par leur présomption de posséder le monopole de la sagesse. Ils auraient pu fournir suffisamment de textes attestant que Dieu récompense les justes et punit les méchants. Mais, dans leur sagesse, ils ont imposé un modèle sur la souffrance unique de Job et appliqué un schéma selon lequel ils croyaient pouvoir adapter la ligne d'action de Dieu avec Job. Ils n'avaient pas tort en déclarant que Dieu frappe les méchants avec le mal, mais c'est une question de sagesse de réaliser que ce n'est pas toujours vrai. L'énoncé ne peut être inversé dans toutes les situations : si Job est affligé par Dieu avec le mal, il faut en conclure que son mode de vie est pécheur. Ils ont maintenu cette logique, même si elle contredisait ce qu'ils avaient vu de leurs propres yeux de la vie de Job. Et, en faisant cela, ils ont agi à l'instar de ceux qui se montrent sages à l'excès (Ec 7.16).

dépît de sa droiture. C'est pourquoi il a interrogé la justice de Dieu avec de nombreux exemples qui contrediraient le sens commun de la justice. Cependant, Dieu amène Job à se rendre compte qu'il est bien au-delà de ses pensées et sentiments de justice. La justice de Dieu est si élevée que le ciel ne peut la contenir⁵ et elle se maintient même quand il n'agit pas comme l'attendent les gens, selon la mesure de leur propre droit.

Job se repent, mais pas au point d'être d'accord avec ses amis ou de confesser des péchés cachés. Il ne continue pas non plus à interroger Dieu ni à crier vers lui du fond de l'abîme. C'est là que Job a apparemment dit la vérité sur Dieu (Jb 42.7). Mais Job s'est accroché à son propre droit, au détriment de la justice divine, et c'est de cela qu'il se repent. Être si sûr de son cas : avoir raison, pour que Dieu ait tort... Job renonce à son autojustification. Cela ne se rapproche-t-il pas de ce que l'Écclésiaste appelle être « juste à l'excès » (Ec 7.16), en réponse à une énigme semblable de la vie ? Job est forcé de reconnaître Dieu comme son supérieur souverain. Comme l'exprime la réponse de Job à Dieu : « Qui ose, disais-tu, obscurcir mes desseins par des discours sans connaissance ? Oui, j'ai parlé sans les comprendre de choses merveilleuses qui me dépassent et que je ne connaissais pas. » (Jb 42.3 BS) Job affirme maintenant ouvertement que ce qui était jusque-là impossible à ses yeux est possible pour Dieu : dans sa souffrance, Dieu n'était pas contre lui, mais de son côté ! Apparemment, Dieu sait miraculeusement comment faire face au mal. Job ne remet plus en question la justice de Dieu, même s'il ne comprend pas pourquoi tout ce mal l'a frappé. Il connaissait la sagesse de Dieu et sa puissance, mais, dans sa

⁵ C'est la conclusion d'Elihu : « Nous ne saurions parvenir jusqu'au Puissant ; il est grand par la force, par l'équité et par une souveraine justice : il n'afflige personne. C'est pourquoi les hommes doivent le craindre ; il ne porte les regards sur aucun des sages. » (Job 37.23-24) Selon les termes d'Augustin, la justice de Dieu est cachée et elle ne peut pas être comprise ou modifiée par la rationalité humaine ou le désir de l'homme de donner un sens au mal.

souffrance incompréhensible, il ne savait pas comment y faire face. Dieu lui fait prendre conscience qu'il est bien au-delà des schémas de pensée de Job.

Ainsi, l'énigme de la vie du juste souffrant demeure un mystère ! Mais, apparemment, dans la sagesse de Dieu, cela peut – assez étonnamment ! – aller de pair avec sa justice inimaginable. C'est tout à la fois rendre justice à Job dans la souffrance qui lui est arrivée sans raison apparente, et maintenir simultanément la justice sublime de Dieu. Cette justice ne rentre dans aucun système humain de ce qui est considéré comme juste, mais elle transcende toutes choses. Job semble l'avoir compris : « Mon oreille avait entendu parler de toi ; maintenant mon œil t'a vu. » (Jb 42.5) Lorsque nous rencontrons sa réalité, Dieu se révèle toujours plus élevé que ce que nous savons de lui. Pour Job, les qualités de Dieu ont davantage pris vie : Dieu est juste, Dieu est toute-sagesse. Au travers de son expérience, Job exprime une progression dans la connaissance de Dieu. Ses yeux ont été ouverts à la grandeur et à la majesté divines comme jamais auparavant.

Cette justice est mentionnée dans la « lettre de sagesse » de Jacques, où Job est présenté comme exemple de souffrance (Jc 5.7-12). Jacques plaide pour la patience dans la souffrance et il décrit Dieu comme le juge *par excellence* qui corrigera l'injustice. La persévérance de Job reçoit des louanges et nous sommes encouragés à chercher ce que Dieu a ultimement accompli. Enfin, et surtout, le Seigneur est plein de compassion et de miséricorde !

III. Le mystère de la vie révélé dans le Christ : le juste souffrant

« O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la connaissance de Dieu ! Que ses jugements sont insondables et ses voies incompréhensibles ! En effet, qui a connu la

pensée du Seigneur ? Qui a été son conseiller ? » (Rm 11.33-34) C'est l'un des textes bibliques les plus cités par Augustin. Dans l'épître aux Romains, Paul se réfère à la réponse d'Esaïe 40.13-14, comme il le fait dans 1 Corinthiens 2. Qui répondra à la question rhétorique posée par Esaïe ? Qui peut contribuer à la sagesse du Créateur ? Aucun humain... sans aucune exception. Sauf l'Esprit de Dieu ! Il puise la sagesse de Dieu dans les profondeurs.

Et c'est la conclusion merveilleuse de Paul dans son discours de 1 Corinthiens 2. Il pose la question d'Esaïe : « [...] qui a connu la pensée du Seigneur pour l'instruire ? » Et il répond : « Or nous, nous avons la pensée du Christ. » (1Co 2.16) Apparemment, cette sagesse n'est pas restée cachée. Elle a été sondée et répandue par l'Esprit, et révélée alentour. La sagesse cachée et secrète de Dieu a été dévoilée, sans jamais avoir émergé d'un cœur humain. Cette sagesse est la folie de Dieu, qui a fait souffrir et mourir sur un poteau maudit son Fils juste. Celui-ci est plus grand que Job !

Habituellement, l'accent est mis sur le caractère absolument différent de la sagesse de Dieu par rapport à la sagesse du monde et le lien est rarement, voire jamais, établi avec la tradition de sagesse de l'Ancien Testament, pourtant si intriguée par ce mystère des justes qui souffrent, même si Paul cite Job dans 1 Corinthiens 3.19 : « Il prend les sages à leur propre ruse. » (Cp. Jb 5.12-13) Les amis de Job ont offert leur sagesse, Job a enquêté et cherché la sagesse (Jb 28), l'Ecclésiaste a lutté avec des situations d'injustice (Ec 8.10-17). Les sages ne pouvaient pas concilier la souffrance avec la justice de Dieu – insondable, profonde et lointaine (Ec 7.23-24). On peut dire des sages et des prophètes qu'ils ont essayé de déterminer à quelle époque et à quelles circonstances l'Esprit du Christ, qui travaillait en eux, se référerait pour la souffrance des justes et leur participation à la splendeur de Dieu (1P 1.10-11).

Seul l'Esprit de Dieu a le monopole de la sagesse. Il mesure la pensée la plus intime de Dieu et, mieux que quiconque, il sait ce qui se passe en Dieu. Il partage pleinement toutes ces pensées de sagesse, tous les mystères de la vie, y compris le mystère de la souffrance des justes. « Or c'est grâce à lui que vous êtes en Jésus-Christ, qui a été fait pour nous sagesse venant de Dieu – mais aussi justice, consécration et rédemption. » (1Co 1.30) C'est une sagesse profonde, cachée aux sages et aux prudents, mais révélée aux simples. Le Christ, la sagesse en personne, permet aussi à l'humilité de résonner : « Laissez-vous instruire par moi, car je suis doux et humble de cœur. » (Mt 11.29)

Cela peut impliquer un mystérieux chemin de souffrance, comme Paul l'a découvert dans sa vie d'apôtre, avec son écharde dans la chair. S'inscrivant dans la lignée des justes qui souffrent, il communique aux souffrances du Christ (Ph 3.10) et supplée même à ce qui manque aux détresses du Christ (Col 1.24). C'est la mentalité chrétienne de Paul à l'égard des justes qui souffrent à la suite du Christ (2Co 11. 23-27). Cela ne résout cependant pas la plainte des justes qui souffrent. Elle résonne encore dans le cri céleste des martyrs : « Jusqu'à quand, Maître saint et vrai, tardes-tu à juger, à venger notre sang [...] ? » (Ap 6.10)

Selon Augustin, les chrétiens connaissent la justice de Dieu et ne s'y soumettent que s'ils la reconnaissent comme un mystère, comme la justice cachée de Dieu, que seul Dieu connaît parfaitement. *Non est enim aliud dei mysterium, nisi Christus* (« Il n'y a pas d'autre mystère que le Christ »)⁶, car en lui « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (Col 2.2-3).

⁶ S. Augustin, ep. 187, 11, 34.

Le patriarche Cyrille Loucaris

Une tentative de réforme de l'orthodoxie grecque

Charles BERGER

Etudiant en master à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence

Introduction

En historiographie chrétienne, il y a des pages qui sont généralement bien connues et d'autres qui le sont beaucoup moins. Parmi ces dernières figurent très certainement toutes les histoires relatives aux tentatives de réforme au sein des Eglises orientales, ainsi que les liens historiques que celles-ci ont entretenus avec les mouvements évangéliques. Pourquoi si peu d'intérêt ? Notons d'abord que l'histoire des relations entre catholiques et orientaux a suscité de part et d'autre beaucoup plus d'attention. Mais cela n'a pas été le cas concernant les relations avec les protestants. Il semble qu'il faille attribuer cela à deux tendances générales : d'un côté, il existe très peu de protestants évangéliques qui s'intéressent à l'histoire et à la théologie des Eglises orientales, et c'est également vrai pour les chrétiens orientaux cultivés, qui pour beaucoup préfèrent voir dans le protestantisme une innovation de peu d'intérêt, un mouvement sans rapport avec leur histoire, historiquement parvenu chez eux du fait de l'impérialisme occidental. Et pourtant, quand on approfondit ces questions, on peut s'apercevoir que les réformes de type évangélique ne sont pas entièrement étrangères à l'histoire des Eglises orientales.

Cet article est le fruit d'un travail de recherche historique sur les liens ayant existé entre la Réforme protestante et les

Eglises orientales – ici l’Eglise grecque orthodoxe du XVII^e siècle – à travers la figure la plus emblématique, celle d’un des plus importants patriarches de Constantinople d’alors, Cyrille Loucaris. Pour ce faire, il faudra nécessairement présenter la genèse des échanges entre l’Eglise grecque et la Réformation, puis la vie de Loucaris, son cheminement théologique vers le calvinisme et ses projets de réforme pour l’Eglise orthodoxe. Enfin sera présenté l’héritage qu’il a laissé et les luttes théologiques ayant entouré sa mémoire.

Les premiers contacts entre le monde orthodoxe et la Réforme protestante

D’une certaine façon, on peut faire remonter l’histoire des premiers liens entre la Réforme occidentale et l’Eglise « byzantine » bien avant l’épisode de Wittenberg. Les balbutiements de cet intérêt sont perceptibles dès la proto-Réformation hussite. En effet, un envoyé de Prague vint à Constantinople en 1451 pour rencontrer le patriarche, portant avec lui des lettres de son Eglise¹. L’événement eut un certain retentissement à Constantinople, alors divisée sur la conduite à tenir face à l’épineuse question de l’union avec Rome – dont les empereurs espéraient le secours contre la menace ottomane. Au cours d’une cérémonie publique, l’envoyé hussite fut reçu dans l’Eglise grecque. Cela fut l’occasion pour le parti des évêques opposés à l’union avec la papauté de faire une belle campagne de communication à peu de frais. Le patriarcat étant encore vacant, l’envoyé revint chez lui avec des lettres entamant un dialogue censé conduire à une union. Le drame qui survint en 1453 avec la prise de Constantinople mit un terme au dialogue.

¹ M. Pavlova, « L’Empire byzantin et les Tchèques avant la chute de Constantinople », *Byzantinoslavica*, xiv, 1953, p. 203-224.

Mais c'est justement aux XIV^e et XV^e siècles, alors que la perte des principales cités byzantines face aux Ottomans apporta à l'Occident un flux de lettrés grecs qui vinrent s'y établir, qu'il faut faire commencer cette histoire. Ces érudits trouvent un emploi en enseignant le grec dans les universités européennes et ramènent avec eux un grand nombre de manuscrits : livres de philosophie et d'histoire antiques, mais également leur version grecque des saintes Écritures. Alors que les premiers « humanistes » redécouvrent la civilisation grecque et notamment la pensée platonicienne, ils entrent aussi en contact avec les textes grecs des évangiles. Les disciples occidentaux de ces maîtres byzantins vont relever certaines erreurs dans la Vulgate, la traduction latine de la Bible faite par saint Jérôme. Cette version avait prévalu dans tout l'Occident catholique et était perçue par l'Église romaine comme une traduction inspirée et infaillible qu'il ne fallait pas traduire en langue vernaculaire. Cela amènera Erasme à proposer une nouvelle traduction du Nouveau Testament à partir des manuscrits grecs ramenés par les Byzantins, non sans polémique avec les théologiens catholiques romains². Cet intérêt précoce des humanistes pour la critique biblique suscita un mouvement de retour aux sources des évangiles. En 1523, les doyens de la Sorbonne finissent même par interdire l'étude du grec afin d'empêcher la contagion aux idées proto-réformées qu'aurait suscité le contact direct avec le texte grec du Nouveau Testament. Dans ce contexte, l'Église « byzantine » est peu à peu reconsidérée sous un nouveau jour, plus favorable.

² En mai 1515, dans une lettre adressée au théologien de Louvain Martin Dorp, qui lui avait reproché de remettre en question la traduction de la Vulgate, Erasme répond : « Tu dis qu'en ce temps-là [celui des premiers chrétiens] les textes grecs étaient plus corrects que les latins, mais qu'aujourd'hui c'est tout le contraire et qu'il ne faut pas se fier aux livres de ceux [l'Église byzantine] qui se sont éloignés de l'Église romaine. J'ai peine à croire que tu sois de cet avis. » *Lettre d'Erasme à Dorpius*, XXIX, trad. Pierre de Nolhac, Garnier-Flammarion, 1964 :

https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_d%E2%80%99%C3%89rasme_%C3%A0_Dorpius

Pour des hommes tels que Luther ou Erasme, qui traduisent la Bible à partir des textes grecs rapportés des monastères byzantins ou par des exilés, les chrétiens orientaux ne leur paraissent *a priori* pas du tout hérétiques. Erasme écrit à Martin Dorp, le théologien de Louvain : « Compte donc tous les points sur lesquels les Grecs ne s'accordent pas avec les Latins orthodoxes : tu n'en trouveras aucun, qui ait son origine dans les paroles du Nouveau Testament ou qui s'y rattache. »³

Par la suite va se développer un intérêt propre des premiers réformateurs à l'égard de l'Eglise grecque qu'ils pensaient préservée d'une majeure partie des erreurs de la papauté. D'autant plus qu'en ce début du XVI^e siècle, les orthodoxes gagnent du prestige à conserver leur foi sous le joug musulman. De plus, à cause de la question linguistique et du poids de l'histoire, l'Eglise byzantine passe auprès des premiers protestants pour la dépositaire d'une tradition religieuse plus ancienne et plus authentique que celle de l'Eglise romaine, et donc supposément plus conforme à l'esprit évangélique des premiers chrétiens. Cette espérance de pouvoir trouver la véritable Eglise à l'Est est vive en ce début de XVI^e siècle. Dans un de ses tout premiers écrits, Luther va encore plus loin qu'Erasme : il y qualifie les Grecs de rite byzantin « d'inhérentes » et de « Saints-hommes [...] très catholiques, non schismatiques »⁴.

Ces préjugés très favorables transparaissent aussi dans les publications savantes des milieux luthériens de l'époque. Par exemple, dans le *Chronicon Carionis*, une œuvre collective imprimée en 1549, qui fut composée par des érudits et théolo-

³ *Lettre d'Erasme à Dorpius*, XXIX, trad. Pierre de Nolhac, Garnier-Flammarion, 1964 :

https://fr.wikisource.org/wiki/Lettre_d%27Erasme_%27A0_Dorpius

⁴ Martin Luther, *Disputatio I, Eccii et M. Lutherii Lipsiae habita*, 1519 (traduction de Pauteur).

giens luthériens tels que Philippe Melanchthon, Caspar Peucer et Johan Carion, on lit que la survie de l'Empire romain d'Orient jusqu'au XV^e siècle fut un miracle de Dieu, parce que Constantinople fut « la forteresse de l'Empire et le siège de la doctrine [chrétienne] »⁵. Selon la thèse de Peucer et Melanchthon, Dieu aurait préservé Byzance, qui conservait les textes et l'héritage antiques, jusqu'à l'arrivée de la vraie doctrine, c'est-à-dire la Réforme protestante luthérienne. Johann Carion écrivait aussi : « Nous sommes redevables à la Grèce de la meilleure partie de la restauration des sciences libérales et de la réformation de l'Eglise. »⁶

Du côté des réformés français, l'Eglise grecque fut aussi tenue en haute estime et on lui prête alors un rôle particulier dans l'histoire du monde. Par exemple, l'érudit calviniste Antoine du Pinet n'hésita pas, dans un de ses écrits de voyage, à dire que le peuple grec était un peuple en alliance avec Dieu, « comparable aux Hébreux tant ils ont reçu de bénédictions de Dieu »⁷.

Lorsque la Réforme se répandit dans des terres où catholiques et orthodoxes vivaient côte à côte, comme en Roumanie et en Serbie, elle gagna des sympathisants parmi les peuples autochtones. Un exemple nous en est fourni par le diacre et imprimeur monténégrin Dimitri Ljoubavich – connu aussi sous le nom de Demetrios Mysos – qui, enthousiasmé par la Réforme, fit le voyage jusqu'à Wittenberg en 1559, pour rencontrer Philippe Melanchthon. Avec ce dernier, il produi-

⁵ Philippe Melanchthon, *Chronicon Carionis*, Corpus Reformatorum, XII, 1844 (traduction de l'auteur).

⁶ Johann Carion, *Chronique et histoire universelle contenant les choses mémorables avenues es quatre souverains Empires, Royaumes, Républiques, & au Gouvernement de l'Eglise, depuis le commencement du monde jusques à l'Empereur Charles cinquième*, 1532, trad. et éd. en français en 1579 par J. Beion, p. 705.

⁷ Antoine du Pinet, *Plantz, pourtraitz et descriptions de plusieurs villes et forteresses, tant d'Europe, Asie et Afrique...*, Lyon, 1564, p. 246.

sit une traduction grecque de la confession de foi d'Augsbourg qu'il ramena avec lui à Constantinople et qu'il remit au patriarche, avec une lettre de Philippe Melancthon⁸. Mais les autorités orthodoxes ne répondirent pas et préférèrent l'ambiguïté du silence. Les théologiens de Wittenberg pensèrent alors que cette lettre n'était jamais parvenue à destination. Revenu en Moldavie quelque temps plus tard, le prince local fit incarcérer et mettre à mort Ljoubavitch en raison de son travail d'impression de pamphlets évangéliques en langues slaves.

L'établissement des premières relations officielles entre une Eglise à proprement parler protestante et l'Eglise orthodoxe grecque n'eut lieu qu'en 1573 par l'entremise d'un pasteur et théologien luthérien, Stéphane Gerlach (1546-1612). Celui-ci se mêla à une ambassade du Saint-Empire romain germanique auprès du Grand Turc et parvint à remettre la confession d'Augsbourg au patriarche de Constantinople Jérémie II. Au cours de son séjour, Gerlach se lia d'amitié avec Théodore Zygomalas, un savant qui était aussi le protonotaire de l'Eglise grecque. Il entama un dialogue œcuménique et initia une correspondance entre le patriarche et les théologiens de Tübingen⁹. Cette fois-ci, les Grecs commentèrent avec intérêt, point par point, la confession d'Augsbourg, mais en réfutèrent beaucoup d'articles clés. S'instruisant de son côté sur les doctrines de l'Eglise orthodoxe, Gerlach nota avec déception dans son journal de bord qu'en fin de compte la confusion qui y régnait concernant la sanctification et la justification faisait qu'ils ressemblaient bien davantage aux « papistes » qu'aux « évangéliques ».

⁸ Ernst Benz, « Wittenberg und Byzanz : Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche », Marburg am Lahn, 1949, p. 94.

⁹ Asaph Ben-Tov, "Lutheran Humanists and Greek Antiquity : Melancthonian Scholarship between Universal History and Pedagogy", Bill, 2009, p. 122.

Depuis la prise de Constantinople, l'Eglise a peiné pour s'adapter à la réalité toujours plus prégnante de l'Empire ottoman et, en ces XVI^e et XVII^e siècles, la plupart des pays à dominante orthodoxe ont été conquis par les puissances islamiques ou catholiques. La plupart des chrétiens orthodoxes de l'époque sont des sujets de seconde catégorie de la république de Venise, du grand-duché de Pologne-Lituanie ou de la Sublime Porte. Dans ces temps troublés, l'Eglise orthodoxe est bien plus préoccupée par sa propre survie que par les réformes religieuses qui enthousiasment l'Occident. Et pourtant, les chrétiens orthodoxes espéraient plus que jamais un grand réveil religieux. C'est dans ce contexte que vécut Cyrille Loucaris.

La jeunesse de Cyrille Loucaris

Cyrille Loucaris, ou plutôt Constantin Loucaris de son vrai nom, est né le 13 novembre 1572 à Candia – aujourd'hui Héracleion – en Crète, alors sous occupation vénitienne. Son père, Stéphane Loucaris, est un prospère boucher de l'île. Un parent du petit Constantin est le moine Meletios Pegas, qui, devenu abbé d'un monastère, se charge de lui fournir une éducation. Remarqué pour ses capacités, il est envoyé par son père à Venise pour y parfaire ses études. Là-bas, il devient un disciple de Maximos Margounios, un évêque grec détaché de son évêché, aux tendances hétérodoxes, car à la fois humaniste, latinisant de culture et favorable à l'union avec Rome. Margounios prend Constantin sous son aile et l'envoie étudier à Padoue, ville dotée d'un enseignement humaniste de pointe. En 1595, ayant achevé ses études, il est envoyé à Constantinople où il rejoint Meletios Pegas, qui depuis 1590 est devenu patriarche d'Alexandrie et s'affaire à Constantinople pour préparer l'élection du prochain patriarche. Il y est ordonné prêtre

et reçoit le prénom ecclésiastique de Cyrille. Il a alors une vingtaine d'années.

Face aux défis de l'Église orthodoxe

De retour à Alexandrie, Meletios lui confie la charge d'« exarque », c'est-à-dire qu'il devient son représentant. En tant que tel, il est envoyé aux côtés de l'exarque de Constantinople en représentation en Ruthénie, où Sigismond III, le nouveau roi de Pologne-Lituanie, met la pression sur le clergé orthodoxe, et des pans entiers de l'Église sont à deux doigts de basculer dans le catholicisme romain. En effet, depuis quelques années, l'Église romaine cherche par tous les moyens à unir à Rome les évêques orthodoxes. Les jésuites sont particulièrement actifs et ont su amener le métropolite de Vilnius et l'évêque Vladimir dans le sillage de Rome. En concertation avec le roi, un concile régional d'union se prépare. Cyrille part pour le royaume de Pologne-Lituanie, afin d'encourager les chrétiens de confession orthodoxe et de faire son possible pour empêcher l'union. Mais lorsqu'il arrive sur place, il est déjà trop tard : lors du concile de Brest-Litovsk de très nombreux évêques ont accepté l'union. Le roi Sigismond ordonne la confiscation des Églises et des évêchés des orthodoxes pour les remettre entre les mains des uniates – ceux qui se sont unis à Rome. Face au désarroi des chrétiens orthodoxes d'Ukraine et de Pologne-Lituanie, Cyrille et son compagnon décident de rester.

Cyrille est consterné par l'état désastreux du clergé orthodoxe, qu'il trouve ignorant et sans formation théologique, ce qui facilite le passage des fidèles et du clergé au catholicisme romain. Face à la tâche titanesque qui lui incombe, il devient convaincu d'une nécessité de réformer l'Église orthodoxe pour la faire tenir face au catholicisme triomphant et conqué-

rant de la Contre-Réforme. Il fait établir à Vilnius une imprimerie et y fonde un séminaire théologique où il enseigne le grec biblique.

Alors qu'il est à Vilnius, des pasteurs luthériens auraient demandé au jeune Cyrille de faire passer à Constantinople une lettre proposant une déclaration de foi mutuelle qui ouvrirait la voie à la communion entre les deux Eglises¹⁰. Les patriarches de Constantinople et d'Alexandrie ne furent guère emballés et envoyèrent une réponse que Cyrille ne put jamais délivrer, par peur d'être accusé d'espionnage.

Avec son compagnon, il s'installe à Lvov en Ukraine, où il fait la même chose qu'à Vilnius, mais la tâche n'est pas sans danger. En 1598, ils sont accusés auprès des autorités d'être des espions à la solde des Turcs. Dans les jours qui suivent, son compagnon est arrêté et sommairement exécuté. Cyrille échappe de justesse à l'arrestation, se réfugie chez un noble et parvient à regagner Constantinople¹¹.

En 1601, Cyrille reçoit une lettre de Meletios Pegas qui lui demande de venir le rejoindre en Egypte, afin de se préparer à devenir son successeur. Deux jours à peine après être arrivé à Alexandrie, Meletios meurt. Respectant la volonté du patriarche, le synode alexandrin élit Cyrille au trône patriarcal. A tout juste 29 ans, Cyrille Loucaris se retrouve donc à la tête du patriarcat d'Alexandrie, charge qu'il occupera pendant dix-neuf ans.

A cette époque, la communauté grecque orthodoxe en Egypte est en déclin, mais en contrepartie le siège d'Alexandrie bénéficie d'une plus grande autonomie que les autres patriarcats, soumis à une forte surveillance des Turcs. Doté d'un véritable cœur pastoral et conscient de l'ignorance de ses ouailles, Cyrille s'attelle à enseigner le peuple. La prédication

¹⁰ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 265.

¹¹ Thomas Smith, *Collectanea de Cyrillo Lucario*, p. 10-12, 78-79.

occupera une grande partie de son temps, au point que cinquante-deux de ses sermons des deux années 1609 et 1610 prêchés dans son église du Caire nous sont parvenus. Cela laisse entrevoir un souci de l'enseignement tout à fait hors norme pour un haut dignitaire de l'Église de l'époque.

Cheminement vers la foi évangélique

Depuis sa résidence au Caire, Cyrille est libre d'effectuer de nombreux voyages à Constantinople ou vers les lieux saints. Quelques années auparavant, alors qu'il n'était encore que prêtre, Cyrille avait sympathisé lors de l'un de ses voyages au Levant avec un marchand hollandais nommé Cornélius Van Haag. La providence fit que Loucaris et Haag se retrouvèrent à Constantinople en 1602, mais cette fois il était devenu le patriarche d'Alexandrie, et Haag avait été nommé ambassadeur officiel des Pays-Bas auprès de la Sublime Porte¹². Il semble que lors de cette rencontre, Cyrille ait exprimé à Haag son souhait de mieux comprendre la théologie réformée. Aussi Haag fit plusieurs fois venir de Hollande des ouvrages de théologie réformée en latin qu'il offrit à Cyrille lorsque ce dernier se rendait à Constantinople dans le cadre de son ministère. Dans la décennie qui suivit, le patriarche d'Alexandrie ne cessera de s'intéresser au sujet. Il sera aussi amené à rencontrer des consuls néerlandais et anglais qui vont finir par devenir ses amis.

Vers 1613, par l'entremise de Cornélius Van Haag, il va même entreprendre une vive et durable correspondance avec Johannes Uytenbogaert, théologien réformé néerlandais et chef de file des remontrants arminiens. L'étude de leur cor-

¹² G.A. Hadjiantoniou, *The Protestant Patriarch : The Life of Cyril Lucaris*, thèse de doctorat, New College, Edimbourg, 1948, p. 40.

respondance permet de saisir par bribes ses évolutions théologiques et ses questionnements. Uytenbogaert et Loucaris échangent dans le but de mieux se comprendre et de se laisser interpeller. Dès 1613, Loucaris reconnaît dans une de ses lettres à Uytenbogaert qu'à l'image de l'Eglise romaine de mauvaises pratiques et des superstitions se sont également introduites dans l'Eglise grecque, pratiques « dont on ne pourrait se débarrasser qu'au prix de grandes difficultés », mais il ajoute que, « contrairement à la position romaine, l'Eglise grecque ne tient pas ces pratiques comme nécessaires au Salut », et que selon sa compréhension de la théologie orthodoxe « seul ce que Dieu a ordonné expressément doit être tenu pour infaillible et c'est pourquoi ces pratiques doivent être soumises à l'examen des Saintes Ecritures et du Saint-Esprit ». Dans sa lettre du 10 octobre 1613, il lui demande de lui fournir une liste d'auteurs ainsi qu'une confession de sa foi. En 1616, il fait part à Uytenbogaert qu'il ne trouve pas de question plus difficile que celle de l'opposition entre libre arbitre et prédestination, et il lui demande s'il peut lui faire parvenir un livre sur le sujet.

Plus tardivement, en 1617, il entre en contact avec un autre Hollandais, un linguiste réformé qui voyageait en Orient : David Le Leu de Wilhelm. Ce dernier devint aussi un ami du patriarche et vint même le visiter au Caire.

Mais la première preuve qui indique de façon déterminante que Loucaris a franchi le Rubicon du protestantisme figure dans la correspondance qu'il a eue en 1618 avec Marco-Antonio de Dominis. Ce dernier avait été archevêque catholique de la ville de Split où il avait essayé de réformer son diocèse. Les autorités pontificales et vénitiennes firent obstacle à ses projets, et il avait fini par se convertir au protestantisme et avait fui en Angleterre pour échapper à l'Inquisition. Aussi Loucaris lui écrit ceci :

Il était un temps, quand nous étions ensorcelés, avant que nous ne comprenions ce qu'est la véritable Parole de Dieu et bien que nous n'eussions pas de contact avec le pontife romain [...], nous avions en abomination la doctrine des Eglises réformées, la tenant comme contraire à la foi, et sans savoir ce que nous rejettions. Mais il plut au Dieu plein de miséricorde de nous éclairer et de nous donner la compréhension de nos erreurs passées. Nous avons commencé à réfléchir à ce qu'était notre devoir. Et de même que c'est la tâche d'un bon citoyen de défendre au tribunal la cause la plus juste, plus important encore, me suis-je dit, est le devoir pour un bon chrétien de ne pas dissimuler ses sentiments dans les questions touchant au Salut, mais d'embrasser ingénument le parti s'accordant le plus avec la Parole de Dieu. Alors qu'ai-je fait ? Ayant obtenu, par la bonté de mes amis, certains écrits de docteurs évangéliques dont l'Orient n'a jamais entendu parler, j'ai invoqué avec sincérité l'assistance de l'Esprit Saint et pendant trois années j'ai comparé la doctrine des Eglises latine et grecque avec celle des réformés. [...] J'ai laissé les Pères et pris pour guides les Ecritures et l'analogie de la foi. Sur le long terme, par la grâce de Dieu, parce que j'ai découvert que la cause des réformateurs était la plus juste et la plus en accord avec la doctrine de Christ, je l'ai embrassée. Je ne peux endurer plus longtemps d'entendre des hommes dire que les commentaires de la tradition humaine sont de valeur égale aux Ecritures saintes¹³.

Dans la même lettre, Loucaris va jusqu'à professer la compréhension réformée de la présence réelle, rejetant la transsubstantiation et « l'opinion erronée des ubiquitaires ». Plus loin, concernant les images, il dit :

Concernant la vénération des images, il est impossible de décrire à quel point cela est devenu pernicieux dans les circonstances actuelles [...] non pas que je pense que les images doivent être

¹³ Emile Legrand, *Bibliographie hellénique, ou description raisonnée des ouvrages publiés par des Grecs au dix-septième siècle*, IV, Paris, J. Maisonneuve, etc., 1903, p. 334.

absolument condamnées, puisque quand elles ne sont pas adorées, elles n'occasionnent pas de mauvais comportement ; mais j'exécère l'idolâtrie qu'elles causent à leurs adorateurs aveugles. Et bien que dans mes temps de prière personnels j'aie parfois observé qu'un Crucifix pouvait m'assister l'esprit, ramenant à moi l'acte de la Passion, maintenant je pense qu'à cause du « vulgaire » [...] qui peut se laisser facilement détourner de la vraie adoration due à Dieu seul, il vaudrait mieux qu'on s'en s'abstienne entièrement.

Plus loin il écarte le culte des saints : « Quant à l'invocation des saints, il fut un temps où je ne percevais pas en quoi ils éclipsaient la gloire de notre Seigneur Jésus-Christ. »

Empêcher l'union à Rome

L'état du clergé grec orthodoxe à cette époque était désastreux et la vaste majorité de ses membres vivaient dans un état d'ignorance et de superstition égal à celui du peuple qu'ils desservaient. Un botaniste aixois du XVII^e siècle, Joseph Pitton de Tournefort, voyageant dans le Levant, observait :

Autrefois il y avait une chaire, destinée pour le prédicateur ; on n'en voit guère aujourd'hui, parce que la mode de prêcher s'est abolie ; si quelques popes s'en mêlent, ils s'en acquièrent très mal et ce n'est qu'en vue de gagner les deux écus que l'on donne pour le sermon qui ne les vaut pas : il est honteux d'entendre ces prêtres distiller, pour ainsi dire, une vingtaine de paroles fort mal arrangées, où le plus souvent le curé n'entend rien non plus que les paroissiens¹⁴.

Simultanément, les jésuites s'établissaient un peu partout en Orient, offrant l'une des meilleures éducations disponibles pour l'époque, et à Constantinople la seule disponible pour les

¹⁴ Joseph Pitton de Tournefort, *Relation d'un voyage du Levant fait par ordre du roy*, Imprimerie Royale, Paris, 1717, p. 137.

chrétiens. Le mouvement jésuite était sous la protection de l'ambassadeur de France à Constantinople, disposait d'une force et d'une organisation sans commune mesure, et était capable des manœuvres les plus ambiguës au nom de la plus grande gloire de Dieu. En outre, les jésuites portaient avec eux le meilleur de la spiritualité de la Contre-Réforme catholique, portant haut le discipulat individuel et la confession auriculaire, d'une façon qui ne pouvait que séduire les Orientaux.

Au théologien Uytenbogaert, Cyril écrit :

Je suis l'ennemi de l'ignorance [...] c'est un vif déplaisir pour moi que nos pasteurs et évêques aient été noyés dans les ténèbres de l'ignorance. C'est ce que je reproche à mes compatriotes [...]. Et les jésuites, saisissant l'opportunité, ont posé les fondations d'un plan pour l'éducation des garçons à Constantinople et jouissent d'un succès non disputé, comparable à celui de renards dans un poulailler¹⁵.

La recherche d'alliés pour préparer la réforme

C'est durant cette période où il œuvre en tant que patriarche d'Alexandrie que Cyrille Loucaris dessine le projet de réformer l'Eglise orthodoxe. Dans une de ses lettres, Loucaris confie à Le Leu de Wilhelm qu'il espère voir la « simplicité évangélique » remplacer un jour les superstitions qui ternissent l'Eglise grecque¹⁶. C'est à cette fin qu'il se met à chercher de l'aide, en particulier auprès de l'Eglise d'Angleterre. Son oncle Meletios avait eu lui aussi de bons rapports avec les consuls anglais, notamment parce qu'il arrivait à ces derniers de défendre auprès du Grand Turc la cause de l'indépendance de l'Eglise orthodoxe vis-à-vis de la croissante influence romaine. Pendant longtemps, les

¹⁵ J. Aymon, *Monuments authentiques de la religion des Grecs et de la fausseté de plusieurs confessions de foi des chrétiens orientaux*, Charles Delo, La Haye, 1708, p. 169.

¹⁶ Aymon, *op. cit.*, p. 182-195.

interlocuteurs privilégiés des Ottomans avaient été les seules puissances catholiques – Saint-Empire, France et Venise – mais depuis peu Néerlandais et Anglais tentaient de sortir leur épingle du jeu, n'hésitant pas à jouer sur l'aversion des musulmans pour les formes les plus manifestes d'idolâtrie. Ainsi la reine Elizabeth (1533-1602) avait écrit une lettre au sultan Mourad III en se donnant le titre de « défenseur de la vraie foi, contre les idolâtres qui tordent l'enseignement du Christ »¹⁷. Dès 1580 les Anglais avaient bénéficié des mêmes avantages que les Français, rattrapés par les Néerlandais, qui à leur tour bénéficièrent des mêmes faveurs.

De retour à Alexandrie, Cyrille multiplie les correspondances avec des dignitaires religieux du monde protestant. Il encourage des Grecs à partir pour Wittenberg et demande de l'aide à l'archevêque de Canterbury, George Abbot, un prélat anglican aux tendances calvinistes bien connues. Loucaris demande à Abbot d'accueillir de jeunes Grecs en Angleterre pour les former aux idées de la Réforme. La demande sera étudiée en profondeur par le roi Jacques I^{er} qui en approuvera le projet. Plusieurs Grecs partiront ainsi en Angleterre, dont Metrophanes Critopoulos, jeune moine du mont Athos qui fut l'un de ses successeurs au patriarcat d'Alexandrie (1636-1639). En 1618, Abbot lui dit :

Le nom de votre jeune Metrophanes a bien été inscrit sur la liste des étudiants de l'université d'Oxford, et quand le jeune plant aura grandi et porté du fruit, ce sera à votre sagesse de décider s'il doit rester dans ce pays ou être transplanté dans sa patrie¹⁸.

Après ses études de théologie, Critopoulos visite les communautés réformées et les grands centres du protestantisme

¹⁷ A.J. Grant, "A History of Europe from 1494 to 1610", Methuen and Co Ltd, 1931, p. 226.

¹⁸ F.H. Marshall, "An Eastern Patriarch's Education in England", *Journal of Hellenic Studies*, XLVI, 1926, p. 191-192.

afin d'étudier sur place comment leur foi était vécue. Il rentrera au bout de treize années de voyage. Etudiant brillant mais ambitieux et doté d'un esprit mondain, Critopoulos ne cesse d'exaspérer Abbot par les dettes et les dépenses qu'il occasionne. Après la mort de Cyrille, qui avait été son protecteur, il n'hésitera pas à renier sa mémoire et son héritage spirituel pour mieux conserver sa place de patriarche d'Alexandrie. En partie à cause de questions de financement, mais aussi de recrutement, l'expérience ne fut pas aussi concluante qu'Abbot et Loucaris l'avaient souhaité. Mais parmi ces dizaines de jeunes partis pour l'Angleterre, plusieurs finirent par occuper d'importantes charges, tout en demeurant de fidèles partisans de la Réforme. Après la mort de Loucaris, ce sont eux qui chercheront à réhabiliter sa mémoire et ils y parviendront dans une certaine mesure.

Un patriarche calviniste à Constantinople

En 1620, Cyrille se trouvait à Constantinople lorsque Timothée II, patriarche réputé pour sa jalousie et sa richesse, mourut. Le 4 novembre 1621, le Saint-Synode élit Loucaris, qui accéda au siège du patriarcat de Constantinople. Peut-être aidé par les ambassades des Pays-Bas et d'Angleterre, il parvient à payer la somme requise. Cyrille demanda à Zacharias Gerganos, un étudiant grec envoyé à Wittenberg étudier la théologie, de rédiger un catéchisme en grec vernaculaire. Son catéchisme intitulé « le catéchisme chrétien » fut imprimé à Wittenberg peu de temps après l'installation de Cyrille en tant que patriarche de Constantinople, et connut en Grèce un certain succès¹⁹. Pendant son début de ministère, Cyrille déploie tous ses efforts pour obliger le clergé à remplir ses fonctions

¹⁹ Argyriou, *Les exégèses grecques de l'Apocalypse à l'époque turque (1453-1821). Esquisse d'une histoire des courants idéologiques au sein du peuple grec asservi*, p. 158-218.

vis-à-vis du peuple chrétien, alors en grande tourmente. En effet, en cette période de l'histoire, les peuples slaves et grec de l'empire sont soumis au *devshirmé* – ou taxe du sang – qui veut que les jeunes garçons de famille chrétienne soient arrachés à leur milieu pour devenir les futurs janissaires et administrateurs dont l'Empire ottoman a besoin. La pression mise sur les chrétiens était énorme et la conversion à l'islam pouvait sembler une façon tentante d'y échapper.

Quand Cyrille prit ses quartiers à Constantinople, les jésuites et les ambassades des pays catholiques prirent la mesure du danger que pouvait constituer un crypto-protestant à la tête de l'Eglise orthodoxe. Pour ce faire, ils pouvaient s'appuyer sur le parti romanisant ou « latinophone » – terme désignant les orthodoxes aux sympathies romaines – au sein de l'Eglise grecque. En effet, à l'image du début du parcours de Cyrille Loucaris, une partie conséquente des meilleurs clercs de l'Eglise grecque avait été formée dans des universités catholiques, et si certains s'étaient ouvertement convertis au catholicisme, beaucoup réintégraient leur Eglise avec des sympathies romaines et le projet de favoriser l'union.

Cyrille ne pouvait que marcher sur des œufs. Du haut de la chaire il mit en garde ses paroissiens contre les jésuites, sans toutefois les nommer, et il excommunia un premier évêque – Grégoire d'Amaseia – qui avait intrigué avec eux pour le remplacer. Les jésuites frappèrent encore plus fort en accusant Cyrille auprès des autorités ottomanes de préparer une révolte grecque avec le soutien du tsar de Russie. Les jésuites accompagnèrent ces accusations aberrantes de vingt mille pièces d'argent en échange de la destitution de Loucaris. En février 1622, ils eurent gain de cause : Cyrille Loucaris fut destitué du patriarcat et condamné à l'exil sur l'île de Rhodes.

Heureusement pour lui, ces accusations ne furent pas prises très au sérieux et son exil fut de courte durée. En effet, le remplaçant de Cyrille institué par les jésuites ne fut pas reçu

favorablement par le laïcat grec, qui n'appréciait pas cette manœuvre et préférerait le sérieux et le cœur pastoral de Loucaris. Peu de clercs et de responsables grecs vinrent féliciter le nouveau patriarche, le peuple ne se déplaça pas pour écouter ses sermons et il ne réussit pas à rassembler la somme qu'il devait aux autorités ottomanes, si bien qu'il abdiqua en faveur d'un autre candidat projésuite qui en avait les moyens, Anthémios de Thessalonique. Mais lui non plus ne parvint pas à assoir sa légitimité.

Pendant ce temps, les amis de Loucaris – avec l'appui du nouvel ambassadeur anglais arrivé en décembre 1621, sir Thomas Roe – firent des pieds et des mains pour faire révoquer son exil. Les circonvolutions de la politique interne ottomane firent que le vizir qui l'avait condamné fut pendu entre-temps. En 1623, Loucaris fut ramené d'exil par ses plus enthousiastes partisans et acclamé par le peuple. Craignant des représailles, Anthémios accepta d'abdiquer en sa faveur et rencontra secrètement Cyrille pour le lui signifier. Toutefois, l'ambassadeur de France fit pression sur Anthémios pour qu'il reste à sa place et monta un cortège protégé par une compagnie de janissaires pour le ramener en grande pompe à la basilique. Mais pendant la procession, le pauvre Anthémios fut accablé par sa conscience, au point qu'il s'échappa de ses protecteurs, courut loin du cortège et vint de nuit se jeter aux pieds de Cyrille pour recevoir son pardon. Après quoi il partit pour le mont Athos où il finit ses jours comme un moine respectable²⁰.

²⁰ Thomas Smith, *Collectanea de Cyrillo Lucario*, p. 30.

Des Bibles, des catéchismes et des écoles pour l'Orient

En octobre 1623, Cyrille était de retour sur le siège patriarcal, bien disposé à reprendre tout ce qui était en son pouvoir pour permettre à l'Église orthodoxe de se réformer. Il focalisa son attention sur deux domaines laissés à l'abandon par l'Église orthodoxe : l'éducation et la propagation de littérature religieuse.

Pour faire leurs études, les jeunes Grecs de bonne famille avaient le choix entre être formés au collège jésuite de Constantinople ou partir en Italie. Refusant de laisser le monopole de l'éducation aux jésuites, dès 1624 Cyrille fonda à Constantinople une académie dont il donna la direction à Théophilos Corydalleus, humaniste grec néo-aristotélien qui ne cachait pas ses sympathies calvinistes. Corydalleus était docteur en grec ancien et en philosophie qu'il avait enseignés à Padoue et à Venise. Sa participation au projet était donc la garantie d'un haut niveau d'instruction, au contenu équivalent de ce qui se faisait ailleurs en Europe. Les étudiants les plus prometteurs seraient envoyés en Angleterre, en Allemagne et en Hollande afin d'y parfaire leurs études, et si possible de revenir en Orient afin d'y enseigner à leur tour. Restait le problème des livres, mais grâce à ses multiples relations, Cyrille parvint à en faire venir depuis le reste de l'Europe.

Il y avait aussi le problème de la littérature religieuse. Alors que le fidèle moyen était généralement alphabétisé²¹, faute d'accès aux Écritures ou à de la littérature religieuse, il demeurait dans un tragique état d'ignorance des choses spirituelles. Les jésuites avaient très tôt saisi cette opportunité et s'étaient engouffrés dans la brèche : l'effort de conversion catholique

²¹ Depuis l'ère byzantine, les Grecs – y compris dans les campagnes – étaient les plus alphabétisés d'Europe : on estime le taux d'alphabétisation à 30 % dès le XI^e siècle. Cf. Guglielmo Cavallo, *Lire à Byzance*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

par la *propaganda fide* allait bon train. Des feuillets étaient imprimés en grand nombre en langue grecque : autobiographies de conversion au catholicisme de prélats orthodoxes comme le cardinal Bessarion, catéchismes catholiques, autant de littérature qui manquait cruellement à l'Eglise orthodoxe.

En 1620, Cyrille avait envoyé à Londres un moine grec nommé Nicodème Metaxas. Ce dernier avait été choisi parce qu'il était un homme pieux et dévoué, gagné aux efforts de réforme du patriarche, mais aussi un homme éduqué et formé à l'imprimerie. Il revint en 1627 sur un bateau anglais transportant une presse à imprimerie et des caractères grecs²². La venue d'une presse à Constantinople n'était pas sans poser problème. Les Ottomans craignaient que l'imprimerie ne soit utilisée pour raviver le nationalisme grec. La solution fut trouvée en la personne de sir Thomas Roe, l'ambassadeur de la couronne d'Angleterre, qui alla rencontrer le grand vizir afin d'obtenir pour le patriarcat le droit d'avoir sa propre presse. Pour protéger la précieuse presse, sir Thomas Roe la fit installer dans une annexe de l'ambassade. Conscient que cette presse menaçait leur monopole, les jésuites firent tout ce qui était en leur pouvoir pour la faire détruire.

Le premier ouvrage publié fut *La suprématie du pape*, de Meletios Pegas, dans lequel il réfutait les arguments romains concernant la primauté de Rome et le statut du pape comme chef de l'Eglise. Hormis celui-ci, les premiers livres imprimés semblent avoir été des traités apologétiques écrits par Loucaris lui-même répondant aux Juifs – une façon politiquement correcte de répondre à l'islam – mais aussi aux catholiques romains. Mais Cyrille projetait aussi l'impression à grande échelle de catéchismes en grec vernaculaire comme le faisaient déjà les jésuites – notamment le *Catéchisme chrétien*

²² N.O. Pektas, *The First Greek Printing Press in Constantinople (1625-1628)*, thèse de doctorat, Université de Londres, juin 2014.

de Zacharias Gerganos, très influencé par la Réforme protestante.

Mais son grand projet était de rendre les Ecritures saintes accessibles à l'homme du peuple, comme Luther l'avait fait. En 1536, il y avait déjà eu une tentative de traduire la Bible en grec vernaculaire de la part d'un certain Ioannikios Kartanos, mais l'institution orthodoxe de l'époque avait sévèrement condamné une telle tentative. En projetant de répandre à grande échelle des traductions de la Bible en grec populaire, Loucaris prenait des risques considérables et prêtait le flanc à la critique, y compris de la part de certains de ses partisans comme le patriarche d'Alexandrie, Gerasimos Spartaliotis, qui lui dit : « L'ignorance pieuse est préférable à la science hétérodoxe qui éloigne de Dieu. »²³ Mais il fit néanmoins préparer une traduction en grec vernaculaire de la Bible – et notamment du Nouveau Testament, en vue de l'imprimer en grand nombre à Constantinople.

Une réforme en danger

Les activités du patriarche ne manquèrent pas de susciter beaucoup d'inquiétude à Rome. Le pape était déjà au courant que le patriarche envoyait de jeunes hommes grecs dans tous les centres de théologie évangélique d'Europe en vue de former la nouvelle génération de responsables de l'Eglise orthodoxe. Une réforme de l'Eglise grecque aurait définitivement fait obstacle à toute perspective d'union. Les projets de Loucaris furent donc pris très au sérieux. Le nonce apostolique de Paris fut mandaté par le pape pour demander à Louis XIII que son ambassade à Constantinople fasse tout son possible pour que Cyrille soit déposé, agitant le risque de voir un jour

²³ Hering, *Ökumenisches Patriarchat*, p. 224.

une union de l'Église grecque « avec la synagogue calviniste »²⁴. Louis XIII écrivit à son ambassadeur pour lui demander de s'efforcer de faire déposer le patriarche de Constantinople, car « c'est un huguenot souillé par l'hérésie »²⁵.

En 1624 vint de Rome Canachio Rossi, un prélat grec catholique, dont la mission était de prendre contact avec le parti latinisant, de le soutenir financièrement et de l'encourager à agir contre Loucaris. Il rencontra Loucaris et lui demanda, de la part du pape, de publier une confession de foi dans laquelle il se distancierait des luthériens et des calvinistes. Cela ressemblait beaucoup à un ultimatum. En 1628, les jésuites et l'ambassadeur de France, nommé Césy, crurent avoir trouvé un prétexte pour faire tomber Loucaris. Dans un de ses pamphlets contre les Juifs se trouvait une digression qui concernait directement l'islam. Ils prirent contact avec le grand vizir et accusèrent le patriarche de produire de la littérature blasphématoire et incitant à la révolte. Le grand vizir prit ces accusations très au sérieux : il ordonna de détruire la presse et de soumettre à la « question » l'imprimeur, le moine Metaxas, afin d'y voir plus clair. Les janissaires prirent possession de l'annexe de l'ambassade d'Angleterre, détruisirent la presse, confisquèrent toute la littérature qui y était stockée, mais ne trouvèrent pas Metaxas. Sir Thomas Roe s'indigna auprès du grand vizir de ce qu'il avait gravement insulté un allié de l'empire et menaça de se plaindre directement au sultan. Le grand vizir demanda à deux Grecs convertis à l'islam de lire toute la littérature confisquée, avec l'espoir d'y trouver les prétendus blasphèmes qui auraient rendu légitime toute l'opération. Interrogé sur la question, le grand mufti produisit une *fatwa* affirmant qu'un non-musulman pouvait avancer des arguments

²⁴ G.A. Hadjiantoniou, *The Protestant Patriarch : The Life of Cyril Lucaris*, thèse de doctorat, New College, Edimbourg, 1948, p. 78.

²⁵ *Ibid.*, p. 90.

pour défendre sa religion sans que cela ne constitue un blasphème contre l'islam et que le passage incriminé n'était donc pas condamnable du point de vue de la *sharia*. Conscient d'avoir été dupé, le grand vizir retourna sa colère contre les instigateurs : Rossi et les frères jésuites furent arrêtés, tandis que l'ambassadeur de France fut réprimandé pour sa conduite. Deux mois après cette affaire, le sultan ordonna l'expulsion de tous les jésuites de l'Empire ottoman. Mais le mal était fait : la presse était détruite et l'autorité du patriarche paraissait affaiblie. Une fois de plus, Loucaris avait dû son salut à ses amis ambassadeurs. En 1630, il montra sa reconnaissance à son ami Thomas Roe à l'occasion de son départ en offrant le *codex Alexandrinus* au roi d'Angleterre²⁶.

Loucaris se trouve un nouvel allié

La destruction de la presse porta un coup à Cyrille et ses projets de réforme. Dans le même temps, le retour en Angleterre de Thomas Roe, la mort de Jacques I^{er}, remplacé par Charles I^{er} soupçonné de crypto-catholicisme, et la disgrâce de George Abbot, l'archevêque aux tendances puritaines, enlevèrent à Loucaris ses meilleurs soutiens anglais. Mais le patriarche trouva un nouvel ami et un allié utile en la personne d'Antoine Léger. Ce huguenot d'origine savoyarde, formé à Genève, s'était retrouvé à Constantinople en qualité d'aumônier de l'ambassade des Provinces-Unies. Léger, qui était en relation avec les plus grandes personnalités du monde réformé de son époque, proposa au patriarche de faire imprimer à Genève toute la littérature dont il aurait besoin.

²⁶ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 275.

En 1629, Cyrille put de nouveau faire avancer son projet de traduire la Bible en grec vernaculaire. Un moine de Gallipoli, Maximos Rodios, fut chargé de la traduction. Les parties traduites furent envoyées à Genève et, petit à petit, tout le Nouveau Testament fut ainsi traduit. Déjà quelques exemplaires purent circuler vers 1630, ce qui suscita la colère de certains évêques²⁷. Hélas, la version définitive ne sera publiée que quelques jours après la mort de Loucaris. Imprimée en grand nombre, elle ne bénéficia plus du patronage prévu et, au lieu de devenir une version officielle qui aurait rayonné dans toute l'orthodoxie, elle ne put toucher que quelques Grecs de la diaspora dans des pays protestants.

La confession de foi de Loucaris

Antoine Léger encouragea aussi le patriarche Cyrille à confesser plus ouvertement sa foi évangélique, ce qu'il fit. Léger transmit sa confession de foi à ses amis théologiens de Genève, qui lui demandèrent la permission de l'imprimer. Cyrille leur répondit :

Jusqu'à présent, je n'ai écrit aucune autre chose, pour donner au public, que cette confession de foi que monsieur le docteur Léger vous a envoyée : touchant laquelle vous me dites que vous attendez mes ordres pour la mettre au jour. Soyez assurés, messieurs, que j'ai rédigé par écrit de mon propre mouvement, dans le dessein de me faire connaître à tout le monde, de ce que je crois et professe publiquement dans l'Eglise grecque²⁸.

C'est donc en 1629, du vivant de Loucaris, que parut à Genève une confession de foi en latin, la *confessio christianae fidei*, puis sa version grecque en 1631. Ce document absolument

²⁷ Legrand, *Bibliographie hellénique...*, I, p. 104-108.

²⁸ *Lettre seconde de Cyrille Loucar, patriarche de Constantinople à Monsieur Dionati, professeur de théologie à Genève*, in J. Aymon, *op. cit.*, p. 27.

étonnant, dont un exemplaire en grec se trouve encore aujourd'hui à Genève, signé de la main même du patriarche, n'est autre qu'une profession de foi calviniste en bonne et due forme : suprématie de l'autorité des Ecritures, prédestination et élection, péché originel et corruption totale, rejet de la vénération des icônes, conception calviniste de la présence réelle et rejet de la transsubstantiation, justification par la foi seule, incapacité du libre arbitre à sauver celui qui n'est pas régénéré, rejet du purgatoire, faillibilité temporaire de l'Eglise. L'un des seuls points où il diffère ostensiblement de ses amis réformés est la question du *filio que*, puisqu'il affirme que le Saint-Esprit procède uniquement du Père, mais qu'il est donné à l'humanité par le Fils. Un autre est qu'il autorise la représentation du Christ et des saints, tout en condamnant toute dévotion dont l'icône pourrait être l'objet.

La particularité de la confession de Cyrille est qu'elle est présentée comme si elle était la véritable doctrine de la foi orthodoxe telle qu'elle avait toujours été tenue. En réalité, en Orient, les débats sur la justification du pécheur, l'élection, le libre arbitre et même le mode de présence réelle, n'avaient jamais fait l'objet de décisions doctrinales. Le patriarche Jérémias II avait certes rejeté la confession de foi luthérienne, mais il s'agissait de sa position personnelle, et non d'un concile. Rien n'était donc écrit dans le marbre. En théorie aucune doctrine protestante essentielle n'était en contradiction avec les décisions d'un concile œcuménique, à l'exception de l'endossement du culte des images par le deuxième concile de Nicée de 787. En produisant une confession de foi publique, Loucaris espérait ouvrir toute grande la porte du protestantisme dans le spectre de l'orthodoxie grecque.

Mais il n'en demeurait pas moins que sa confession de foi s'opposait en bien des points à la tradition orthodoxe. Elle ne manqua pas de susciter l'inquiétude chez plusieurs évêques conservateurs. Les jésuites travaillèrent à la propager dans

tout le pourtour méditerranéen, afin de démontrer aux orthodoxes que leur patriarche était un hétérodoxe. Cela n'eut pas l'effet escompté, et beaucoup crurent que la confession de foi de Cyrille était un faux fabriqué par les jésuites.

Un patriarcat disputé

La parution de la confession de foi raviva la détermination des autorités romaines et du parti latinophone à mettre un terme à ce dangereux patriarche. Dans une lettre adressée aux théologiens réformés de Genève, écrite dans cette période, Cyrille rapporte que :

L'Antéchrist jette la terreur dans l'esprit des simples par le nom de Calvin, ce docteur très saint et rempli de sagesse, qui est maintenant en possession de la félicité céleste des bienheureux qui sont unis inséparablement avec Jésus-Christ leur rédempteur. Jamais aucun de ces transgresseurs des lois divines n'a eu connaissance de la théologie de ce docteur, ni jeté les yeux sur les ouvrages d'un si savant homme. Cependant, ils se servent de ce nom de Calvin pour épouvanter les simples et les ignorants, mais par la grâce de Dieu, ceux qui connaissent la vérité se sont opposés aux pernicieux desseins de ces réfractaires et ont dissipé les ténèbres de l'ignorance d'un très grand nombre de personnes²⁹.

En 1633, cinq métropolitites conspirèrent avec les ambassades catholiques romaines pour faire déchoir Cyrille et mettre à sa place un ancien élève des jésuites, l'ambitieux et mondain métropolitite d'Alep, un dénommé Cyril Contari, dont l'ambassadeur du Saint-Empire dit dans sa correspondance diplomatique que « c'est un bon et vertueux prélat, trop

²⁹ *Lettre seconde de Cyrille Loucar, patriarche de Constantinople à Monsieur Diodati, professeur de théologie à Genève, in J. Aymon, op. cit., p. 1.*

bon envers les méchants et trop dur envers les vertueux, généreux pour gaspiller l'argent mais avare lorsqu'il faut faire preuve de générosité»³⁰. Avec la promesse de verser beaucoup d'argent, ils parvinrent à convaincre les autorités ottomanes et le Saint-Synode de déposer Loucaris et de le faire remplacer par Contari. Loucaris fut destitué, mais Contari ne réussit pas à réunir la somme promise. Il fut donc déposé à son tour et condamné à l'exil. Loucaris reprit son poste pour quelques mois, mais fut de nouveau déposé et exilé par le métropolitain de Thessalonique, qui avait racheté le siège patriarcal aux Turcs.

Mais c'était sans compter sur le soutien de l'ambassade des Provinces-Unies qui obtint des autorités ottomanes moyennant finance le retour en grâce de Cyrille. En 1634, il revint d'exil et reprit son patriarcat. Le désordre de la situation permit à Contari, qui était lui aussi revenu d'exil, de tenter de nouveau sa chance, cette fois-ci avec l'aide financière de Rome. Il parvint à convaincre le Saint-Synode de déposer Loucaris et de l'introniser comme patriarche de Constantinople. Le grand vizir se laissa facilement convaincre d'envoyer Loucaris en exil à Rhodes.

Désireux de se débarrasser définitivement du problème, l'ambassadeur du Saint-Empire soudoya le capitaine du navire qui devait emmener l'ancien patriarche en exil, afin qu'il le conduise à Rome. Mais Haag, l'ambassadeur hollandais, eut vent du stratagème et offrit un pot-de-vin encore plus important pour qu'il soit emmené à Rhodes. Pendant ce temps, Contari réunit un concile à Constantinople afin de prononcer l'anathème sur Loucaris, mais les liens privilégiés qu'entretenait Contari avec Rome le rendirent suspect. En 1636, il fut déposé par le Saint-Synode, tandis que le parti anti-unioniste annulait l'anathème et faisait revenir Loucaris de Rhodes. En

³⁰ E. Humurzaki, *Documente Privatore la Istoria Romanilor*, IV, I, p. 639ss.

1637 Cyrille se retrouvait une fois de plus sur le trône patriarcal. Il continua à se consacrer à la réforme de son Eglise, comme il l'écrit alors à des théologiens de Genève :

J'espère que cette confédération sera dans la suite de quelque utilité pour les âmes chrétiennes et pour la véritable Eglise de Jésus-Christ, à laquelle nous n'avons pu être aussi utiles que nous l'avons désiré pendant le cours de notre vie, à cause des persécutions que l'Antéchrist et ses émissaires n'ont cessé de nous susciter, pendant que nous avons exercé les fonctions pénibles de notre patriarcat, l'espace de vingt ans en Egypte, et de douze ici à Constantinople. Voilà pourquoi nous n'avons pas recueilli des fruits spirituels qui aient été proportionnés à nos travaux et à nos souffrances : mais nous espérons qu'à l'avenir Dieu nous sera propice et favorable à tout le peuple de cette Eglise grecque, sur l'état de laquelle vous ne devez pas ignorer, Monsieur, que quoi qu'elle soit plongée dans une très profonde ignorance, faute d'avoir des gens de lettres, et par divers grands accidents, elle ne se lasse pas de persévérer toujours dans la foi de Jésus-Christ d'une manière si constante, qu'on ne saurait croire, ni exprimer les afflictions qu'elle supporte tous les jours et les tourments auxquels elle s'expose pour conserver la religion et pour empêcher qu'elle soit altérée en aucune chose. [...] Telle est donc cette Eglise grecque que si elle a quelque superstition, car c'est une lèpre qui n'est que trop commune, je puis dire en bonne conscience qu'elle lui est venue de l'Eglise romaine, qui a coutume d'infecter tout ce qu'elle touche³¹.

Martyre du patriarche réformateur

Jusqu'à-là les ambassadeurs anglais et néerlandais avaient pu agir et protéger le patriarche, à grand renfort de rencontres avec les officiels ottomans et de bakchichs. Cela avait été possible parce que la stratégie de l'Empire ottoman était alors de

³¹ *Lettre seconde de Cyrille Loucar, patriarche de Constantinople à Monsieur Diodati, professeur de théologie à Genève, in J. Aymon, op. cit., p. 27.*

préservé autant que possible de bonnes relations avec les ennemis du Saint-Empire. Mais les choses étaient en train de changer. Les Ottomans, qui s'étaient alliés à la Russie face à la Pologne, prévoyaient désormais un renversement d'alliance pour mieux s'emparer des forteresses russes du pourtour de la mer d'Azov, ce qui diminuait l'influence des alliés de Loucaris.

En 1638, le sultan Mourad IV se préparait à déclarer la guerre à la Perse safavide, quand un prélat orthodoxe pro-romain appartenant au cercle de Cyril Contari vint rencontrer le nouveau vizir, un dénommé Bayram Pasha. A l'aide d'un important pot-de-vin fourni par le Saint-Empire, cet envoyé parvint à persuader le vizir d'accuser Loucaris auprès du sultan. Cela tombait bien : les cosaques du Don avaient repris leurs attaques et le vizir assura le sultan que Loucaris était l'instigateur qui se cachait derrière ces troubles. Le sultan ordonna la mise à mort immédiate du patriarche.

Cyrille savait que sa foi et sa réforme lui coûteraient sans doute la vie. Vers 1635 il avait écrit :

Pour ce qui est de moi, que tout le monde sache que je suis parvenu à la dernière décrépitude et que lorsqu'il plaira à Dieu de me retirer de cette vie périssable, je veux mourir en ayant la vérité de Jésus-Christ dans le cœur aussi bien que dans la bouche, et gravée comme un sceau dans le fond de ma conscience. Je ferai tout ce qui me sera possible pour faire entrer dans le véritable chemin du Royaume des Cieux le troupeau qui m'a été confié³².

Dans la nuit du 20 juin 1638, des janissaires vinrent arrêter Cyrille et le jetèrent dans un cachot. Une semaine plus tard, il fut conduit sur un navire qui devait prétendument l'emmener

³² Lettre première de Cyrille Loucar, patriarche de Constantinople au conseil des pasteurs et professeurs de l'Eglise et de l'Académie de Genève, in J. Aymon, *op. cit.*, p. 34.

en exil. Mais arrivé en mer de Marmara, les janissaires l'étranglèrent et enterrèrent hâtivement son corps sur la côte. Les janissaires se partagèrent les effets personnels du patriarche et entreprirent de les revendre. Quelqu'un reconnut la croix pectorale du patriarche et son sort fut ainsi connu des Grecs. At-ristées et scandalisées, des foules de fidèles se massèrent devant le domicile de Contari en scandant : « Pilate, rends-nous le corps ! »³³ Le gouverneur de Constantinople craignit une émeute et ordonna aux janissaires d'exhumer le corps et de le déposer sur la côte. Des pêcheurs grecs le trouvèrent et le peuple de Constantinople voulut le récupérer pour l'enterrer dignement. Mais Contari, qui était de nouveau patriarche, fit tous ses efforts pour éviter que Cyrille passe pour un martyr : d'abord il rendit difficile la récupération du corps et chercha à le faire disparaître, ensuite il réunit un synode en 1638 qui anathémisa Loucaris pour en ternir la mémoire. En décembre de la même année, il fit vœu d'allégeance au pape Urbain VIII, promit de s'engager dans l'union et confessa la foi catholique. Un an plus tard, lorsque la nouvelle fut connue du sultan et du Saint-Synode de la Sublime Porte, il fut déposé et envoyé en exil à Tunis.

Avant Loucaris, jamais un patriarche n'avait été assassiné par les Ottomans, mais ce premier cas inaugura le début d'une longue suite qui finit par devenir une tradition ottomane. Le sort de Contari l'illustre bien, puisqu'il fut à son tour exécuté par strangulation dans sa cellule.

Le successeur de Contari au patriarcat, un dénommé Parthénien, autorisa dans un premier temps la réhabilitation de la mémoire de Loucaris et condamna la confession de foi romanisante de Contari. C'était le début d'une longue lutte entre les patriarches successifs pour se disputer la mémoire de Loucaris.

³³ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 285.

Cyrille Loucaris, hérétique ou saint ?

Loucaris avait profondément marqué le peuple grec. A la différence de beaucoup de hauts prélats de son temps, Cyrille était d'abord et avant tout un pasteur prenant soin de son troupeau. Tout au long de son ministère il avait lui-même montré l'exemple en prêchant régulièrement au peuple. Il avait déployé tous ses efforts pour obliger les prêtres et les évêques à remplir leur ministère auprès d'un peuple assoiffé de la Parole de Dieu. Sa mort en martyr fut vécue comme un drame, lui dont la piété sincère était connue et appréciée par une grande partie du peuple et du petit clergé orthodoxe. En 1638, lors de l'annonce de la mort de Loucaris, un humble prêtre de Macédoine, Papa Synadinos, écrivit dans son journal :

Cette même année, au mois de juin, le métropolitain de Bérée s'assit illégalement sur le trône, avec l'aide de Bayram Pasha et par ordre du sultan. Il a fait tuer et jeter dans la mer le vénérable patriarche Cyrille. Hélas ! Quelle grande calamité, car c'était un enseignant, plus sage que tous les mathématiciens. Il lui a fait tant de mal. Ils ont abandonné les commandements du Christ et ils servent le diable. Ils se sont mélangés avec les païens et ont appris leurs ruses. Tant pis pour eux, tant pis pour leur connaissance. Qu'est-ce que ces tristes gens y gagneront lorsque la fête sera finie ?³⁴

Ce qui transparaît à travers ses correspondances privées ou son zèle pour la prédication, c'est que Loucaris n'était pas un homme d'appareil : il aspirait intimement à réformer son Eglise. Or voilà qu'il s'était retrouvé au milieu d'intrigants, d'ecclésiastiques indignes, d'officiels turcs corrompus et de phanariotes, une haute aristocratie grecque collaborant avec

³⁴ P. Odorico, *Conseils et mémoires de Synadinos, prêtre à Serrès en Macédoine (XVII^e siècle)*, v. 1, Paris, De Boccard, 1996, p. 132.

les Ottomans. Malgré sa grande érudition, il demeurait un homme affable à la foi vivante et simple.

Loucaris préparait un renouveau. Formé par des humanistes, il n'était pas lui-même un humaniste, mais un homme de la Parole de Dieu. Il ne cherchait pas à établir un renouveau culturel, mais un véritable réveil spirituel. Dans un de ses écrits, il se réjouit de ce que la philosophie et le développement des sciences aient prospéré dans des pays étrangers, de sorte que son pays « ne sera pas séduit par des innovations, mais que le peuple saura se contenter de la foi chrétienne dans sa forme pure, originelle »³⁵. Il désirait une foi vivante, le pur Evangile pour tous : « Dieu désire que nous ayons une foi simple, comme la Sainte Bible et les apôtres nous l'ont appris. »³⁶

Aussi immédiatement après sa mort, il commença à être remémoré non seulement comme un martyr, mais aussi comme un saint. Saint Eugène d'Étolie, moine contemporain des événements et figure admirée du monde orthodoxe, consacra sa vie à défendre la cause de la « glorification » (canonisation) de Loucaris, et composa des messes et des élégies en son honneur. La pratique populaire finit par l'emporter et la glorification du saint martyr patriarche Cyrille fut officialisée en 2009 par l'Église orthodoxe.

Dans le même temps, les positions doctrinales du patriarche et ceux qui les suivaient encoururent une forme de condamnation. Le patriarche Parthénios condamna plusieurs articles de la confession de Loucaris, et nombreux furent les disciples du patriarche à subir des formes de persécution : Theophile Corydalleus, enseignant à l'académie et évêque de Naupacte, Nathaniel Conopius et Meletius Pantogalos, ancien étudiant en Angleterre et métropolitain d'Edesse, furent destitués de leur évêché. Certains partirent en Angleterre ou en

³⁵ Legrand, *Bibliographie hellénique...*, IV, p. 311.

³⁶ *Ibid.*

Hollande, comme Pantogalos qui enseigna à l'université de Leyde. En Hollande se forma une petite communauté d'intellectuels et de prêtres grecs calvinisants, dont certains traduisirent des ouvrages de théologie calviniste en grec³⁷.

La contre-réforme orthodoxe

Cyrille avait cherché à réformer l'Église orthodoxe en la mettant en contact avec les Écritures et le réveil spirituel qui avait bouleversé l'Église occidentale. Beaucoup d'éléments de la foi chrétienne telle qu'elle était vécue en Orient étaient pleinement compatibles avec cette approche, bien des aspects de la foi évangélique étant en conformité avec les écrits des Pères de l'Église. Même si beaucoup de pratiques et de traditions étaient en contradiction avec la Réforme, l'Église orthodoxe, par son approche apophatique, s'était surtout contentée de cadencasser les dogmes essentiels de la foi chrétienne. Les champs théologiques de la sotériologie restaient encore entièrement à définir. Il était peu probable que l'Église orthodoxe entreprenne le virage évangélique, mais pas impossible. Le projet de Cyrille ne tenait donc pas du fantasme.

Paradoxalement, la conséquence principale de la réforme du patriarche Cyrille a été la contre-réforme qui a suivi, rapprochant définitivement l'orthodoxie du catholicisme romain sur bien des points – à l'exclusion de la primauté du pape et de l'approche scolastique – et condamnant une fois pour toutes les doctrines évangéliques de la justification par la foi et de la prédestination. Ce virage théologique fut amplement l'œuvre de prélats formés dans des pays catholiques ou auprès des jésuites. Un exemple assez frappant est la façon dont une confession de foi aux accents assez catholiques, en réponse à

³⁷ Steven Runciman, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 287.

celle de Loucaris, finit par se glisser dans la définition couramment acceptée de la foi orthodoxe : l'*Orthodoxa confessio fidei* de Pierre Moghila de 1640. Celui-ci était métropolitain de Kiev et avait fait sa formation en Pologne et à la Sorbonne. Il était fermement opposé aux prétentions romaines, mais son opposition à Rome était plus politique que théologique, et doctrinalement il était assez proche du catholicisme du concile de Trente. Il fit valider sa confession de foi par un concile local à Kiev puis, malgré les polémiques que sa confession de foi soulevait, chercha à la faire valider par un autre concile, celui de Jassy en 1642, au cours duquel la confession de foi de Loucaris fut une nouvelle fois condamnée et celle de Moghila endossée. Des réticences s'élevèrent à la base, notamment dans les milieux monastiques et les évêques des campagnes, mais les prélats principaux, notamment ceux formés à l'Ouest, louèrent la confession. Vers 1670, les patriarchats répandirent la confession de foi en encourageant son usage comme catéchisme. On s'étonnera d'y trouver des éléments qui n'appartenaient jusque-là qu'à la tradition catholique romaine, comme les sept sacrements, la transsubstantiation, les trois vertus théologiques et les sept péchés capitaux.

En 1672, le patriarche de Jérusalem de l'époque, nommé Dosithée, réunit un concile à Jérusalem pour condamner la confession de foi de Loucaris. Ce concile eut un écho plus important que les précédents : il est généralement considéré comme l'équivalent orthodoxe du concile de Trente et ses décrets sont reçus jusqu'à ce jour comme l'expression de la foi de l'Église orthodoxe³⁸. La structure de la réponse et l'arrangement des articles correspond comme un miroir inversé à l'œuvre de Cyrille. Le concile conclut sur une condamnation du calvinisme et du luthéranisme, et une déclaration de foi assez proche de celle de Moghila en fut

³⁸ Précisons toutefois que ce concile n'est pas considéré par les orthodoxes comme œcuménique, contrairement au concile de Trente.

issue. Le synode condamna lourdement la justification par la foi seule et la prédestination.

Gérer le paradoxe

Comment un patriarche de Constantinople, un saint, un martyr de l'Eglise orthodoxe, a-t-il pu être un fieffé calviniste ? C'est-à-dire croire et enseigner une version de l'Evangile que cette même Eglise a fermement condamnée comme hérétique trente ans plus tard ? Ce paradoxe n'est pas des moindres, et le concile de Jérusalem de 1672 n'a pas trouvé d'autres parades que de nier l'authenticité de la confession de foi de Loucaris. Cette opinion est encore largement répandue dans les cercles orthodoxes, et plusieurs théories cherchent à esquiver la dissonance cognitive. La confession de foi serait l'œuvre de faussaires jésuites cherchant à le décrédibiliser ou la manœuvre du pasteur réformé Antoine Léger. Cyrille est pourtant sans aucun doute possible son auteur, comme le confirme une version signée de sa main conservée à Genève, ainsi que la réponse qu'il avait lui-même donnée à l'ambassadeur de France venu l'interroger à ce sujet :

Je lui répondis que c'était ma confession et que je l'avais écrite moi-même, parce que telle est ma croyance, tels sont mes sentiments, telle est la foi que je professe et que si quelqu'un y trouvait des erreurs et voulait me les montrer, je lui répondrais comme un fidèle chrétien et selon les bons témoignages de ma conscience³⁹.

En outre, une grande partie de la correspondance que le patriarche entretenait avec le reste de l'Europe nous est connue et témoigne de la sincérité de sa conversion au calvinisme.

³⁹ *Lettre seconde de Cyrille Loucar, patriarche de Constantinople à Monsieur Dionati, professeur de théologie à Genève, in J. Aymon, op. cit., p. 27.*

Conclusion

Le parcours spirituel étonnant de Cyrille Loucaris, patriarche, théologien, martyr et saint de l'Eglise orthodoxe, rend compte de la porosité qui a pu exister entre le monde protestant et le monde orthodoxe. Loucaris peut être compté au rang des grands réformateurs de l'Eglise universelle. Ses projets de réforme pour son Eglise n'étaient pas plus fantaisistes que ceux d'un John Knox pour l'Eglise d'Ecosse. Cyrille avait identifié les deux principales menaces pour son Eglise : le manque de la Parole de Dieu et la trop grande dépendance aux structures éducatives romaines. L'ambitieux plan de réforme de Loucaris aurait tout aussi bien pu réussir si son patriarcat s'était déroulé en des temps plus favorables. Une période où l'Eglise orthodoxe se sentait menacée dans son existence et son identité et où, au lieu d'une réforme spirituelle en profondeur, elle préféra un raidissement identitaire qu'elle façonna avec les concepts théologiques de la Contre-Réforme catholique.

Sermon de Jean Calvin sur Ephésiens 4.11-12¹

[Christ] a donc donné les uns pour être apôtres, et les autres pour être prophètes, et les autres pour être évangélistes, et les autres pour être pasteurs et docteurs, pour la restauration des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Christ.

Nous avons vu précédemment que notre Seigneur Jésus-Christ n'a point retiré sa vertu loin de nous, bien qu'il soit élevé sur les cieus. Il y a bien longue distance entre lui et nous, selon que son corps est hors du monde, cependant nous le sentons toujours présent par la vertu de son Saint-Esprit, et par ce moyen il remplit tout. Or maintenant saint Paul déclare que cette façon de remplir est que chaque fidèle avec toute humilité se serve des dons et grâces qu'il a plu à notre Seigneur d'élargir à ceux qu'il a établis en son Eglise pour la gouverner, et que d'autre côté, ceux qui ont reçu plus ample mesure ne s'élèvent point pour cela et qu'ils ne se séparent, mais s'emploient pour servir au commun usage et au salut de tous enfants de Dieu. Voilà donc en somme ce que saint Paul a voulu dire, c'est que Jésus-Christ ayant toutes richesses en soi, n'en a point communiqué à chacun de nous en portion égale, voire tellement que nous soyons tous parfaits, car il ne l'a point voulu, mais il a distribué certaines mesures. Et de fait, l'ordre qu'il a constitué en son Eglise le montre, car tous ne seront pas prophètes, tous ne seront pas docteurs ou évangélistes. Il faut donc conclure que Jésus-Christ nous veut conférer ses grâces par certain moyen. Or de là nous avons à conclure que celui qui présume de soi et pense avoir tout ce qui est requis

¹ CO 51, 553-556.

s'abuse trop lourdement, et en deux sortes. Car il n'y a personne qui ait reçu telle perfection qu'il n'ait encore besoin de profiter avec ses frères. Et puis, celui qui est le plus excellent de tous les autres est plus obligé à faire valoir ce que Dieu lui a commis en charge ou comme en dépôt. A l'opposite, il ne faut point aussi que les petits et les ignorants portent envie à ceux qui les précèdent en doctrine et sagesse, d'autant que Jésus-Christ l'a ainsi voulu, et il le faut, puisqu'il veut que son Eglise soit gouvernée par le moyen des hommes. Nous voyons donc maintenant à quoi le prophète a prétendu, c'est que nous souffrions d'être tellement remplis des dons spirituels qui appartiennent à notre salut que nul ne refuse d'être enseigné par le moyen des hommes. Que nous ne soyons pas comme des fantastiques, qui voudraient que Dieu leur envoyât quelque révélation du ciel et qu'ils n'eussent nul besoin de prédication ou lecture. Que donc nous ne soyons pas ainsi transportés d'une folle outrecuidance, mais qu'avec toute modestie, tous, grands et petits, se rangent à l'ordre que notre Seigneur Jésus nous a prescrit : c'est que ceux qui auront grand savoir, qui seront entendus en l'Ecriture sainte, qui auront grâce d'enseigner, s'efforcent de servir à toute l'Eglise, comme ils y sont tenus, car c'est aussi à cette fin que Dieu les a élevés par-dessus les autres. Que les petits et ignorants ne soient point envieux, d'autant qu'ils ne se voient point en portion égale, mais qu'ils reconnaissent que c'est assez que Dieu ne les a point oubliés, quand il a distribué ses grâces, que ç'a été pour leur profit et salut. Dieu a voulu que le tout soit communiqué, et que chacun membre du corps en ait sa part, voire moyennant que toujours l'ordre soit gardé.

Or saint Paul, en disant *que notre Seigneur Jésus-Christ a donné des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs*, nous avertit que ce n'est pas une chose inventée des hommes que l'Evangile se prêche, qu'on soit assemblé pour ouïr l'exposition de l'Ecriture sainte, mais que Dieu l'a ainsi ordonné,

et que notre Seigneur Jésus a établi une telle loi, et qu'il nous la faut observer comme inviolable. Car de fait, sinon que l'autorité souveraine du Fils de Dieu nous fût mise en avant, selon que les hommes sont hautains, beaucoup se voudraient exempter d'un tel joug : « Et qu'ai-je à faire, diraient certains, d'être enseigné par mon compagnon ? Et quand nous avons l'Ecriture sainte, ne faut-il pas puiser de là tout ce que nous devons savoir ? Pourquoi donc est-ce que quelqu'un serait préféré à toute la compagnie ? » Voilà donc comme il y aurait une horrible dissipation en l'Eglise, et que nul ne se voudrait assujettir à être enseigné, nul ne voudrait être disciple et avoir un maître et docteur, sinon que cela nous fût bien persuadé et résolu, que les hommes n'ont pas inventé une telle façon, mais que le Fils de Dieu a mis un tel régime pour tous ses fidèles et veut que ceux qui ont charge d'enseigner soient écoutés, comme envoyés par lui, déclarant qu'on le méprise et qu'on lui fait injure, qu'on lui est rebelle et à Dieu son Père, sinon qu'en toute humilité on reçoive sa doctrine. Et quiconque veut être tenu pour chrétien, il faut aussi qu'il soit enfant de l'Eglise. Voilà donc en somme ce que nous avons à retenir, quand saint Paul attribue à la personne de Jésus-Christ qu'il y a des prophètes, des docteurs et des pasteurs.

Au reste, afin que nous soyons plus aisés et dociles, et que nous ne fassions nulle difficulté de recevoir la doctrine qui nous a été prêchée, et être toujours petits en l'école de notre Seigneur Jésus-Christ, saint Paul aussi nous montre, quand nous avons de bons et fidèles docteurs, et autres qui tâchent de nous montrer le chemin du salut, que c'est un signe que notre Seigneur Jésus-Christ ne nous a point délaissés ni mis en oubli, mais qu'il nous est présent et qu'il veille à notre salut. N'estimons point donc que les hommes se puissent avancer d'eux-mêmes, car nul ne saurait dire un seul mot pour glorifier Jésus-Christ s'il ne lui est donné et que le Saint-Esprit ne gouverne sa langue. Et de fait aussi, c'est à cette cause qu'il est dit

que l'Écriture sainte est une sagesse qui surmonte tout esprit humain, et que l'homme sensuel n'y comprendra rien, et qu'il faut que Dieu nous révèle ce qui était trop haut et trop caché pour nous. Quand donc nous voyons qu'il y a vraie exposition de l'Écriture sainte et qu'elle est appliquée droitement à notre usage, sachons que l'Esprit de Dieu nous donne témoignage qu'il réside au milieu de nous. Ainsi que nous apprenions à recevoir un don si excellent et que nous sachions que c'est l'hommage que notre Seigneur Jésus demande de nous. Et voilà pourquoi aussi l'Évangile est nommé le royaume des cieux. Car nous montrons bien que nous ne tenons point Dieu pour notre roi et que nous ne voulons pas aussi honorer notre Seigneur Jésus-Christ quand il nous est envoyé, sinon que nous souffrions d'être gouvernés par le moyen qu'il commande et qu'il approuve, c'est qu'on prêche l'Évangile, et que nous lui rendions telle obéissance que sans contredit la doctrine soit reçue, et que celui qui a charge d'enseigner s'acquitte fidèlement, et que les autres ne soient pas si fiers de dire : « Oh, je m'en passerai bien », mais de peur de résister au Fils de Dieu, qu'ils acceptent avec toute docilité ce qu'on leur dit, et souffrent d'être enseignés, et que nous continuions en cela tout le temps de notre vie, comme encore il sera tantôt déclaré plus au long.

Or outre cela, saint Paul par la diversité qu'il met des offices exprime encore mieux combien notre Seigneur Jésus-Christ a pourvu au salut des siens, quand il n'a rien négligé de ce qui était requis et utile pour les amener à cet héritage de salut. Il nous faut ici noter, concernant les offices que saint Paul mentionne, que certains étaient temporaires, comme celui des apôtres, car ils n'ont pas été élus pour que cela demeurât jusqu'à la fin du monde, mais ç'a été seulement pour publier la doctrine de l'Évangile, jusqu'à ce qu'elle eût été reçue par tout le monde (c'est-à-dire en toutes régions et pays), bien que chacun ne s'y soit pas montré obéissant. Il y a donc eu

cette raison spéciale pour laquelle notre Seigneur Jésus-Christ a ordonné douze apôtres, auxquels saint Paul a été conjoint depuis pour prêcher parmi les païens. Ça été comme s'il eût voulu entrer en possession de son royaume, mais depuis que l'Évangile a été ainsi autorisé, l'office d'apôtre a cessé. Cependant ils ont eu des compagnons et adjoints, qui étaient non pas en degré pareil, mais en charge commune, afin de répandre la semence de salut çà et là, et saint Paul les nomme évangélistes. Comme aussi parlant à Timothée, il dit : « Accomplis diligemment l'œuvre d'évangéliste. » Voilà donc deux offices qui ont été pour un temps.

Or concernant l'office des prophètes, nous ne l'avons pas non plus aujourd'hui en telle excellence, comme on voit, car Dieu a diminué ses grâces à cause de l'ingratitude du monde. Non pas cependant qu'il ne se montre autant libéral comme il est requis pour notre salut. Mais d'autant que nous ne sommes pas dignes que ces trésors soient déployés comme au commencement de l'Évangile, voilà pourquoi il nous en donne petite portion. Quoi qu'il en soit, les prophètes ont été comme expositeurs de la volonté de Dieu et avaient une intelligence beaucoup plus haute des Écritures, que n'avaient pas les docteurs communs qui avaient l'office d'enseigner. Quant aux pasteurs dont parle saint Paul, ce sont les ministres de la Parole qui ont charge ordinaire d'enseigner en quelque lieu. Autant en est-il des docteurs, comme nous voyons l'exemple au chapitre 13 des Actes en l'Église d'Antioche. Il est vrai que nul ne peut être pasteur, sinon qu'il enseigne, mais cependant les docteurs ont une charge à part, c'est d'exposer l'Écriture, afin qu'il y ait toujours bonne et saine intelligence, qui ait sa vigueur et continue en l'Église, et que les hérésies et fausses opinions ne pullulent point, mais que la foi demeure ferme sur tout. Voilà donc à quoi servent les docteurs. Donc nous voyons ceci par ce qui nous est recité de saint Luc, d'autant que les apôtres ne se sont point tenus en un lieu certain, et

aussi Jésus-Christ ne les avait point ordonnés à cette fin-là : « Prêchez, dit-il, l'Évangile à toute créature. » Et pour cette cause, selon que l'occasion leur a été donnée et qu'ils ont eu ouverture pour prêcher l'Évangile çà et là, ils s'y sont employés et n'ont point été attachés en quelque lieu certain. Et pourquoi ? Leur mission s'étendait plus outre. Voilà donc comme les apôtres ont eu la charge d'aller çà et là et n'ont eu nul arrêt, c'est-à-dire, il n'y avait nulle Église qui leur fût confiée pour dire : « Je me tiendrai ici. » Autant en a-t-il été des évangélistes, car ils ont parcouru le monde, sauf quand ils ont été appelés particulièrement en quelque lieu. Voilà Timothée qui pour un temps a bien été élu, mais en tant qu'il avait été requis à l'office d'évangéliste, il a fallu qu'il change de place et de côté et d'autre. Tite a été envoyé en l'île de Crète : il est vrai que là encore il n'était point du tout arrêté, mais même s'il a fallu qu'il se tînt en cette Église, cependant il a été remué çà et là selon l'opportunité et nécessité présente. Et en cela voyons-nous comme ces gens profanes qui voudraient pervertir toute police et ne cherchent que confusion, méprisent Dieu, en disant qu'il ne faut point qu'un homme demeure toujours en un lieu, et qu'il faut suivre les apôtres. Or c'est se moquer pleinement de Jésus-Christ, comme nous le voyons dans ce passage.

Voilà donc ce que nous avons à observer, que les apôtres ont été comme trompettes pour publier l'Évangile çà et là, et qu'ils ont eu les évangélistes pour compagnons et en charge semblable. Mais cependant il y a eu les prophètes, qui étaient (selon qu'il a plu à Dieu de distribuer ses grâces) plus en un lieu qu'en l'autre. Mais quoi qu'il en soit, il y en avait en chaque Église, comme nous le voyons aux Corinthiens, que saint Paul s'est fort arrêté là-dessus, montrant que le don de prophétie doit être préféré à tous les autres, parce qu'il est plus utile et sert beaucoup plus à l'édification de l'Église. Quant aux pasteurs, nous voyons comme saint Paul et son compagnon Barnabas en ont institués partout, et comme aussi il commande à

Tite et à Timothée de faire que les Eglises soient ainsi pourvues et qu'il y ait toujours quelque pasteur pour conduire, car autrement il n'y aurait que dissipation. Quand donc nous voyons qu'en l'autorité de Jésus-Christ on a fait élection des ministres et pasteurs çà et là et qu'on leur a attribué leur place, il faut que tu regardes ici, comme si on mettait un homme en un boulevard ou en quelque tour pour garder quand il y aura quelque doute : il faut que chacun se tienne en sa place et qu'il ne désire point trotter çà et là, qu'on se tienne obligé au lieu où on est. Voilà, dis-je, ce que nous avons à observer, quand saint Paul parle d'une telle variété. En somme apprenons que notre Seigneur Jésus a connu tout ce qui était profitable pour le salut de son Eglise, et qu'il s'est déclaré en avoir une telle sollicitude que rien n'a défailli que les fidèles n'eussent des moyens suffisants et convenables pour être attirés au royaume des cieus. Aujourd'hui nous n'avons plus l'office d'apôtre, comme j'ai déclaré, nous n'avons point aussi des évangélistes ordinaires, mais quoi qu'il en soit, Dieu nous attire à soi et nous donne toutes les aides qui nous sont propres. Il est vrai qu'il châtie notre ingratitude, et voyant le mépris de sa Parole il nous donne à lèche doigt², comme on dit, ce que nous aurions en plus grande perfection, si nous avions tel zèle comme il serait bien requis.

Toutefois n'estimons pas que notre condition soit pire, d'autant qu'il n'y a point aujourd'hui d'apôtres, car cela serait superflu. Il a bien fallu en cette confusion de la papauté que Dieu ait suscité gens qui n'étaient pas toutefois élus selon le régime de l'Eglise, mais il leur a donné grâce et s'en est servi. Or maintenant qu'il y a un ordre dressé ici et où l'Evangile se prêche, il nous faut revenir à ce que nous avons allégué, c'est que quand Dieu nous donnera des pasteurs qui tâchent de nous conduire fidèlement, et puis que nous aurons aussi les

² En petite quantité.

docteurs pour tenir pureté de doctrine entre nous, nous confirmer en la pure vérité de l'Évangile et faire obstacle à toutes sectes et erreurs, reconnaissons que cette grâce-là doit être tellement prisee, que nous ne murmurions point contre Dieu. Au reste, il est bien certain que, si l'Évangile était reçu en telle révérence et affection comme il le mérite, Dieu s'élargirait aussi de son côté. Au lieu que nous voyons si peu de bons prêcheurs, et même qu'il y a des débauchés qui ne valent rien, et qui sont plus vilains que les moines de la papauté, qui prêcheraient aussi bien le coran de Mahomet que l'Évangile, moyennant qu'ils eussent toujours leur pension. Quand donc nous voyons cela, que nous voyons des ivrognes qui n'ont de zèle non plus que des pourceaux, même qu'ils sont comme des chiens qui aboient et ne parlent jamais, sinon pour mêler les ténèbres parmi la clarté, afin que tout fût confus. Quand nous voyons tout cela, reconnaissons que Dieu exerce une juste vengeance sur un tel mépris de l'Évangile. Car contemplons un peu quelle est l'humilité et la sujétion que les hommes rendent à Dieu quand on entend partout résonner cette doctrine, qu'il dresse le sceptre de l'Évangile pour montrer qu'il veut dominer sur nous. On voit que la plupart seraient contents de n'avoir nulle religion. Après, ceux qui font beau semblant³, encore voudront-ils que ce soit seulement un ombrage de cérémonies que de l'Évangile. Quoi qu'il en soit, ils ne voudraient porter nul joug, ils ne peuvent souffrir d'être repris en leurs vices, mais voudraient avoir une licence brutale. Moyennant qu'ils fassent tout ce que bon leur semblera, ils seront contents que l'Évangile se prêche, comme s'ils accordaient cela à Jésus-Christ par complot et paction, mais cependant il n'y a qu'hypocrisie, et même ils ne peuvent cacher tellement leur mensonge, qu'on ne voie bien qu'ils sont effrontés comme des prostituées, car il est certain qu'on trouvera plus de religion en la papauté que parmi ceux qui sont aux lieux où

³ Ceux qui usent de dissimulation.

l'Évangile se prêche. Mais le comble de tout le mal est qu'il y a de ces vilains qui occupent la chaire de vérité, dont les uns sont ivrognes, les autres paillards⁴, les autres blasphémateurs : bref, il y a une telle impiété que c'est une horreur. Étant donc conscients de cela, que nous baissions les yeux, condamnant l'ingratitude et rébellion qui est en nous, comme cela est cause du désordre que nous voyons. Mais quoi qu'il en soit, cependant si notre Seigneur nous donne encore ce bien que sa doctrine nous soit prêchée, là nous avons une marque certaine et infaillible qu'il nous est proche et qu'il procure notre salut, qu'il nous appelle à soi, comme s'il avait la bouche ouverte, que nous le vissions là en personne. Nous ne pouvons donc faillir ni être trompés en nous assurant que Jésus-Christ nous convie à soi et qu'il a les bras étendus pour nous recevoir, chaque fois que l'Évangile nous est prêché. Et il ne faut pas que nous cherchions des révélations célestes et que nous soyons extravagants, car puisque la Parole est en notre cœur et en notre bouche, ne demandons pas plus : « Qui est-ce qui volera par-dessus les nues ? Qui est-ce qui descendra jusqu'aux abîmes ? » Reconnaissons que Dieu se présente en la personne de son Fils unique quand il y a des pasteurs et docteurs.

Et cependant regardons toujours ce que j'ai dit, c'est que ceux auxquels Dieu aura élargi plus de grâce connaissent que par ce moyen ils sont tant plus tenus à s'employer là où notre Seigneur les a assignés et où il les veut approprier. Celui donc qui aura du savoir ne se doit pas élever pour cela, mais se sachant redevable à tout le corps, doit bien examiner comme il pourra servir à la gloire de son Dieu de la charge qu'il lui a confiée, et qu'il fasse fructifier le don qu'il a reçu, sachant que l'usage en est commun à tous, combien que Dieu lui ait mis cela en dépôt et qu'il veuille qu'il en soit gardien, si bien qu'il ne le doit pas tenir serré comme un trésor en un coffre, mais

⁴ Débauchés.

en faire part à ceux qui en ont faute⁵ et besoin. Cependant aussi gardons-nous de porter envie à ceux que Dieu aura ainsi voulu honorer, qu'il n'y ait point de jalousie pour dire : « Et quoi ? Faut-il que celui-là soit ainsi préféré à moi ? » Car nous méprisons Dieu en ce faisant. Et ainsi, que chacun connaisse son ordre et son degré, et que nous ne plaidions point à l'encontre de notre Dieu, sachant que c'est un arrêt irrévocable qu'il a ordonné en son Eglise. Ainsi donc, que nous détestions ces enragés, qui voudraient ôter la police que nous voyons être fondée en l'autorité du Fils de Dieu. Il y en a qui pensent que c'est chose superflue que l'Evangile se prêche, et que cela est comme pour les petits enfants, et qu'ils ont le Saint-Esprit pour leur donner révélation du ciel à chaque heure. Or il est certain que le diable les aveugle en telle présomption, et on sait qu'il aurait tout gagné, quand ce moyen de notre salut serait aboli et ôté. Car comme saint Paul dit que la prédication de l'Evangile doit servir à la perfection de l'Eglise pour nous amener au royaume des cieux, aussi à l'opposite, quand il n'y a plus de doctrine ni de pasteur, il faut que le diable domine par-dessus, en sorte que nous soyons dissipés et qu'il n'y ait plus que ruine et perdition. Ainsi donc apprenons de nous ranger à cet ordre-ci, puisqu'il n'est point des hommes, et que sans contredit tous, grands et petits, nous souffrirons que Dieu nous conduise par tel moyen, puisqu'il lui a plu de l'ordonner. Et nous voyons aussi comme les enfants de Dieu sont appelés enfants de l'Eglise. Et saint Paul montre que notre Seigneur Jésus régnera à cette condition, que sa parole soit toujours en la bouche des hommes. Il ne dit pas que les anges viendront pour nous révéler ce que Dieu veut que nous connaissions, mais il dit qu'il faudra que nous sachions la volonté de Dieu par le moyen de ceux qui ont la charge et l'office de nous l'annoncer. Car comme du temps de la loi il était dit que

⁵ Manque.

les sacrificateurs étaient anges de Dieu et qu'on viendrait s'enquérir de leur bouche, aussi maintenant Dieu ne veut pas que nous voltignons en l'air par nos fantaisies, mais que nous venions à la fontaine qui nous est ouverte quand nous voudrons boire. Si un homme voulait aller chercher la source d'une fontaine (qui est cachée en terre) et sa première origine, et qu'il ne daignât boire jusqu'à ce qu'il l'eût trouvée, ne faudrait-il pas qu'on le tint comme un forcené et comme un enragé ? Cela est certain. Or voilà Dieu qui a pourvu à notre infirmité, quand il n'a point voulu que nous fissions de longs circuits pour être fidèlement enseignés en sa parole, car il nous fait venir la fontaine qui était cachée et fort éloignée de nous, il nous la fait venir comme par des canaux, et il ne reste qu'à ouvrir la bouche. Comme quand il y aura de beaux canaux qui rendront l'eau vive en abondance, on viendra là puiser pour être rassasiés, ainsi notre Seigneur a voulu que sa parole nous fût ici exposée, quand il a institué les hommes pour organes de son Esprit. Puisqu'il en est ainsi, apprenons à nous tenir là, et si nous voulons être enseignés de Dieu, que nous recevions la doctrine qui nous est prêchée par la bouche des hommes.

Voilà, dis-je, ce que nous avons à retenir de ce passage, afin que nous ne soyons point fous au point d'alléguer : « Et pourquoi est-ce que Dieu ne m'a fait telle grâce ? Et pourquoi est-ce qu'il a voulu user d'un tel moyen ? » Contentons-nous que son conseil nous doit bien suffire, et que quand nous y voudrons aller par raison, nous demeurerons toujours confus, d'autant qu'il n'y a sagesse que son bon plaisir. Et aussi notons ce qui est dit aussi en ce passage, à savoir que Dieu a voulu qu'il y ait ordre de ministère ou service, comme s'il était dit, Dieu pourrait bien de soi-même, et sans aucun moyen ni aide nous amener à la perfection, mais d'autant qu'il veut se servir des hommes et qu'il les applique à cet usage, qu'il les constitue ministres, tellement qu'on sache que toujours la louange de notre salut lui est due et que tout bien procède de lui, il faut

qu'on se range là. Mais ici on pourrait trouver étrange que saint Paul, au lieu de parler des dons du Saint-Esprit, nous ramène aux offices. Car il avait commencé ce propos que notre Seigneur Jésus nous a donné de ses dons selon la mesure qu'il sait nous être propre, voire en diverses manières, et que par ce moyen il a rempli tout.

Or pour confirmer cela, il dit *qu'il y a des apôtres, qu'il y a des pasteurs, des docteurs et des évangelistes*. Il semblerait que saint Paul ne continuât pas bien le fil de l'argument qu'il traite. Mais ici nous avons à noter, comme nous le voyons aussi plus amplement aux chapitres 12 et 13 de la première aux Corinthiens, que quand notre Seigneur Jésus a établi cet ordre dont nous avons déjà parlé et qu'il le continue en l'Eglise, voulant qu'il y ait des pasteurs, des prophètes et des docteurs, qu'il les munit aussi de ce qui est requis pour exercer leur office. Car il ne fait point à la façon des hommes : nous pourrions élire de notre côté, l'un pour être en office de magistrat, l'autre pour être prêcheur, cependant nous ne pouvons pas leur donner ce qui est requis. Car nous ne ferons pas un homme nouveau de celui qui est élevé en degré d'honneur : il demeurera toujours tel qu'il était, quant à nous. Et aussi quand il y a élection, chacun donne sa voix. Eh bien, celui qu'on élit sera en office, mais cependant il demeurera toujours celui qu'il était. Autant en est-il des pasteurs : nous pourrions bien élire un homme qui sera plutôt une bête. Car nous ne pouvons pas faire qu'il soit formé comme il appartient, mais quand les élections procèdent de Dieu et qu'il y préside, alors il y a les dons conjoints d'un lien inséparable avec leur charge. Quand notre Seigneur Jésus a élu ses apôtres, c'étaient de pauvres pêcheurs et gens idiots : il s'en est pourtant servi pour publier l'Evangile, non pas pour enseigner encore, mais pour aller être ses hérauts et pour signifier que le roi était venu. Mais quand il a voulu les mettre en office perpétuel, il leur a envoyé le Saint-Esprit, montrant, comme il est dit en beaucoup de passages, qu'il faut

que tout ce qui est requis au salut de l'Eglise soit un don gratuit, d'autant qu'on connaît que c'est de lui que le tout procède, afin que la louange lui en soit rendue. Ce n'est donc point étonnant si saint Paul, parlant ici de la diversité des dons et de la mesure qu'il a plu à Dieu de distribuer à chacun, notamment nous ramène aux offices. Comme s'il disait : ce n'est point sans cause que Dieu ne distribue point en mesure égale ses dons, car il ne veut point que tous soient pasteurs ou prophètes ou docteurs ou apôtres ou évangélistes, mais il appelle ceux que bon lui semble, et éprouve notre humilité en cela, quand nous désirons lui être soumis : alors nous ne faisons point difficulté d'accepter toute supériorité qui est fondée en lui et en son conseil. Or il en est ainsi que Dieu laisse beaucoup de gens en état privé, et cependant il choisit ceux que bon lui semble pour annoncer sa Parole. Il faut donc qu'on se tienne là. Au reste, notons quand on procédera en toutes élections avec crainte de Dieu et qu'on cherchera à lui obéir, il est certain qu'il déclarera aussi par effet que ceux qu'il a appelés pour enseigner et auxquels la charge est commise de gouverner le troupeau, que ceux-là ne seront point destitués de sa vertu et qu'il leur fournira ce qui est requis, comme l'expérience le montre assez. Et aussi nous avons témoignage que quand nous serons assemblés au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, moyennant que ce soit en vérité, et non pas en feintise, qu'il sera au milieu de nous. Voilà donc en somme ce que nous avons ici à retenir. Cependant nous voyons que la papauté a été inventée tellement des hommes et forgée à leur gré, que cela est entièrement séparé de l'ordre de notre Seigneur Jésus-Christ et de la façon de gouverner l'Eglise qui a été connue des apôtres. Regardons ce que traite ici saint Paul : il nous veut amener à cette unité dont il a fait mention. Il veut donc que nous soyons en accord, que nous soyons conjoints comme

frères, tendant tous à un but, ayant notre chef qui nous rassemble, tellement qu'il n'y ait ni envie ni malveillance ni sectes ni rien qui nous divise.

Or pour nous amener là, il dit *qu'il y a un Dieu, qu'il y a un Seigneur, auquel toute maîtrise a été donnée, il y a un baptême, il y a une foi, nous sommes tous appelés à un héritage.* Après avoir dit cela, il ajoute que Jésus-Christ encore pour mieux ratifier cette unité-là, a voulu qu'un seul homme enseignât les autres, et que la compagnie l'écoutât, et que cependant nous ayons tous une même foi, et celui qui parle, et ceux qui écoutent. D'autant donc que nous ne pouvons être tous apôtres, et docteurs, et prophètes, il en a élu quelques-uns pour être mis en cet état et office, afin que nous soyons amenés à cette unité et que Jésus-Christ soit reconnu pour chef, que nous soyons tous rassemblés sous lui. Voilà comme saint Paul en parle. Or maintenant s'il y eût eu quelque principauté souveraine à qui Dieu eût voulu assigner un siège en ce monde, duquel l'évêque eût été par-dessus toute l'Eglise, et que sa charge se fût étendue, que sa supériorité eût dû valoir par ci et par là, il est certain que saint Paul ne l'eût pas oublié, ou c'eût été de sa part une faute par trop lourde. Eût-il parlé par le Saint-Esprit, et que cependant il eût laissé le principal, et ce qui était le plus convenable à son propos ? Ainsi, quand il n'y aurait que ce seul passage, il est certain que c'est pour rendre l'impudence des papistes confuse, quand ils disent qu'il faut qu'il y ait un chef subalterne en ce monde, et d'autant que Jésus-Christ s'est retiré de nous qu'il faut qu'il ait ici son vicaire. Or il est certain que saint Paul a voulu aussi montrer ce que nous avons vu en d'autres passages, c'est que l'apostolat de saint Pierre ne s'est point étendu jusqu'à nous, car il a été assigné proprement aux Juifs, comme il est déclaré au second chapitre des Galates. Mais quoi qu'il en soit, nous voyons ici l'ordre perpétuel que nous devons observer et auquel il nous faut tenir, si nous voulons être soumis à notre Seigneur Jésus-Christ. Ce n'est point

d'avoir un pape, mais que chaque Eglise ait pasteurs et docteurs selon son usage, selon le nombre du peuple, selon l'exigence du lieu, que quand nous serons ainsi un corps d'Eglise, nous ayons le régime, duquel il est impossible de nous passer, à cause de notre rudesse et de la débilité de notre foi, il faut que nous ayons ce remède que notre Seigneur Jésus nous a donné, et veut qu'on se tienne à son dire et à son autorité. Voilà donc en somme ce que nous avons à retenir de ce passage. Derechef saint Paul continue puis après de nous montrer le bien inestimable que nous avons d'une telle police, et le fruit que nous en recevons. Car, comme déjà nous avons touché, les hommes ont cette hauteur en eux que chacun voudrait être le plus grand. Ainsi il n'y a rien meilleur que de connaître que Dieu a procuré notre salut, quand il nous a ordonné cette façon de régime, c'est qu'il y ait des pasteurs qui nous enseignent. Car c'est comme batailler contre notre salut, si nous voulons nous obstiner, de ne point trouver bon ce que Dieu a ordonné pour notre souverain bien. Il est vrai que s'il n'y avait que cela que Dieu l'a ainsi voulu, malheur sur celui qui s'ose rebiffer contre la majesté de son créateur. Mais quoi qu'il en soit on voit notre malice, et bien que nous confessions que c'est bien raison d'obéir à Dieu, nous ne le pouvons pas faire de notre bon gré et d'un franc courage, sinon que nous apercevions aussi à l'œil que c'est notre profit de le faire ainsi, et que Dieu n'a pas seulement voulu nous humilier sous lui, mais qu'il nous a aussi voulu élever, en voulant que cet ordre fût gardé.

Voilà donc à quoi saint Paul a prétendu ici. Car ce n'est point assez que nous ayons en révérence ce que Dieu nous commande ou que nous tremblions dessous, afin de nous y conformer à demi par force, à demi par amitié, mais il faut que nous y venions avec un désir ardent. Et comment cela se fera-t-il ? Connaissant que c'est notre profit. Or quand nous connaissons cela, et surtout qu'il est question de notre salut, nous

devons bien y appliquer tous nos sens, autrement notre ingratitude sera moins supportable quand nous viendrons repousser ce que Dieu nous offre, non seulement ayant égard à soi, mais plutôt à notre profit. Voilà donc ce que saint Paul a entendu, disant que l'Évangile se prêche, et qu'il y a gens ordonnés à cela expressément, afin que nous soyons tous unis, et qu'il n'y ait point de dissension entre nous. Et aussi au contraire, saint Paul déclare que tous ces fantasmatiques qui rejettent l'ordre commun et veulent être si spirituels qu'ils sont comme ravis par-dessus les nues, que ceux-là sont séparés du corps de l'Église, renoncent aussi à Dieu, et même qu'ils doivent être détestables, qu'on les doit fuir comme pestes mortelles, d'autant qu'ils mettent dissipation en l'Église. Car si nous désirons être unis, tout ce que nous pourrons faire sera en vain, sinon que nous nous tenions à ce qui nous est ici dit par saint Paul, à savoir que notre Seigneur Jésus a voulu faire une certaine liaison en son corps. Et ainsi, quand quelqu'un dit qu'il se veut retirer de l'obéissance de l'Église, c'est autant comme s'il coupait les nerfs d'un corps. Je ferai semblant d'aimer un corps, et cependant j'irai couper les nerfs çà et là, en sorte que tout le corps sera comme disjoint et démembré, il demeurera là assoupi, et à la fin tout s'en ira à pourriture. Ainsi est-il de nous, car nous devons être liés ensemble, et Dieu y a très bien pourvu. Et comment ? Quand il a donné des prophètes, des docteurs, des pasteurs et des évangélistes. Maintenant nous rejetterons cela : et qu'est-ce à dire, sinon que nous voulons rompre toute l'unité que notre Seigneur avait établie entre nous ? En somme saint Paul montre ici que tous ceux qui ne se rangent point à la doctrine de l'Évangile et qui ne portent nulle révérence au ministère, que ceux-là sont ennemis mortels du peuple de Dieu et qu'ils cherchent sa confusion, et pourtant qu'on les doit fuir comme des loups, d'autant qu'ils sont totalement insupportables, vu qu'ils produisent la ruine

de l'Eglise, qu'ils veulent mépriser Dieu en ce qui avait été bien réglé, et qu'ils renoncent à la perfection de tous biens.

Bref, saint Paul ajoute puis après *que c'est l'édification du corps de Christ*. Et c'est aussi afin de rendre encore plus détestables tous ceux qui ne veulent point s'adonner à ce régime spirituel que notre Seigneur Jésus approuve, car le corps de notre Seigneur Jésus nous doit être précieux. Il est vrai que c'était assez d'avoir dit l'Eglise, mais saint Paul usant de ce titre si honorable, nous montre que c'est un sacrilège par trop énorme quand nous cherchons à déchirer le corps de notre Seigneur Jésus-Christ. Or il en est ainsi qu'il ne peut être édifié, c'est-à-dire, il ne peut être amené à son intégrité, ni persister en son état, sinon par le moyen de la Parole qui se prêche. Ainsi donc, si nous avons zèle à ce que Dieu soit servi et honoré, et que nous endurions paisiblement que notre Seigneur ait son siège royal pour dominer au milieu de nous, que nous soyons son peuple, que nous soyons sous sa protection, si nous désirons être édifiés en lui, et y être conjoints, et y persévérer jusqu'à la fin, bref si nous désirons notre salut, il faut que nous apprenions d'être humbles disciples pour recevoir la doctrine de l'Evangile et pour écouter les pasteurs qui nous sont envoyés, comme si Jésus-Christ nous parlait lui-même en personne, sachant qu'il veut éprouver l'obéissance et la sujétion de notre foi en cela, quand nous écouterons les hommes mortels, auxquels il a donné telle charge. Que donc nous montrions le zèle que nous avons que Dieu soit honoré, et le désir aussi et la sollicitude que nous avons de notre salut, et du bien commun et édification de l'Eglise, qui sera quand petits et grands s'accorderont en cela, que Jésus-Christ ait ses organes par lesquels il nous parle, que nous soyons attirés à lui. Que ce moyen-là soit observé, par lequel il nous veut bénir tellement que nous ayons de quoi le glorifier, voyant qu'il a voulu toujours procu-

rer le salut de nos âmes, qu'il est proche de nous et qu'il besognera tellement que rien ne nous manquera de ce qui nous est utile.

Or nous nous prosternerons devant la majesté de notre bon Dieu, etc.

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 02820745029/77

Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 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

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/fr

Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 296 - 2020/ 4 - NOVEMBRE 2020 - 4 FOIS / AN

ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : OCTOBRE 2020

N°202004xx

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