

Sommaire

Vertueux végétarisme ?.....	3
<i>Émile Nicole</i>	
Marc 8.34-38 – Se renier soi-même et porter sa croix. Sens et enjeux	20
<i>Joseph Mastrullo</i>	
L'argument ontologique	43
<i>Lydia Jaeger</i>	
Le travail : repères théologiques, éthiques et spirituels	63
<i>Marjorie Legendre</i>	
Comment les Églises dirigées par des Africains évangélisent-elles en Suisse ? Une étude de cas.....	88
<i>Johannes Müller</i>	
Le profil du pasteur dans les Églises d'Afrique contemporaine selon l'approche de la gestion par compétences.....	113
<i>Jean Patrick Nkolo Fanga</i>	
Recensions	131
<i>Françoise Thonet – Matthieu Moury – Christophe Paya</i>	
Livres reçus	146



Vertueux végétarisme ?

Émile Nicole

Résumé. *L'article explore la question du régime alimentaire humain dans les chapitres 1 à 9 de la Genèse et de son rapport, dans ces mêmes chapitres, avec le sacrifice. La comparaison des deux bénédictions divines, à la création et après le déluge, comprenant chacune la définition d'un régime alimentaire différent, suggère un lien symbolique entre régime, carné ou non, et harmonie ou dysharmonie du monde. Or Dieu, en préférant l'offrande carnée d'Abel à celle, végétale, de Caïn, en suggérant et agréant le sacrifice de Noé à la fin du déluge, paraît bien agir au rebours de cette symbolique. Le donné biblique offrirait-il une image indécise, comme beaucoup le pensent, ou donne-t-il une réponse différente de celle qu'on attendrait. L'évocation des tuniques de peaux offertes à Adam et Eve est aussi versée au débat.*

Abstract. *This article explores the question of the human diet in Genesis chapters 1 through 9 and its connection, in the same chapters, to sacrifice. The comparison of the two divine blessings, at Creation and after the Flood, each including the definition of a different diet, suggests a symbolic connection between diet, without or with meat, and harmony or disharmony of the world. But God, by preferring the meat offering of Abel to that of Cain's vegetable, by suggesting and accepting Noah's sacrifice at the end of the Flood, seems to be acting against this symbolism. Would the biblical data, as many think, present an indecisive picture or gives it a different answer than one would expect? The evocation of the tunics of skins offered to Adam and Eve is also part of the debate.*

Dans le débat contemporain sur le régime alimentaire humain, l'option végétarienne se donne pour vertueuse, offrant à l'être humain une alimentation plus saine, respectueuse de l'environnement, du bien-être animal et de l'harmonie de la nature. On ne débattrà pas ici de la pertinence scientifique de ces motivations, c'est le rapport avec la révélation biblique, en particulier les neuf premiers chapitres de la Genèse, qu'il nous paraît utile de sonder. On peut en espérer le double avantage, de la lumière biblique jetée sur un débat contemporain et d'une perception renouvelée du message de l'Écriture lorsqu'on approche le texte sous un angle différent.

Régime alimentaire et harmonie du monde

Le récit des origines nous offre deux définitions différentes du régime alimentaire, à deux étapes fondatrices de l'histoire humaine : lors de la création (Gn 1) et après le déluge (Gn 9). Ces deux définitions sont présentées dans le cadre de bénédictions prononcées par Dieu sur l'humanité. Les similitudes de cadre et de formulation font ressortir d'autant mieux la différence entre les deux régimes. C'est sur ce point que les deux bénédictions se distinguent le plus nettement. Bénéficiaires dans les deux cas de la bénédiction divine, les humains sont appelés, dans les deux cas, à croître, à se multiplier, à remplir la terre. Dans les deux cas, Dieu leur attribue un régime alimentaire, mais, après le régime végétal octroyé lors de la création, céréales/légumes et fruits¹ (Gn 1.29), Dieu, après le déluge, étend le domaine du consommable à la chair des animaux. En plus du végétal, il leur « donne² tout » (Gn 9.3).

La distinction, ainsi bien marquée, dénote une détérioration évidente des relations entre les êtres vivants. C'est au moment où est abordée la relation entre humains et animaux : « dominez sur le poisson de la mer, sur l'oiseau du ciel, sur tout animal qui remue sur la terre », disait Genèse 1.28, que surgit en Genèse 9 la différence : « votre crainte³, votre terreur, sera sur tout animal de la terre, sur tout

1. Litt. : « toute herbe semant semence et tout arbre ayant en lui fruit d'arbre ».

2. Il est évident que l'accompli employé ici, *nātattī*, ne se réfère pas une donation passée, mais s'applique, selon l'usage bien attesté, à une donation actuelle ; cf. JOÜON, § 112f.

3. On traduit ici mot à mot pour faire sentir le rythme du texte. Il est évident que le génitif est objet et non sujet, à la différence de la perception naturelle en français.

oiseau du ciel, sur tout ce que remue le sol⁴ et sur tous les poissons de la mer. En votre main, ils sont livrés » (v. 2).

On notera la reprise en ordre inverse des trois domaines de la vie animale : (Gn 1) mer, ciel, terre / terre, ciel, mer (Gn 9). La symétrie relie ainsi les deux textes. En Genèse 9, elle se trouve augmentée par l'intrusion entre le ciel et la mer, de « tout ce que remue le sol », qui ne constitue pas une nouvelle catégorie et crée ainsi une impression de surcharge. Les animaux terrestres avaient déjà été mentionnés. Visiblement, on en rajoute.

Au lieu de l'impératif qui conférait aux humains une capacité et une mission à la suite des précédentes (Gn 1), « fructifiez, multipliez-vous... et dominez ! », c'est un constat que dresse la bénédiction d'après déluge : « votre crainte, votre terreur sera sur tout animal. » Certes les mots ne peuvent à eux seuls impliquer que l'homme soit devenu méchant envers les animaux. Le prophète Malachie peut évoquer le respect de Lévi envers son Dieu en usant des mêmes vocables⁵ (Ml 2.5). Mais si le premier terme est commun pour parler de la crainte respectueuse due à Dieu, le second, lui, ne l'est pas, et la fin du développement lève toute ambiguïté : entre hommes et animaux, c'est la guerre ! « En votre main ils sont livrés » évoque le sort d'ennemis vaincus⁶.

La nouvelle définition du régime alimentaire (v. 3) suit immédiatement l'annonce de cette dégradation des relations entre humains et animaux, montrant par là qu'elle en fournit l'explication, ou, du moins, une manifestation sensible. Alors que dans la bénédiction de création, la présentation du régime alimentaire était précédée d'une nouvelle introduction au discours : « Dieu leur dit : » (Gn 1.29), séparant ainsi la domination des animaux (v. 28) du régime alimentaire attribué aux humains (v. 29) puis aux animaux (v. 30), après déluge

4. Encore le mot à mot. Ce n'est évidemment pas le sol qui remue les animaux, mais les animaux qui remuent au sol. Cette construction inhabituelle du verbe se retrouve en Lv 20.25. À l'observer attentivement, le langage fourmille de ces plaisantes approximations qui ne nuisent en rien à sa compréhension.

5. Le même substantif *môrā'*, crainte, premier terme employé, et, au lieu du second, *ḥat*, le verbe correspondant, *ḥātat* : « Je lui ai donné la crainte et il m'a craint, devant mon nom il a été saisi de terreur. »

6. Ex 23.31 ; Nb 21.2 ; Dt 1.27 ; etc.

les deux se succèdent sans respiration. La phrase qui décrit la nouvelle catégorie alimentaire attribuée à l'homme : « tout *remuant* qui vit » (Gn 9.3) reprend le terme caractéristique de la catégorie excédentaire du verset précédent : « tout ce que *remue* le sol. » Étrangement, elle se rapproche aussi de la dernière formulation utilisée en Genèse 1.30 pour détailler les différentes catégories d'animaux bénéficiaires du régime alimentaire végétal : « tout *remuant* sur la terre en qui se trouve âme *vivante* ». L'animal vivant, qui, en Genèse 1, mange, se retrouve ainsi, en Genèse 9, mangé.

Que ce soit précisément un être vivant qui est mangé, voilà qui donne à ce régime un accent de gravité. La défense de consommer le sang de l'animal le confirme en marquant une limite, au moins symbolique : « seulement, vous ne mangerez pas la chair avec son âme, son sang » (Gn 9.4). De manière significative le mot *âme* qui évoque la vie de l'animal, précède le mot *sang*, qui en est la manifestation concrète au moment où meurt l'animal : avec le sang qui s'écoule, s'en va la vie.

La viande oui, mais pas la vie. On dira que cela ne change rien concrètement puisque l'animal meurt de toute manière, mais il faut croire que la distinction, toute symbolique qu'elle soit, se voit chargée d'un poids considérable puisque, selon la loi du Sinaï, le seul fait de transgresser la règle devrait valoir au contrevenant d'être retranché du peuple (Lv 17.14).

Le poids du symbole se trouve encore singulièrement accentué par la mention, immédiatement après, et dans le même mouvement, du meurtre et de sa sanction (Gn 9.5-6). C'est en fait sous forme de deux restrictions successives à la consommation de la viande qu'apparaissent l'interdiction de consommer le sang de l'animal et celle de verser le sang humain : « Seulement, la chair, avec son âme, son sang vous ne mangerez pas » (v. 4). « Seulement, votre sang, pour votre âme, j'en redemanderai compte... » (v. 5) Cette séquence qui conduit de la consommation de la viande au meurtre ne manque pas d'interroger. Certes les deux ne sont pas confondus, à la différence de ces zélateurs de la cause animale qui assimilent l'abattage du bétail à un meurtre⁷.

7. Le végétarisme n'implique pas nécessairement une vision aussi radicale. Peter Singer, défenseur réputé de la libération animale, considère que tuer un être

C'est même précisément à éviter toute assimilation que vise le récit biblique en autorisant l'un et en interdisant l'autre, sous peine de mort. Mais l'effort pour distinguer laisse en même temps paraître une forme de parenté. Elle ressort de l'emploi du même mot *sang* pour évoquer la mort de l'animal et celle de l'homme.

Cela invite à s'interroger sur le sens sous-jacent à la déclaration divine qui précède : « je vous donne *tout* » (Gn 9.3) : expression de la générosité divine qui donne à l'être humain, par la consommation de la viande, une jouissance plus complète des biens de la création ? ou bien concession faite à une humanité devenue violente⁸ et à laquelle il faut bien tolérer cette violence intermédiaire de la mort animale en espérant prévenir la violence ultime de la mort de l'homme⁹ ?

humain reste plus grave que de tuer un simple animal. Cf. Shelly KAGAN, « Singer on Killing Animals », in Tatjana VIŠAC et Robert GARNER, sous dir., *The Ethics of Killing Animals*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 137. Mais Andrew Linzey, dans la « théologie animale » qu'il propose ne craint pas de parler de meurtre pour l'animal : parce que l'animal « ... ne peut pas décider de se sacrifier lui-même, le sacrifice d'un animal est toujours un meurtre. Par meurtre j'entends la mort involontaire, non désirée, de toute créature sensible » (Andrew LINZEY, *Animal Theology*, Urbana, University of Illinois Press, 1994, p. 121, notre traduction). L'usage d'un langage inclusif : *animal*, pour tous les êtres sensibles (homme ou *animal non-humain*), *meurtre* pour l'animal comme pour l'homme, représente un effort conscient pour faire passer dans le langage et par là dans l'opinion commune, l'idéologie soutenue. Cependant, pour Singer, la préférence pour la vie d'un être humain par rapport à celle d'un animal, ne s'étend pas au fœtus : « Normalement [...] si nous avons à choisir entre la vie d'un être humain et celle d'un autre animal, nous devons choisir de sauver la vie de l'être humain ; mais il se trouve certains cas particuliers dans lesquels c'est l'inverse, parce que l'humain en question n'a pas les capacités d'un être humain normal » (Peter SINGER, *Animal Liberation*, Londres, The Bodley Head, Random House, 2015, p. x).

8. C'est la lecture qu'en font des végétariens : « Ce n'est qu'en raison de leur faiblesse et de leur inclination au meurtre que Dieu leur donnera ensuite la permission de manger la chair des animaux » (Ophélie VERON, *Planète végane, penser, manger et agir autrement*, Marabout, 2017, en ligne, consulté le 28 avril 2020).
9. Cf. André WENIN : « Désormais les humains mangeront de tout. Ils trouveront ainsi un exutoire où extérioriser la violence qui est en eux, où laisser s'exprimer la bête qui les habite » (*D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1.1-12.4*, Paris, Cerf, 2007, p. 197, cité par Jan JOOSTEN,

La bénédiction de Genèse 9 se clôt par la reprise des impératifs initiaux : « Et vous, fructifiez, multipliez-vous... » (v. 7) qui englobent ainsi dans le même lot et sous même le sceau de la bénédiction divine, le mandat de peupler la terre, la terreur imposée aux animaux, la consommation de la viande, l'interdiction de consommer le sang, et la sanction du meurtre. Il est évident que cette re-fondation du monde après la catastrophe porte la trace du mal qui avait motivé la sanction divine. Ce n'est pas le chaos, mais c'est un ordre dégradé, et l'élément carné du nouveau régime alimentaire humain inclus dans la bénédiction divine en est un des signes. Ainsi s'opposent les deux régimes alimentaires : harmonie du régime végétal des humains (Gn 1.29) et des animaux (Gn 1.30), conclu par l'appréciation divine sur toute son œuvre de création : « très bien » (v. 31), dysharmonie du régime carné pour les humains (Gn 9.3), encadré par la terreur infligée aux animaux et la sanction du meurtre.

Le contraste ainsi créé par la mise en regard des deux régimes alimentaires, apparaît aussi lorsqu'on compare le régime alimentaire d'après déluge avec la relation entre l'animal et l'humain telle qu'elle ressort du second chapitre de la Genèse. L'animal y apparaît après l'aménagement du jardin comme première réponse à la solitude de l'homme, relevée par Dieu : « Il n'est pas bien que l'homme soit seul » (Gn 2.18). Certes cette première tentative n'est vraiment pas satisfaisante et semble surtout destinée à ménager le suspense avant le dénouement : la création de la femme, seul vis-à-vis approprié à l'homme. Mais le contraste avec l'après déluge reste impressionnant : compagnon potentiel de l'homme dans le jardin des délices, l'animal se retrouve à l'état de viande consommable, d'ennemi terrorisé, livré aux mains des humains.

Ce n'est certes pas à cela qu'est réduit l'animal pendant et après le déluge. Ce n'est pas pour s'en nourrir que Noé a reçu mission de prendre avec lui les animaux dans l'arche, c'est pour leur survie. Et après la bénédiction dont seuls les humains sont gratifiés, Dieu fait alliance avec tous les êtres vivants sans distinction¹⁰, humains et

« Réflexions théologiques sur Lévitique 17 », *RHPR*, 93/1, 2013, p. 150. Ce dernier présente cette ligne d'interprétation comme la plus fréquente).

10. Noter comment le texte biblique, après les énumérations qui spécifient humains et animaux (v. 9-10, 12, 15), les regroupe sous la même catégorie

animaux (Gn 9.8-17), leur garantissant à tous qu'il n'y aura plus de déluge. La communauté des êtres vivants préservés du déluge dans la même arche se retrouve ainsi réunie après le déluge sous le même signe rassurant de l'arc-en-ciel. Mais la tension maintenue entre cette réunion des vivants bénéficiaires de la même alliance et l'autorisation de consommer la viande d'une partie de ces bénéficiaires ne fait-elle pas de cette consommation un signe inquiétant de dysharmonie ?

Cette corrélation du régime alimentaire avec l'harmonie ou la dysharmonie du monde se trouve confirmée par la vision du prophète qui, pour évoquer la concorde parfaite, dépeint un monde où le loup séjournera avec l'agneau, où la panthère se couchera près du chevreau, où le lion, comme le bœuf, mangera du fourrage (És 11.6-7). Même si la description reste figurée¹¹ et ne nous invite pas à spéculer sur une transformation physiologique éventuelle de carnivores en herbivores, elle participe de la même symbolique qui lie le régime alimentaire à l'harmonie du vivant.

Dès lors on comprend mieux l'idéal moral et spirituel qui peut inspirer et nourrir le végétarisme, lui donner son aura de démarche prophétique et vertueuse. Cependant, entre la création et le déluge, deux épisodes du récit biblique révèlent que, bien avant l'autorisation signifiée après le déluge, la consommation de la viande était déjà entrée dans les mœurs des humains et l'attitude de Dieu à l'égard de cet usage ne manque pas de surprendre.

Consommation de la viande et sacrifice

Le premier indice de consommation de la viande apparaît dans le récit qui oppose les deux frères, fils d'Adam et Ève (Gn 4.1-16). Déjà le partage de leur activité entre culture et élevage, laisse supposer la consommation de viande. Pratiquer l'élevage de petit bétail, comme le fait Abel, pour le seul profit de la laine et du lait serait inédit dans l'histoire de l'humanité¹².

commune d'êtres vivants (v. 16, 17). Ainsi dans aucune des cinq mentions des bénéficiaires de l'alliance les animaux ne sont omis.

11. C'est de relations entre humains que parle le contexte, avant comme après (És 11.1-10).

12. Le texte de Cicéron souvent cité à l'appui de l'élevage des ovins pour leur laine et des bœufs pour le labour, alors que le porc seul serait destiné à la consom-

Mais l'indice le plus net est donné par l'offrande de l'éleveur : ni laine, ni lait, mais « des premiers nés du troupeau et leur gras » (v. 4). La mention du gras comme meilleure partie de l'animal, évoque les mets jugés les plus savoureux, comme « le gras des agneaux » dont Dieu nourrit son peuple avec le lait des vaches et des brebis (Dt 32.14). Or, bien loin de s'offusquer de cette offrande, typique d'un amateur de viande, Dieu s'y intéresse plutôt qu'à celle de son frère, resté, lui, dans la droite ligne du régime alimentaire défini à la création et du mandat donné à l'homme de cultiver la terre¹³.

Le second indice est la consigne que Dieu donne à Noé de prendre avec lui dans l'arche sept paires des animaux purs (Gn 7.2) ; pour les autres, une seule paire est jugée suffisante. Le récit ne dit rien sur l'origine ou la raison de cette différence, mais, à elle seule, la distinction entre animaux purs et impurs constitue un indice sérieux, pour ne pas dire une preuve, d'un régime carné. Le but de telles distinctions est alimentaire : différencier ce qu'on mange de ce qu'on ne mange pas, comme on le voit plus tard dans la législation mosaïque. C'est dans le sacrifice offert par Noé après le déluge que la distinction entre animaux purs et impurs va trouver son sens¹⁴. Dieu n'avait pas demandé à Noé de lui offrir de sacrifices, mais en lui donnant l'instruction de prendre sept paires d'animaux purs, il lui en laissait la possibilité. Noé n'a pas manqué de la saisir.

La décision la plus surprenante est le choix que Dieu fait de s'intéresser à l'offrande d'Abel plutôt qu'à celle de Caïn. Elle apparaît d'autant plus déroutante que le récit ne propose aucune raison à cette préférence. On peut, à posteriori, considérer que l'homme qui a réagi si violemment à la préférence divine accordée à son frère, ne la méritait pas lui-même et en tirer la leçon de l'épître de Jean : il faut aimer son

mation de sa viande (*De natura deorum*, II.158-160) ne concerne qu'un âge d'or révolu où l'homme ne faisait pas violence aux animaux. Plus largement l'intention du texte est de souligner la supériorité de l'homme, les différentes caractéristiques et aptitudes des animaux n'étant estimées qu'en raison de leur intérêt pour les humains.

13. D'abord « cultiver et garder » le jardin (Gn 2.15), puis, après avoir été chassé du jardin, « cultiver le sol d'où il avait été pris » (Gn 3.23), la garde du jardin étant désormais confiée aux *kerubim* (v. 24) et à leur épée.

14. Le récit, en reprenant explicitement la distinction au moment du sacrifice (Gn 8.20), établit clairement le lien avec l'instruction donnée précédemment.

frère, ne pas être comme Caïn (1 Jn 3.12 et 15)¹⁵. Mais par rapport aux instructions données, et à venir, concernant le régime alimentaire, c'est Caïn, le cultivateur, qui paraît suivre au mieux les directives divines, alors qu'Abel, en offrant à Dieu de la viande, anticipe, fort imprudemment pourrait-on penser, sur une autorisation qui ne sera signifiée que bien plus tard.

Mais Abel anticipe-t-il vraiment ? Depuis longtemps de nombreux interprètes, et non des moindres, supposent que le sacrifice d'Abel n'aurait pu être agréé par Dieu s'il n'avait été ordonné par lui¹⁶. Et plus tard c'est bien une instruction divine que Noé reçoit concernant les animaux purs. Dans ce cas, la déclaration d'après déluge ne ferait qu'entériner une situation établie depuis longtemps et même à ce point intégrée par Dieu dans ses relations avec les humains qu'il y associe un acte majeur du culte comme le sacrifice et prenne la peine d'établir des règles qui déterminent une consommation de viande estimée *pure*.

Dans cette optique, la redéfinition du régime alimentaire énoncée après déluge n'est nouvelle que par rapport à celle de la création et non par rapport à l'état de fait antérieur au déluge. C'est pour faire apparaître l'alliance d'après le déluge comme re-fondation du monde que les deux bénédictions et avec elles leurs deux régimes alimentaires sont ainsi mis en contraste. La véritable rupture n'est pas celle du déluge, ce n'est pas lui qui a brisé l'harmonie du monde.

On notera toutefois que si l'on peut supposer certaines instructions divines concernant la consommation de la viande et les sacrifices avant le déluge, elles ne sont jamais clairement énoncées. C'est incidemment, au fil du récit, que l'on découvre que les humains mangent de la viande, qu'ils offrent des sacrifices, qu'il existe une distinction

15. C'est d'ailleurs là l'axe principal du récit qui, sitôt mentionné le choix de Dieu pour Abel, porte toute son attention sur Caïn : la sollicitude de Dieu envers lui pour calmer son ressentiment et gérer ensuite les conséquences de son meurtre. D'Abel et de son sacrifice il n'est plus question ensuite.

16. Cf. Jean CALVIN : « Il faut tenir pour certain qu'ils n'ont point enseigné à la volée la façon de sacrifier, mais qu'elle leur a été baillée par Dieu [...] Cette sentence a été vraie dès le commencement du monde, que l'obéissance vaut mieux que le sacrifice et qu'elle est la mère de toutes vertus. D'où il suit que Dieu avait commandé ce à quoi il a pris plaisir » (*Commentaire sur la Genèse*, Genève, Labor et Fides, p. 96).

entre animaux purs et impurs, toutes choses liées à un régime alimentaire différent du régime d'origine.

Un détail du récit de l'offrande d'Abel incite à y voir plus une initiative humaine que l'obéissance à une directive divine. La préférence de Dieu est notée par un terme qui ne relève pas du vocabulaire consacré, tels que les verbes *rāṣâ*, agréer, ou, plus rarement, *rwh*, sentir. C'est un verbe moins fréquent et de sens plus général, *šā'â*, regarder, prêter attention, qui est utilisé ici. Il peut être employé pour indiquer l'attention que l'être humain porte à Dieu (És 31.1), à ses paroles (Ps 119.117), ou, comme ici, celle que Dieu porte à l'homme. Mais dans les autres occurrences où Dieu est le sujet du verbe, c'est un regard auquel les hommes qui l'évoquent souhaiteraient à l'évidence pouvoir se soustraire. Job aimerait bien que Dieu *porte ailleurs son attention* (Jb 7.19; 14.6), le psalmiste réclame de Dieu un peu d'*inattention* pour lui laisser le temps de souffler (Ps 39.14) ! Le regard est bien attentif mais n'est pas favorable en soi. Certes le récit montre que cette attention de Dieu pour Abel et son offrande marque une préférence, mais en s'empressant de noter la faveur que n'implique pas en soi l'usage du mot, plusieurs traducteurs¹⁷ laissent de côté ce qui en fait la particularité : l'intérêt de Dieu pour ce type d'offrande inédit, lié à la profession d'Abel et à sa consommation hautement probable de viande.

Or c'est précisément ce qui donne à la consommation de la viande son caractère de gravité, la mort de l'animal, qui donne aussi au sacrifice sa force symbolique. Tuer un animal n'est pas un acte banal, l'effervescence moderne autour des abattoirs le confirme assez. On peut certes penser que c'est justement parce que l'abattage du bétail a disparu de l'expérience courante qu'il soulève aujourd'hui tant d'incompréhensions et d'indignations¹⁸. Mais les témoignages du passé

17. LSG, NBS : « porta un regard favorable » ; BFC, NFC : « accueillit favorablement ». La TOB, plus prudemment « tourna son regard » et BS, mieux : « prêta attention ». Pour excuser les traducteurs, on peut faire observer que les dictionnaires y cèdent aussi, comme DCH qui note parmi les sens du verbe « look with favor » (VIII, p. 516). Les dictionnaires pourraient parfois mieux distinguer le sens du mot du simple contexte dans lequel il est employé, ici un contexte favorable.

18. On ne débat pas ici du mode d'abattage qui mérite qu'on lui porte attention, mais du seul fait que du bétail est abattu pour servir à la consommation humaine.

confirment que la mise à mort d'un animal, sauvage ou domestique, reste un acte singulier, voire troublant. Qu'on partage ou non le sentiment de Karl Meuli, convaincu que l'homme, depuis les temps immémoriaux, éprouverait « un sentiment fondamental de compassion envers l'animal abattu¹⁹ », voire de culpabilité, il est indéniable que la place du sacrifice animal dans la plupart des religions montre que l'être humain cherche à donner sens à un événement pressenti et ressenti comme lourd de portée réelle et symbolique.

Ainsi les humains, chassés du paradis, mangent de la viande, offrent des sacrifices, Dieu s'intéresse à ces sacrifices, y trouve même une singulière satisfaction. Le récit biblique en parlant de « gras » (Gn 4.4) et d'odeur que l'on « sent » (Gn 8.21) lorsque grille la viande ne craint pas la proximité avec les satisfactions gustatives et olfactives propres à la viande. Certes on se garde bien de suggérer que Dieu mangerait la viande²⁰ et l'on pourra toujours faire valoir à bon droit l'anthropomorphisme du verbe « sentir », ou le langage rituel pour l'expression « odeur apaisante²¹ », reste que Dieu ne cherche en rien à se distancier du nouveau régime carné. Les instructions que beaucoup de commentateurs présupposent, à tort ou à raison, ne viendront que plus tard dans le récit biblique.

Des vêtements de peau

Mais Dieu n'aurait-il pas, avant les instructions données à Noé sur les animaux purs, avant même l'approbation du sacrifice d'Abel,

19. Cf. Jules LABARBE, *Kernos*, 1994, p. 384 : revue de l'article de Walter BURKERT « Opfer als Tötungsritual : Eine Konstante der menschlichen Kulturgeschichte », dans l'ouvrage collectif, sous dir. Fritz GRAF, *Klassische Antike und neue Wege der Kulturwissenschaften. Symposium Karl Meuli*, Bâle, Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, 1992, p. 169-190. C'est en 1946 que Karl Meuli a développé sa thèse sur le rituel d'immolation du bœuf dans la Grèce ancienne. Elle a été reprise et modifiée par Walter Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, de Gruyter, 1972, traduction anglaise, Berkeley, 1983.

20. Cf. Ps 50.13 : « Est-ce que je mange la chair des taureaux ? »

21. Moins pour le verbe *sentir* (*rwḥ*) qui n'est employé dans ce sens qu'en Lv 26.31 et 1 S 26.19. Outre Gn 8.21, le seul autre emploi de ce verbe avec l'expression rituelle *rêaḥ niḥoaḥ*, odeur apaisante est Lv 26.31, qui n'est pas la description d'un rite. Cela renforce le sens concret, non rituel, du verbe en Gn 8.21 : « Dieu sent le sacrifice. »

donné à Adam et Ève un premier exemple de sacrifice en leur offrant des tuniques de peau pour les couvrir (Gn 3.21) ?

Tôt dans l'histoire de l'interprétation, ces vêtements de peau, en raison de leur origine, ont été associés à la mort. Mais jusqu'à l'époque de la Réforme, la peau de l'animal mort est vue comme rappel de la condition de l'être humain voué désormais à la mort. Augustin, par exemple, explique : « Pouvait-on donner une preuve plus forte de la mort que nous sentons dans notre corps que les peaux que l'on détache d'animaux morts²². » Cette ligne d'interprétation est reprise par Nicolas de Lyre²³ et les commentateurs de la Réforme comme Wolfgang Musculus qui fait observer : « le vêtement préparé à partir de la mort, instruit de la mort introduite par le péché²⁴. »

Au début du xvii^e siècle, le commentateur luthérien, Salomon Gesner²⁵, après avoir mentionné les interprétations qui lient le vêtement de peau à la mort et au péché de l'homme, voit, pour sa part, dans les « peaux de mouton » une préfiguration symbolique du Christ, immolé pour nous afin de nous revêtir de sa justice²⁶. Un siècle plus tard, la même ligne est développée, avec plus d'ampleur et force détails supputés, par le commentateur non-conformiste Matthew Henry. Les animaux auraient été tués devant Adam et Ève pour leur faire saisir la réalité de la mort, inconnue auparavant. La chair aurait été offerte en sacrifice à Dieu et la peau donnée à l'homme pour se vêtir²⁷. L'interprétation se retrouve, de manière plus sobre, chez Franz

22. AUGUSTIN, *De Genesi contra manichaeos libri duo*, II.21.32. Notre traduction.

23. NICOLAS DE LYRE, cf. *Biblia cum glossa ordinaria*, Venise, Iuntas, 1603, col. 105.

24. Cité dans le recueil d'Augustin MARLORAT, *Genesis cum catholica expositione ecclesiastica*, Morges, Jean le Preux et Eustache Vignon, 1584, p. 40 : « Vestis ex morte parata, de morte per peccatum introducta admonet », cf. aussi Martin LUTHER, WA 42, p. 165, et bien d'autres.

25. (1559-1604), professeur à Wittenberg.

26. Salomon GESNER, *Genesis sive Moysis, disputationibus XXXVIII*, Wittenberg, Meisner, 1604, p. 103 : en conclusion de son commentaire du verset où il expose ou réfute diverses interprétations : « Ac denique credimus ovillas fuisse pelles, typum Christi habuerunt, qui ut agnus pro nobis occisus est, ut sua justitia nos vestiret. »

27. Publ. en 1708, *A Commentary upon the Holy Bible*, vol. 1, Londres, The Religious Tract Society, 1835, p. 16-17.

Delitzsch dans son exégèse de ce passage²⁸. Dans son commentaire du chapitre 4, il voit dans cette utilisation par Dieu de la peau de l'animal une légitimation du métier d'éleveur exercé par Abel (p. 163).

On ne saurait nier la haute valeur symbolique d'un vêtement donné par Dieu pour couvrir la honte du péché, mais on notera la grande sobriété du texte biblique qui ne parle ni de mort, ni même d'animal, mentionnant juste le produit fini, tuniques de peau, sans se soucier de la fabrication, laissée dans l'ombre par l'emploi du verbe *faire*, aussi vague que possible. C'est en fait la forme du vêtement, *tunique*, qui, à côté de la matière est censée retenir l'attention du lecteur, elle fait contraste avec les *ceintures* de feuilles de figuier, maladroitement cousues par Adam et Ève pour cacher tant bien que mal leur nudité (Gn 3.7).

Mais la seule mention de la matière, la peau, ne laissera pas indifférent le lecteur contemporain : elle renvoie au débat commun qui touche aussi bien à l'habillement qu'à l'alimentation. Même si l'épisode ne peut être sérieusement considéré comme une institution du sacrifice, on y voit Dieu prendre l'initiative d'utiliser le produit d'un animal mort pour le besoin des humains. Avant même qu'ils se mettent à manger de la viande, Dieu les habille de cuir²⁹ !

Comme pour Caïn et Abel, et avant eux, la confrontation du végétal et de l'animal tourne au discrédit du végétal : les cache-sexes végétaux font piètre figure devant les tuniques de peau, c'est le « végétarien³⁰ » Caïn qui est le violent, le meurtrier, le fraticide, et non son

28. *Kommentar über die Genesis*, Leipzig, Dörfling und Franke, 1872, p. 157-158.

29. À noter cependant que dans le Proche-Orient ancien, le vêtement, dans son usage courant et comme produit de luxe, est essentiellement un produit végétal ; cf. Thomas STAUBLI, « Die göttliche Einkleidung Adams und seiner Frau », in Michaela BAUKS, Katharina GALOR, Judith HARTENSTEIN, sous dir., *Gender and Social Norms in Ancient Israel, Early Judaism and Early Christianity : Texts and Material Culture*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2019, p. 21-22. Cela confirme le caractère archaïque et rustique du vêtement offert à Adam et Ève.

30. Les guillemets rappellent que Caïn ne figure pas positivement dans le récit comme végétarien, seule son offrande l'est. Le comportement de certains partisans actuels de la cause animale, rend cependant attentif au degré d'agressivité et même de violence pure où peut conduire le soutien d'une cause réputée non-violente.

frère Abel qui tue des agneaux pour les offrir à Dieu. Contradiction avec la présentation des régimes alimentaires liés symboliquement à l'harmonie / désharmonie du monde ? Faut-il en conclure que l'Écriture ne présenterait pas une vision unique ou monochrome sur la question³¹ ? Une vision assurément plus subtile et qui ne fait pas d'un régime alimentaire la ligne de partage entre le bien et le mal. Serait-ce donc plus affaire de symbole que de réalité concrète ?

Symbole et réalité

Comme on l'a observé, les deux régimes alimentaires présentés à la création et après le déluge, entretiennent dans le récit biblique un rapport symbolique avec l'harmonie ou la désharmonie du monde. Mais si l'on cherche à relier cette symbolique à la réalité de régimes alimentaires attestés dans l'histoire du vivant on se trouve vite devant de sérieuses difficultés. On pourra toujours supposer que les premiers humains ne consommaient pas de viande, mais la même hypothèse n'est plus pensable pour des animaux, présents sur la terre depuis bien longtemps et répartis, bien avant l'apparition des humains, entre carnivores et herbivores³². Certains indices dans le texte biblique incitent d'ailleurs à la prudence.

Lorsqu'une nouvelle définition du régime alimentaire est énoncée après le déluge, elle ne concerne que les humains, rien n'est dit des animaux. On ne s'aventure pas à expliquer que les animaux, autrefois tous herbivores, comme semble l'impliquer le régime alimentaire de Genèse 1.30, seraient devenus, pour certains d'entre eux, carnivores comme signe et conséquence de la désharmonie introduite dans la nature par la faute de l'homme. Dans le rapport entre réalité et symbole, apparaît donc un *non sequitur*, au moins pour les animaux³³. Ce

31. Cf., parmi d'autres, Norman WIRZBA, « Food for Theologians », *Interpretation* 67/4, 2013, p. 380.

32. Sans parler des plantes carnivores.

33. Reste en arrière-plan la question délicate de la bonté intrinsèque d'une création affectée par la souffrance animale que l'on pourrait estimer liée à la prédation. On trouvera une présentation bien documentée dans l'article de Gijsbert VAN DEN BRINK, « God and the Suffering of Animals », in Koert VAN BEKKUM, Japp DEKKER, Eric PEELS, Henk VAN DE KAMP, sous dir., *Playing with Leviathan, Interpretation and Reception of Monsters from the Biblical World*, Leyde, Brill, 2017, p. 179-200. La conclusion, qui concède une présence du mal dans la

que nous savons là, les lecteurs et auteurs de la Bible ne pouvaient pas le savoir – au moins par les connaissances qui leur étaient alors humainement accessibles – mais la prudence observée dans le texte biblique peut d'autant mieux nous servir de modèle à nous qui en savons un peu plus sur l'origine lointaine des espèces.

Ce silence biblique sur une incertaine modification du régime alimentaire des animaux dans le passé, peut être rapproché d'un silence symétrique sur une modification du régime alimentaire humain dans l'avenir. Pour évoquer l'harmonie retrouvée, le prophète ne parle pas d'humains végétariens, mais de lion herbivore, on l'a déjà noté. L'image est certainement plus parlante : essayez seulement d'empêcher votre mignon petit chat de tuer les moineaux ! Elle est plus parlante et elle est manifestement symbolique, nous orientant ainsi vers une compréhension plus symbolique que réaliste du rapport entre régime alimentaire et harmonie du monde.

Dans ce registre du symbole le sacrifice tient un rôle essentiel : offrande liée au régime carné de l'être humain, liée à la désharmonie du monde dont le régime carné est une marque. Mais en l'agréant, Dieu montre sa bienveillance envers l'être humain dans l'état de dés-harmonie où il se trouve. Non pas un humain s'imaginant rétablir l'harmonie originelle, dont le régime végétarien était un signe.

Non seulement Dieu agréa cette offrande, mais il va en faire un signe majeur de rétablissement de la relation rompue entre l'être humain et lui. Le sang, symbole de vie, dont Dieu a interdit à l'homme la consommation, Dieu se le réserve, mais c'est en fait pour le donner sur l'autel, au croyant, comme signe d'expiation et de pardon, comme l'explique le chapitre 17 du Lévitique : « je vous l'ai donné sur l'autel, pour qu'il serve de rite d'expiation pour votre vie » (v. 11).

C'est ainsi que sera compris dans le message chrétien l'événement central et fondateur de la mort du Christ, l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (Jn 1.29). Selon les évangiles, Jésus en donne lui-même le sens à ses disciples la veille de sa mort en partageant le pain

création, apparaît fort aventureuse. Pour une autre conclusion, cf. Henri BLOCHER, « The Theology of the Fall and the Origins of Evil », in R.J. BERRY, T.A. NOBLE, sous dir., *Darwin, Creation and the Fall*, Nottingham, 2009, p. 167-168.

et en leur faisant passer la coupe de vin : c'est mon corps... c'est mon sang (Mt 26.26, 28).

Le vrai sacrifice qui réconcilie pleinement l'être humain avec Dieu ayant été offert une fois pour toutes, le sacrifice animal devient caduque, et c'est même sous forme végétale, céréales (pain) et fruits (vin), qu'est rappelé le sacrifice humain : le corps et le sang du Christ. Le sacrifice animal la préfigurait, c'est un repas végétal qui la rappelle.

Cette dernière constatation n'ouvrirait-elle pas la voie à un végétarisme de conviction chrétienne ?

Végétarisme chrétien ?

On se limitera à deux observations néotestamentaires.

Premièrement, ni Jésus, ni les apôtres ne donnent l'indice d'une telle orientation. Parmi ses contemporains, Jésus est connu comme un homme qui mange et boit avec tous, qui ne vit pas dans l'austérité alimentaire, à la différence de Jean-Baptiste qui se singularise par un régime d'ascète (Mt 11.18-19). Mais même ascétique, le régime frugal et insolite de Jean n'est pas végétarien pour autant. Il dépend entièrement du règne animal, par prélèvement (miel sauvage) et par prédation (sauterelles) (Mt 3.4).

Jésus accorde à ses disciples une pêche miraculeuse avant et après sa résurrection (Lc 5.3-7 ; Jn 21.2-13). Il multiplie pains et poissons pour nourrir la foule (Mt 14.17-21). Après sa résurrection, il attend ses disciples sur le rivage auprès d'un feu de bois où grillent des poissons (Jn 21.9). Il donne comme image de Dieu un père qui tue le veau gras pour accueillir son fils perdu (Lc 15.23).

En second lieu, un des traits spécifiques du message apostolique est la capacité et la volonté de frayer avec tous, de manger avec tous quelles que soient leurs règles alimentaires. Un effort particulièrement sensible pour des Juifs, instruits dans le respect de coutumes alimentaires strictes. Quels moyens Dieu n'a-t-il pas dû employer pour convaincre Pierre de se laisser inviter chez le païen Corneille : la vision d'une nappe couverte de viandes impures, et l'ordre trois fois énoncé « tue et mange » (Ac 10.13). Très peu végétarien !

Ce n'est donc pas en se singularisant des autres par un régime particulier que le chrétien témoignera au mieux de l'œuvre du Christ et

du royaume qui vient, mais en se montrant libre à l'égard de tout ce qui sépare et divise inutilement les hommes, notamment les interdits alimentaires.

Post-scriptum

C'est l'aspect théologique et idéologique du débat contemporain sur la consommation de la viande qui a été évalué ici. D'autres aspects, évoqués en introduction, ont leur pertinence : sanitaire, environnemental, bien-être animal. Ils doivent être aussi pris en compte et justement évalués pour déterminer, dans le régime omnivore universel de l'être humain, la part raisonnable que doivent prendre la viande et le poisson. À l'époque biblique, elle était certainement inférieure à la pratique courante actuelle.

Ce qu'on pense avoir démontré : le message biblique s'accorde bien avec certaines tendances contemporaines sur le lien symbolique entre harmonie du monde et végétarisme, mais il s'en sépare radicalement sur les moyens de répondre à la désharmonie actuelle du monde.

Si la Bible présente le régime carné comme un symptôme de la désharmonie du monde, elle n'en fait pas un des effets majeurs, qu'il faudrait ou que l'on pourrait bannir pour retrouver l'harmonie perdue. Comme l'histoire et la réalité contemporaine le confirment amplement, les régimes alimentaires sont une des causes majeures de ségrégation entre les humains, donc de désharmonie. Seul le message de l'amour de Dieu et de son pardon, démontré et accompli par la mort et la résurrection du Christ, et dont l'Église conserve le souvenir par le partage du pain et du vin, peut rétablir l'harmonie perdue entre l'homme et son Créateur, ce qui est le cœur de la question.

Marc 8.34-38 – Se renier soi-même et porter sa croix. Sens et enjeux¹

Joseph Mastrullo

Résumé. *L'article examine le sens et la portée de l'expression « se renier soi-même et porter sa croix » (Mc 8.34) dans son contexte littéraire. L'expression traduit un engagement radical envers Jésus qui prime sur tout. Outre la fidélité du disciple en situation de persécution, elle a une portée plus générale, comprenant d'autres tentations ou écueils dans la vie du croyant. L'attachement à Jésus est en outre présenté comme une condition d'entrée dans la communauté de salut. L'article évoque la centralité toujours actuelle de l'exigence de Jésus pour la vie chrétienne et montre comment cette parole peut être enseignée et vécue dans la grâce.*

Abstract. *The article examines the meaning and scope of the expression "to deny oneself and take up one's cross" (Mk 8:34) in its literary context. The expression reflects the radical commitment to Jesus that is above all else. In addition to the fidelity of the disciple in a situation of persecution, it has a more general meaning that includes other temptations or pitfalls in the life of the believer. Attachment to Jesus is furthermore presented as a condition for entry into the community of salvation. The article refers to the ever present centrality for the Christian life of the requirement of Jesus and shows how this can be taught and lived in grace.*

1. Cette étude est basée sur un mémoire de Bachelor rédigé dans le cadre de la HET-PRO (Suisse).

Introduction

« Porter sa croix » apparaît à cinq reprises dans les évangiles synoptiques, ce qui atteste de l'importance que le *logion* a dû avoir au 1^{er} siècle². Comment comprendre ces paroles aujourd'hui ? La signification et la portée de ces paroles de Jésus posent en effet de nombreuses questions qui présentent des enjeux spirituels, pastoraux, voire sotériologiques. À qui Jésus s'adresse-t-il ? Quel est le sens de ces paroles : passer du stade de simple croyant à celui de disciple ? Le salut lui-même est-il en cause ? Ces paroles sont-elles normatives ? Le cas échéant, quelles implications pratiques pour aujourd'hui ?

Sur la base d'une exégèse de Marc 8.34-38 dans son contexte, cet article se propose d'explorer le sens que ce *logion* a pu avoir pour les auditeurs historiques et, surtout, pour les destinataires de l'évangile. Les conséquences pour l'Église d'aujourd'hui seront ensuite discutées.

Contexte littéraire

Marc 8.34-38 dans la trame du récit

L'évangile selon Marc a pour principale visée d'aider « ses lecteurs à comprendre qui est Jésus et ce qu'implique un véritable engagement de disciple³ ». De nombreux auteurs divisent l'évangile en deux grandes parties. La première moitié soulève la question de l'identité de Jésus⁴, avec la scène de Césarée (8.27-33) comme pivot narratif. La seconde partie est davantage axée sur la formation des disciples et entièrement marquée par la perspective de la Passion.

La section du chemin⁵ (8.27-10.52) s'ouvre par la confession de Pierre qui conclut la première partie. Cette confession est aussi liée à ce qui suit, à savoir la première annonce de la Passion (8.31-33), dans laquelle Jésus manifeste qu'il n'est pas suffisant de reconnaître sa messianité sans accepter aussi le scandale de la croix⁶. La première annonce

2. Donald R. FLETCHER, « Condemned to Die. The Logion on Cross-Bearing : What Does It Mean ? », *Int* 18, 1964, p. 156.

3. Donald A. CARSON et Douglas J. MOO, *Introduction au Nouveau Testament*, trad. Christophe Paya, coll. OR, Charols, Excelsis, 2007, p. 160.

4. « Qui donc est celui-là ? » (4.41).

5. Cf. l'expression « sur le chemin » en 8.27 ; 9.33, 34 ; 10.32, 52.

6. Camille FOCANT, *L'évangile selon Marc*, CbNT 2, Paris, Cerf, 2004, p. 319.

de la Passion est elle-même liée aux deux suivantes (9.31 ; 10.33-34). Ces trois annonces rythment en effet cette section dans laquelle le lecteur est invité à faire, avec les disciples, le chemin de compréhension de ce que signifie « être le Christ » et « suivre le Christ⁷ ». Les disciples sont omniprésents dans cette section. Ils peinent à comprendre la nécessité de la Passion pour le Messie et les conséquences que cela entraîne pour ceux qui veulent suivre Jésus⁸. Ainsi, « sans nier qu'il est le Christ, il va faire parcourir à ses disciples un chemin qui leur fera découvrir le sens de sa messianité. Il est le Fils de l'homme qui va souffrir la Passion en donnant sa vie "en rançon pour la multitude" (10.45)⁹ ».

Les trois passages comprenant les annonces de la Passion sont construits selon le même schéma¹⁰ :

a) Annonce de la Passion	8.31	9.31	10.32-34
b) Incompréhension et comportement inapproprié des disciples	8.32-33	9.32-34	10.35-41
c) Enseignement sur la suivance du Christ	8.34-9.1	9.35-37	10.42-45

Chaque annonce de la Passion (a) est suivie d'un comportement particulièrement malavisé et intéressé des disciples (b), qui fonctionne comme l'antithèse des actes, de la destinée et de l'enseignement de Jésus. Ceci amène Jésus à donner un enseignement correctif sur la vraie nature du discipulat, basé sur son exemple et introduisant un renversement complet des valeurs (c)¹¹. Discipulat et christologie sont donc étroitement liés dans l'évangile de Marc¹². La condition de dis-

7. Jean-Philippe FABRE, *Le disciple selon Jésus : le chemin vers Jérusalem dans l'évangile de Marc*, coll. Le livre et le rouleau 45, Bruxelles, Lessius, 2014, p. 313-314.

8. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 319.

9. Jean-François BAUDOZ, « Prendre sa croix ». *Jésus et ses disciples dans l'évangile de Marc*, coll. Lire la Bible, Paris, Cerf, 2009, p. 15-16.

10. Sur la base de Joseph LUECHAI THATWISAI, *La suite du Christ selon Marc à la lumière des annonces de la passion. Étude exégétique de Marc 8, 34-9, 1 ; 9, 33-50 et 10, 35-45*, Atelier national de reproduction des thèses, 2006, 351, p. 8.

11. Larry W. HURTADO, « Following Jesus in the Gospel of Mark – and Beyond », dans Richard N. LONGENECKER, sous dir., *Patterns of Discipleship in the New Testament*, Grand Rapids, Eerdmans, 1996, p. 12.

12. HURTADO, « Following Jesus », p. 9.

ciple doit être comprise à la lumière de la messianité de Jésus. Une fausse conception de la messianité conduit à une conception erronée de la condition de disciple¹³.

Placé au centre de l'évangile et au début de la section consacrée à la formation des disciples, on peut en outre présumer que ce premier enseignement de la série est le plus fondamental d'entre tous.

Arrivé à Jérusalem avec ses disciples, Jésus fait face à l'hostilité des responsables juifs, ce qui donne lieu à de nouvelles controverses avec les pharisiens. Le chapitre 13 comprend le plus long discours de Jésus, dont le contenu a des liens importants avec notre péricope. Outre les aspects eschatologiques, Jésus souligne l'importance centrale du témoignage fidèle et de la persévérance face à l'opposition que suscitera la proclamation de l'Évangile¹⁴.

Lors de l'arrestation de Jésus à Gethsémané, « tous l'abandonnèrent et prirent la fuite » (14.50). Pierre suit Jésus de loin (14.54), avant de renier Jésus (14.66-72). En complet contraste avec Pierre, Jésus ne se défend pas devant les autorités juives et romaines, endurant les souffrances en témoin fidèle et incarnant ainsi ce qu'il a enseigné aux disciples (13.9-11)¹⁵. Des femmes assistent de loin à la crucifixion, mais tout au long de la Passion, il n'est plus fait mention des disciples jusqu'à l'annonce de la résurrection de Jésus aux femmes devant le tombeau vide (16.6-7). Au terme de l'évangile, les auditeurs/lecteurs mesurent pleinement « combien il est difficile de se renier soi-même et de porter sa croix¹⁶ ».

Le Christ et la croix dans Marc

Le mot « croix » n'apparaît que quatre fois dans l'évangile : une fois en 8.34 et trois fois lors du récit de la crucifixion (15.21, 30, 32). On trouve aussi sept occurrences du verbe « crucifier » au chapitre 15. Le huitième et dernier emploi se trouve après la résurrection : « Vous

13. James R. EDWARDS, *The Gospel according to Mark*, PNTC, Grand Rapids/Leicester, Eerdmans/Apollos, 2002, p. 215.

14. HURTADO, « Following Jesus », p. 15-17. De toute évidence, ces prédictions de Jésus concernent un futur postpascal.

15. HURTADO, « Following Jesus », p. 26.

16. Elizabeth S. MALBON, *En compagnie de Jésus : les personnages dans l'évangile de Marc*, coll. Le livre et le rouleau, 35, Bruxelles, Lessius, 2009, p. 98.

cherchez Jésus le Nazaréen, le Crucifié ? » (16.6). Selon Jean-François Baudoz, cette formulation est capitale pour l'identité de Jésus : « même après sa résurrection le Ressuscité est le "Crucifié"¹⁷. » L'emploi d'un participe parfait est en effet paradoxal puisque le parfait exprime en grec l'effet actuel d'une action passée. Cette expression singulière résonne ainsi comme un titre qui apparaît comme une clé de lecture de l'évangile de Marc : Jésus, Christ, crucifié¹⁸.

Suivance du Christ et salut chez Marc

L'évangile de Marc contient très peu d'enseignements explicites sur le salut : il montre le salut en action, Jésus appelant les hommes à entrer dans une relation de disciple avec lui¹⁹. Le discipulat est ainsi « le modèle caractéristique du salut chez Marc²⁰ ». Le verbe « sauver » peut avoir un sens sotériologique (8.35 ; 10.26 ; 13.13). Mais, chez Marc, le salut est plutôt associé à des concepts comme le royaume de Dieu (1.15), la vie éternelle (10.17, 30) et le discipulat²¹. Le royaume de Dieu n'est pas seulement le message qu'annonce Jésus : il advient en sa propre personne. Et l'entrée dans ce royaume se fait par le biais d'une relation de disciple avec lui. Ainsi, « Marc dépeint le groupe des disciples de Jésus comme la communauté du salut²² ». Le groupe des disciples est un groupe privilégié, mais pas fermé. Jésus invite en effet les foules à le suivre (8.34) et suivre Jésus signifie la participation au salut offert dans la relation avec lui. Dans l'épisode de Bartimée (10.46-52), le salut précède la suivance. « Ainsi donc, le salut et la suivance du Christ sont imbriqués l'un dans l'autre : suivre Jésus pour être sauvé, être sauvé par la foi pour suivre le Christ²³. »

17. Élian CUVILLIER, « La croix chez Marc : approche exégétique et théologique », dans Jean-Marc Prieur, sous dir., *La croix. Représentations théologiques et symboliques*, coll. Actes et Recherches, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 27.

18. BAUDOZ, *Prendre sa croix*, p. 7-8.

19. Brenda J. COLIJN, « Salvation as Discipleship in the Gospel of Mark », *ATJ* 30, 1998, p. 11.

20. « Mark's characteristic model of salvation is discipleship » (COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 11). Toutes les citations en français provenant d'ouvrages anglais sont traduites de l'anglais par l'auteur.

21. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 12.

22. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 12.

23. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 239.

La séquence avec l'accueil du Royaume comme des enfants, le contre-exemple de l'homme riche et le commentaire qui suit (10.13-31) constitue le plus long enseignement de Marc sur le salut. Les paroles de Jésus en 10.27 montrent clairement que le salut est « hors de portée de tout effort ou mérite humain²⁴ » ; il ne peut venir que de Dieu²⁵. Mais le salut implique aussi une réponse humaine : se repentir et croire dans la puissance salvatrice de Dieu présente en Jésus (1.15), s'attacher à Jésus et le suivre (8.34-38). Le don du salut s'accompagne en effet de l'exigence du discipulat, qui n'est pas une manière de mériter le salut mais la seule réponse appropriée au règne de Dieu présent en Jésus²⁶. Cette suivance exigeante du Christ n'est « pas un stade radicalement supérieur de la vie de disciple ou de chrétien, mais le seul chemin vers la vie éternelle²⁷ ». Les disciples qui ont tout laissé pour suivre Jésus et qui se demandent qui peut être sauvé (10.26), « n'ont pas encore pris toute la mesure du fait que cette suivance les a déjà sauvés²⁸ ». Le discours apocalyptique sur la persécution de ceux qui le suivent (13.9-13) apporte les derniers enseignements sotériologiques directs. Au chapitre 14, les disciples échouent dans leur obéissance au reniement de soi, pourtant essentiel en vue de la vie éternelle selon 8.34-38 et 13.9-13. Pour le lecteur qui s'efforce d'appliquer le haut niveau d'engagement requis par Jésus, la plus grande consolation vient de la grâce et de la loyauté constante de Jésus en réponse à l'échec des disciples²⁹.

Exégèse de Marc 8.34-38³⁰

Contexte immédiat

Suite à la confession de Pierre en 8.27-30, Jésus explique « ouvertement » (8.32) à ses disciples la nature paradoxale de sa messianité. Si

24. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 14-15.

25. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 240.

26. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 15-18.

27. Edmund K. NEUFELD, « The Gospel In The Gospels : Answering The Question "What Must I Do To Be Saved?" From The Synoptics », *JETS* 51/2, 2008, p. 281.

28. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 241.

29. NEUFELD, « The Gospel In The Gospels », p. 282-283.

30. Les limites de la péricope, la critique textuelle et l'étude lexicale ne sont pas présentées dans cette étude.

ses disciples croient qu'il est le Messie et s'ils veulent encore le suivre, ils doivent savoir quel genre de Messie ils suivent et ce qui l'attend au bout du chemin.

En 8.32, la réaction de Pierre, qui « réprimande » Jésus, montre à quel point l'affirmation d'un Messie souffrant et mis à mort est incompréhensible et inattendue. La vive réprimande de Jésus envers Pierre (8.33) indique combien l'enjeu est décisif : « le choix de marcher à la suite de Jésus, Messie souffrant, est présenté par Marc comme une option entre deux partis : celui de Dieu ou celui des hommes³¹. »

En 8.34-38, Jésus énonce les conséquences de sa Passion et de sa résurrection sur la condition et la destinée du disciple : la participation à ses souffrances, mais aussi la participation à sa gloire³². Jean-Philippe Fabre³³ note un parallélisme dans la progression de la destinée de Jésus et l'itinéraire du disciple. Les trois étapes du disciple en 8.34-38 correspondent aux trois étapes du destin de Jésus dans l'annonce de sa Passion (8.31) :

	Itinéraire de Jésus (8.31)	Itinéraire du disciple	Référence à Jésus
<i>Souffrance</i>	Le Fils de l'homme doit être rejeté	8.34 Que le disciple se renie lui-même et porte sa croix [...]	8.34 et suivre Jésus
<i>Mort</i>	Être tué	8.35 Perde sa vie [...]	8.35 [...] à cause de Jésus et de la bonne nouvelle.
<i>Gloire</i>	Se lever après trois jours	8.38 Le Fils de l'homme aura honte du disciple quand il viendra dans sa gloire	8.38 [...] si le disciple a honte de Jésus et de ses paroles.

31. Benoît STANDAERT, *Évangile selon Marc. Commentaire. Deuxième partie. Marc 6,14 à 10,52*, coll. Études bibliques, 61, Pendé, Gabalda, 2010, p. 624. Pour l'auteur, ne pas choisir le parti de Dieu, c'est continuer « à privilégier une vue humaine sur la destinée ultime de la vie » (p. 624).

32. THATWISAI, *La suite du Christ*, p. 45.

33. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 122.

La gloire du Messie est anticipée dans l'épisode de la Transfiguration (9.2-8)³⁴, où trois témoins privilégiés reçoivent la plus haute révélation sur Jésus et où la question de l'identité ressurgit (cf. 8.27-30)³⁵. Même si cet épisode semble en rupture avec le contexte narratif, il montre bien que la gloire de Jésus est au cœur d'un ministère marqué par le rejet et la souffrance, sans pour autant nier ou supprimer cette réalité³⁶. Dans la pointe de l'épisode, Dieu atteste, par sa déclaration, l'identité de Jésus comme Fils de Dieu. L'exhortation finale (« écoutez-le ») revêt d'une autorité nouvelle les paroles antérieures de Jésus sur la Passion et ses conséquences sur la suite du Christ, car elles émanent du Fils bien-aimé³⁷, et résonnent comme un appel à lui faire confiance et à le suivre³⁸.

Structure du texte et forme littéraire

La structure de la péricope peut être identifiée par divers marqueurs textuels (conjonctions) qui lient et rythment les sentences, et qui donne à l'ensemble une résonance poétique :

³⁴Et ayant appelé la foule avec ses disciples, il leur dit³⁹ :

Si quelqu'un (τις) veut (θέλει) suivre derrière moi

qu'il se renie lui-même et porte sa croix et me suive

³⁵**Qui en effet** (ὅς γὰρ ἐὰν) voudrait (θέλη) sauver sa vie
la perdra,

Qui (ὅς) perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile
la sauvera.

³⁶Qu'en effet (τί γὰρ) sert un homme de gagner
le monde entier
et être dépouillé de sa vie ?

34. La Transfiguration peut être vue « comme une prolepse de la Résurrection de Jésus » (FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 337) ou comme une anticipation de sa venue dans la gloire (8.38).

35. STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 606.

36. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 333.

37. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 336.

38. THATWISAI, *La suite du Christ*, p. 45.

39. Traduction littérale et présentation sur la base de Fabre, *Le disciple selon Jésus*, p. 121.

³⁷**Qu'en effet** (τί γὰρ) donnerait un homme
en échange de sa vie ?

³⁸**Qui en effet** (ὅς γὰρ ἐὰν) aurait eu honte de moi
et de mes paroles

en cet âge adultère *et* pécheur
Le Fils de l'homme aussi aura honte de lui,
quand il viendra dans la gloire de son Père
avec les saints anges.

Après la phrase introductive (8.34a) et la première sentence (8.34b), les sentences suivantes sont reliées logiquement à la première par la conjonction γὰρ (« en effet/car »). Cette conjonction permet de souligner l'unité de la série de paroles. D'autre part, les affirmations des v. 35-38 apparaissent comme des justifications de la première sentence⁴⁰. Les v. 34-38 doivent donc être traités comme un discours unifié qui concerne l'itinéraire de tout disciple, avec une progression qui va du disciple portant sa croix (8.34) à son sort lors de la venue du Fils de l'homme⁴¹.

Toutes les sentences (double sentence en 8.35) sont introduites par les pronoms τις (« quelqu'un »), ὅς (« qui » / « quiconque ») ou τί (« quoi/que »). À l'intérieur des sentences, la conjonction « et » (καί) rythme la phrase et associe deux expressions. S'agissant du fond, le sujet de chaque phrase (sauf 38b) est indéterminé et ouvert : « quelqu'un » (34), « quiconque » (35 et 38), « un homme » (36 et 37).

Exégèse et interprétation

Verset 34

Pour William Lane, la référence soudaine à « la foule », qu'il « appelle »⁴², remplit une fonction vitale dans le récit, indiquant que les paroles de Jésus valent pour tous les croyants et non unique-

40. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 326-327.

41. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 121.

42. Le verbe grec (προσκαλέομαι) traduit par « appeler » peut aussi avoir un sens plus fort de « convoquer ».

ment pour les disciples⁴³. Selon Cédric Fischer, la distinction entre la foule et les disciples n'a pas une visée théologique mais littéraire : « les disciples représentent, de manière paradigmatique, la condition du croyant dans l'évangile, mais n'en ont pas l'exclusivité⁴⁴. »

La portée très large de ces paroles est renforcée par l'emploi de termes ouverts pour désigner le destinataire (« si quelqu'un »). Ces paroles valent pour « quiconque » (v. 34 et 38) ou pour « un homme/être humain » (v. 36 et 37)⁴⁵. Il est remarquable de constater que cette formulation anonyme se retrouve tout au long de la section du chemin (8.27-10.52)⁴⁶, même lorsque Jésus s'adresse spécifiquement aux disciples⁴⁷.

« Si quelqu'un veut suivre derrière moi » – Dans Marc, Jésus est toujours objet du verbe suivre (18×), sauf en 14.13. L'expression redondante « suivre derrière moi » évoque la vocation de disciple (cf. 1.17). Ainsi, suivre Jésus implique d'être son disciple et de marcher « derrière lui » (8.33b ; 10.32).

« Qu'il se renie lui-même et qu'il porte sa croix et qu'il me suive » – Il fallait d'abord savoir qui est Jésus pour s'engager librement et en connaissance de cause. C'est chose faite depuis la confession de Césarée et l'annonce de la Passion. À partir de Césarée, les paroles de Jésus sur la condition de disciple sont engageantes. Il s'agit désormais de vouloir vivre comme un disciple et suivre Jésus implique d'emprunter le même chemin que lui⁴⁸.

Dans Marc, le verbe ἀπαρνέομαι (« renier », « renoncer à ») n'apparaît qu'ici et dans le contexte du reniement de Pierre (14.30, 31, 72). Pour Fabre, se renier soi-même « implique un renoncement à sa propre personne, ses propres projets, sa propre volonté⁴⁹ ». Baudoz remarque

43. William L. LANE, *The Gospel According to Mark : the English Text with Introduction, Exposition and Notes*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1974, p. 306.

44. Cédric FISCHER, *Les disciples dans l'Évangile de Marc : une grammaire théologique*, coll. Études bibliques, 57, Paris, Gabalda, 2007, p. 111-112.

45. MALBON, *En compagnie de Jésus*, p. 116-118.

46. Dans d'autres sections aussi, mais plus rarement (cf. p. ex. 3.35 ; 11.23).

47. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 323.

48. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 123.

49. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 124.

qu'il ne suffit pas de renier quelque chose de soi : il s'agit de renoncer à sa propre personne, à savoir ne pas faire de soi le centre de sa vie⁵⁰. Pour Timothy Geddert, cela signifie abandonner le contrôle de sa vie, ne pas vivre pour soi mais pour celui qui est confessé comme Christ⁵¹.

L'expression « porter sa croix » suscite diverses questions : quelle compréhension les auditeurs historiques pouvaient-ils avoir de cette expression avant la passion de Jésus ? Jésus n'a en effet jamais précisé de quelle mort il allait mourir. Cette expression doit-elle en outre être comprise au sens littéral ou sens figuré ? Et quel lien avec « se renier » ?

Le supplice de la croix était courant en Palestine romaine. Les auditeurs avaient sans doute déjà vu un condamné portant son instrument de supplice⁵². Selon Bock, il n'est donc pas nécessaire de penser à une formulation postpascale⁵³. L'expression « porter sa croix » n'est pas un proverbe juif. L'application figurée de l'expression ne se retrouve pas dans la littérature rabbinique ancienne⁵⁴. Il n'est donc pas certain que l'expression ait eu un sens métaphorique avant la Pâque⁵⁵. Pour un auditeur galiléen, que pouvait donc signifier le fait de porter sa croix « sinon évoquer l'image d'un condamné qui va mourir⁵⁶ » ?

Pour Ernst Best « porter sa croix » ne peut pas être compris de manière entièrement littérale (ni pour les auditeurs historiques de Jésus, ni pour les destinataires de l'évangile)⁵⁷.

- L'appel à suivre Jésus qui suit la double exigence en 8.34b implique un processus, « et non un court trajet vers le lieu d'exécution ».
- Jésus s'adresse à la foule et non aux seuls disciples ; il ne peut pas s'attendre à ce que tous meurent en martyr.

50. BAUDOZ, *Prendre sa croix*, p. 101.

51. Timothy J. GEDDERT, *Mark*, BCBC, Scottdale, Herald Press, 2001, p. 205.

52. François BASSIN, *L'évangile de Marc*, CEB, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1984, p. 191.

53. Darrell L. BOCK, *Mark*, NCBC, New York, Cambridge University Press, 2015, p. 245.

54. FLETCHER, « Condemned to Die », p. 162.

55. THATWISAI, *La suite du Christ*, p. 62.

56. FLETCHER, « Condemned to Die », p. 163.

57. Ernst BEST, « Discipleship in Mark : Mark 8.22-10.52 », *SJT* 23/03, 1970, p. 330.

- Marc s'attend à ce que certains disciples vivent jusqu'au temps de la Parousie (cf. 9.1).

À l'inverse, le contexte de la Passion et les v. 35-38 (notamment « perdre sa vie ») empêchent de comprendre l'expression comme une simple métaphore⁵⁸. Avec Best et d'autres auteurs, nous retenons que porter sa croix doit se comprendre semi-métaphoriquement et l'interprétons comme suit : elle est l'expression la plus forte du reniement de soi, impliquant d'être prêt *aussi* à supporter le rejet, la souffrance, voire le martyre que peut entraîner l'adhésion au Christ, sans que l'expression se réduise à cette éventualité. Se renier soi-même et porter sa croix expriment de manière frappante et condensée l'attitude fondamentale du disciple et la vraie nature du discipulat, basées sur l'exemple du Christ, impliquant et sous-tendant les autres aspects de la vie de disciple, tels qu'enseignés et incarnés par Jésus.

Versets 35-38

Dans les v. 35-38, Jésus donne la justification de l'engagement à se renier soi-même et porter sa croix. Les v. 35-37 jouent sur l'idée paradoxale de perdre pour sauver/gagner et inversement. L'interprétation de ces versets dépend beaucoup du sens donné au mot « vie » (gr. ψυχή)⁵⁹ et à l'interprétation de « porter sa croix⁶⁰ ». Bien que le contexte ait le jugement en vue (v. 38), Jésus ne parle pas explicitement de la perte de la vie éternelle⁶¹.

◇ Liens avec d'autres textes

Dans l'explication de la parabole du semeur, « la tribulation ou la persécution à cause de la parole » peuvent être une « occasion de chute » pour ceux qui ont reçu la parole avec joie mais qui n'ont pas de racine en eux-mêmes (4.16-17).

Dans la discussion consécutive à l'épisode avec l'homme riche (10.27-31), Jésus promet à ceux qui ont tout quitté « à cause de moi

58. BEST, « Discipleship in Mark », p. 330.

59. Les traducteurs hésitent entre « âme », « vie » et « soi-même » (STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 631).

60. BEST, « Discipleship in Mark », p. 330.

61. Paul TANNER, « The Cost Of Discipleship : Losing One's Life For Jesus' Sake », *JETS* 56/1, 2013, p. 51-52.

et de l'évangile » pour le « suivre » une famille spirituelle – « avec des persécutions » – dans le temps présent, et « la vie éternelle » dans le monde qui vient (10.28-30). Dans ce passage, « hériter la vie éternelle » (10.17), « entrer dans le royaume de Dieu » (10.23), « être sauvé » (10.26) et « recevoir la vie éternelle » (10.30) sont synonymes⁶².

En 13.9-13, on retrouve l'idée de persécution (avec la possibilité de la mort, cf. v. 12) et de salut en lien avec les expressions « à cause de moi » (v. 9) et « à cause de mon nom » (v.13). Comme en 8.35, « celui qui persévérera jusqu'à la fin » (v. 13 ; « perdra sa vie à cause de moi ») « sera sauvé » (sauvera sa vie)⁶³. À cela s'ajoute l'idée de « témoignage » dans les procès et de « proclamation de la bonne nouvelle », en contraste avec celui qui « aura honte de moi et de mes paroles au milieu de cette génération » (8.38a).

Suite à l'arrestation de Jésus, « tous l'abandonnèrent et prirent la fuite » (14.50). Pierre suit les événements de loin (14.54), mais renie Jésus à trois reprises (14. 66-72). Même si l'expression « sauver sa vie » ne figure pas dans ces passages, il est évident que tous abandonnent Jésus pour sauver leur vie. Le reniement de Pierre fait écho à 8.34b (se renier soi-même) et à 8.38 (avoir honte de Jésus et de ses paroles).

◇ Analyse

Le v. 35 se présente comme une explication de 34b : se renier soi-même et porter sa croix pour suivre Jésus équivaut à « perdre sa vie à cause de moi et de l'Évangile ». Jésus revendique l'allégeance à sa propre personne, et non seulement à son message⁶⁴. Et celui qui s'attache à Jésus s'engage à devenir porteur de son message⁶⁵. En outre, le v. 35 va plus loin que 34b en ce qu'il introduit un enjeu : celui qui consent à perdre sa vie sera récompensé : il obtiendra le salut (il sauvera sa vie)⁶⁶.

Les liens avec les autres textes (voir *supra*) et avec le v. 38, qui comprend une expression similaire (« quiconque aura honte de moi et de

62. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 13.

63. NEUFELD, « The Gospel In The Gospels », p. 283. Pour l'auteur (p. 283), « persévérer jusqu'à la fin signifie probablement la mort ».

64. LANE, *The Gospel According to Mark*, p. 308.

65. STANDAERT, *Évangile selon Marc*, p. 631.

66. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 125.

mes paroles »), suggèrent un contexte de persécution, de mise en danger (assorti d'une récompense) pour « celui qui restera fidèlement et publiquement attaché⁶⁷ » au Christ. Pour Lane, l'homme qui cherche à assurer son existence terrestre en reniant son Seigneur provoque sa propre destruction. En revanche, l'homme qui cède sa vie par fidélité à Jésus la sauvegarde dans un sens plus profond. Le contraste intervient ainsi entre la vie humaine ordinaire et la vie en tant qu'expression du salut eschatologique offert par Jésus⁶⁸. Ce commentaire de Lane va dans le sens de nos propres observations. Cependant, le contexte de la persécution ou du tribunal n'est pas explicite dans le v. 35, verset qui peut ainsi avoir une portée plus générale, comme dans les v. 34 et 36-37.

L'affirmation du v. 35 est appuyée par les deux questions rhétoriques des v. 36-37⁶⁹. Jésus développe son raisonnement en adoptant la forme proverbiale et universalise encore la portée de son discours : les questions pourraient être posées à n'importe qui⁷⁰. En outre, la perspective des v. 36-37 est large, ne se laissant pas réduire à une situation de persécution, à l'instar des diverses tentations évoquées dans la parabole du semeur (4.1-20) ou dans le cas de l'homme riche (10.17-23)⁷¹. De manière résumée, « la raison pour laquelle on devrait être prêt à "perdre" sa vie est qu'il vaut mieux gagner la vie éternelle. C'est plus avantageux que de posséder le monde entier⁷². »

Au v. 38, Jésus met en corrélation ce que l'homme fait durant sa vie terrestre avec ce qui se passera lors de la venue du Fils de l'homme dans la gloire : celui qui aura honte de Jésus, Jésus aura honte de lui⁷³. La « honte » se réfère au fait de renier Jésus ou de ne pas le confesser⁷⁴, ce que suggèrent fortement les liens avec d'autres textes (13.9; 14.66-

67. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 345.

68. LANE, *The Gospel According to Mark*, p. 308. De même, Edwards, *The Gospel According to Mark*, p. 257 et BASSIN, *L'évangile de Marc*, p. 191.

69. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, p. 328.

70. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 126.

71. BEST, « Discipleship in Mark », p. 331.

72. Robert H. STEIN, *Mark*, BECNT, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 409.

73. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 127.

74. BOCK, *Mark*, p. 246.

72). En outre, le reniement de Jésus est en tension avec le reniement de soi (8.34b). Se référant aux v. 35-38, Geddert résume bien : « dans Marc, ou bien on se renie soi-même ou on renie Christ⁷⁵. » Le critère d'appréciation de la fidélité à Jésus ne se base « ni sur la droiture morale, ni sur la qualité spirituelle, mais bien sur la parole publique à propos de Jésus... Plus que les souffrances dues à l'attachement à Jésus, c'est l'engagement public en sa faveur qui est le critère ultime de la récompense du disciple⁷⁶. » L'expression « Fils de l'homme », en 8.38, fait incise avec 8.31. L'enseignement sur la condition de disciple s'inscrit donc entre l'annonce de la mort du Fils de l'homme et sa venue « dans la gloire de son Père » lors de la Parousie. « Cette gloire, il la fera partager à ceux qui n'auront pas rougi de lui, eux qui passeront également de la croix (8.34) à la gloire du Père, s'ils sont restés fidèles à Jésus et à ses paroles⁷⁷. »

Synthèse théologique

Qui est concerné ?

L'élargissement de l'auditoire à « la foule » et l'utilisation de termes ouverts montrent que les paroles de Jésus ne valent pas que pour le groupe des disciples, mais pour quiconque veut le suivre. Jésus pose deux exigences pour le suivre : se renier soi-même et porter sa croix, impliquant un engagement radical vis-à-vis de sa personne et de son message. L'engagement envers Jésus est présenté comme une condition d'entrée dans la communauté (de salut) plutôt que comme une démarche optionnelle pour le croyant⁷⁸. Être disciple « est à la fois une possibilité toujours ouverte et une exigence ; suivre Jésus n'est ni une affaire exclusive, ni une tâche facile⁷⁹ ». Cependant, les disciples sont déjà à la suite de Jésus lorsqu'ils sont invités « à suivre mieux et à entrer dans un chemin de croix⁸⁰ ». Ainsi, pour le lecteur comme pour les disciples, « la suivance est un chemin à reprendre et à approfondir sans cesse⁸¹ ».

75. GEDDERT, *Mark*, p. 205.

76. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 127-128.

77. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 128.

78. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 16.

79. MALBON, *En compagnie de Jésus*, p. 67.

80. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 302.

81. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 333.

Sens et portée

Le contexte de la Passion, le reniement de Pierre, les v. 35-38 (notamment « perdre sa vie ») et l'évocation répétée de la persécution et/ou du martyre « à cause de Jésus » (10.29-30; 13.9-1) empêchent de comprendre l'expression « porter sa croix » comme une simple métaphore. Elle doit aussi être comprise comme l'expression la plus forte du reniement de soi à cause de l'Évangile dans une situation de persécution impliquant la tentation de renier le Christ pour sauver sa vie.

Se renier et porter sa croix ne vise pas uniquement la fidélité du disciple en situation de persécution, mais a une portée plus générale comprenant d'autres tentations ou écueils dans la vie du croyant (4.13-20; 8.35-36; 10.17.23). L'attachement à Jésus et à sa parole a la priorité sur tout. Il n'est donc pas question de qualité morale ou de consécration personnelle, mais de choix radical. Le reniement de soi est aussi fondamental pour vivre les autres aspects de la condition de disciple : être le dernier de tous, le serviteur et l'esclave de tous (9.35; 10.43-44), à l'exemple du Christ.

Enjeu sotériologique

Suivre Jésus, c'est bien plus que devenir disciple : cela signifie participer au salut offert dans la relation avec Jésus, celui par lequel le royaume de Dieu survient dans sa propre personne. Les v. 34-38 concernent l'itinéraire du disciple qui va de son engagement à la suite de Jésus à son sort lors de la venue du Fils de l'homme. Il y a donc bien un enjeu sotériologique. Cette suivance dangereuse ne constitue pas un « stade supérieur de la vie de disciple ou de chrétien, mais le seul chemin vers la vie éternelle⁸² ». Pour autant, il ne s'agit en aucun cas de mériter son salut, car seule la mort de Jésus est rédemptrice (10.45)⁸³. Le salut est d'abord don de Dieu, mais il appelle un choix, une réponse claire.

Jésus est le fondement et le modèle de la vie de disciple. L'exemplarité de Jésus contraste avec le comportement des disciples. Cela suggère en creux qu'aucun croyant ne peut prétendre être un parfait disciple. Le rétablissement de Pierre et (des autres disciples) suggère

82. NEUFELD, « The Gospel In The Gospels », p. 281.

83. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 19.

par ailleurs à ceux qui auraient déçu leur Seigneur ou auraient eu honte de lui qu'ils peuvent aussi expérimenter le pardon et la restauration⁸⁴.

Enjeux et application pour la vie chrétienne

Bien que le contexte de nos sociétés postmodernes soit très différent de celui des premiers destinataires de l'évangile de Marc, la suite du Christ telle que présentée dans cet évangile constitue « un défi intemporel pour tous les chrétiens croyants, dans cette génération comme dans celle de Marc⁸⁵ ». Dans notre monde individualiste (« Moi » sur le trône) et matérialiste (mon confort et ma sécurité matérielle avant le reste), l'application de ces conditions « non négociables » de Jésus représente aussi un défi majeur.

Porter sa croix aujourd'hui

L'exigence de se renier soi-même et porter sa croix n'est pas réservée à un groupe restreint de disciples ou de responsables chrétiens. Il vaut pour tout croyant qui veut suivre Jésus. Croire que Jésus est le Messie et le Sauveur implique de le suivre ; et le suivre implique de se renier et porter sa croix. Il n'y a pas d'autre chemin. Ainsi, la question n'est pas tant de savoir si l'on peut être chrétien ou croyant sans être disciple. Dans l'esprit de l'évangéliste et de Jésus, cette question ne se pose pas. L'enjeu concret pour les chrétiens d'aujourd'hui est plutôt celui de vivre un christianisme avec ou sans croix.

La croix (du Christ ou du disciple) n'est pas un élément parmi d'autres. Elle a des conséquences sur tout le vécu chrétien. Mais qu'est-ce que cela implique concrètement de porter sa croix dans le contexte de nos Églises⁸⁶ ? Pour suivre le Christ sérieusement, un chrétien doit-il tout quitter⁸⁷ ? Doit-il vendre tous ses biens et les donner aux pauvres⁸⁸ ? À ce sujet, Christophe Paya remarque qu'on ne peut se limiter à une lecture historique des récits des évangiles. L'expérience

84. HURTADO, « Following Jesus », p. 24-25.

85. William TELFORD, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1999, p. 218-219.

86. Pour éviter d'alourdir le texte, « porter sa croix » sous-entend également « se renier soi-même » ci-après.

87. Cf. les récits de vocation ou la discussion en Mc 10.23-30.

88. Cf. le récit de l'homme riche en Mc 10.17-23.

relatée n'est pas normative pour le lecteur : « La réponse des disciples à l'appel de Jésus nous montre l'essentiel, ce que signifie cet appel et les priorités qu'il implique : s'engager à être avec Jésus et à marcher à sa suite, aujourd'hui et entièrement⁸⁹. » Par ailleurs, les évangiles présentent différents types de récits d'accueil de la bonne nouvelle du salut, présentant ainsi une image multiforme de l'adhésion à Jésus et à sa parole. Le récit de Zachée, par exemple, montre qu'il ne faut pas obligatoirement tout quitter et vendre tous ses biens pour suivre Jésus. Ainsi, la suivance du Christ par les disciples ne constitue pas un exemple à appliquer littéralement. Prendre sa croix ne revient pas non plus « à une imitation servile de Jésus qui ne serait que mimétisme⁹⁰ ». Fabre relève que le verbe « vouloir » revient dans chaque séquence sur la condition de disciple⁹¹. Ainsi, « Jésus engage la liberté de ses disciples⁹² » et les instructions de Jésus sur le discipulat « laissent ouvert le champ d'application où chacun pourra suivre le modèle de façon originale⁹³ ».

Le tableau ci-dessous, dont le contenu de la colonne de gauche provient de divers commentaires, rend plus concret les implications pratiques liées à l'exigence de porter sa croix. La colonne de droite comprend ce qui semble correspondre à l'attitude opposée.

Se renier et porter sa croix	Attitude opposée
Renoncer à soi (entièrement)	Renoncer à certaines choses
Renoncer à sa propre volonté et se soumettre à la volonté de Dieu	Garder le contrôle de sa vie et agir selon sa propre volonté
S'exposer à l'insécurité et à la souffrance	Assurer sa sécurité et son confort
S'exposer à la honte et au rejet et au mépris	Sauvegarder sa respectabilité, rechercher la reconnaissance d'autrui
Allégeance totale à Jésus ayant priorité sur tout autre attachement	Attachement prioritaire à des « choses de ce monde qui passent »

89. Christophe PAXA, *Comprendre Matthieu 1-13 aujourd'hui*, Charols/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Édifac, 2013, p. 81-82.

90. BAUDOZ, *Prendre sa croix*, p. 108.

91. Cf. 8.34-35; 9.35; 10.43-44.

92. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 344.

93. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 245.

Ne pas vivre pour soi	Vivre pour soi
Engagement et sacrifice pour l'amour du Christ et des autres	Vivre pour soi
Mourir à une certaine manière de vivre, agir et vivre différemment	Ne rien changer à son style de vie
Vivre selon les valeurs du royaume	Se conformer au monde présent
Renoncer à l'inclination naturelle (la chair)	Suivre l'inclination naturelle
Fidélité quotidienne	Négligence, inconstance

Aucune de ces interprétations n'est parfaite ni exhaustive. Elles tendent à se compléter, donnant ainsi une image globale de l'engagement radical que représente la suivance du Christ. Quels sont nos buts et nos priorités ? Vivons-nous selon les valeurs du Royaume et selon le modèle du Christ⁹⁴ ou selon les valeurs du monde ? Pour quoi, et surtout pour qui vivons-nous ? La portée métaphorique de « porter sa croix » n'enlève rien à la radicalité des exigences et le lecteur ne doit pas « se sentir dédouané par l'échec des disciples⁹⁵ ». Selon Alan Culpeper, « les sentences de Marc 8.34-38 mettent chacun au défi de considérer ses engagements ultimes, ces choses qui définissent les valeurs qui orientent sa vie⁹⁶ ».

Perdre sa vie et la sauver

Les éléments de la colonne de gauche du tableau constituent autant de manières de « perdre sa vie pour Jésus et l'Évangile ». À l'inverse, la colonne de droite illustre ce que peut signifier de vouloir « sauver sa vie ». Porter sa croix, avec toutes ses implications, ne constitue pas un but en soi ou un moyen de gagner son salut. Il est le moyen de demeurer attaché au Christ et d'être à notre tour porteurs et témoins de la bonne nouvelle du salut. « Et par là même avoir part au salut qu'il apporte⁹⁷. »

94. Cf. Ph 2.1-11 en particulier.

95. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 337. En effet, 13.9-13 montre que l'échec des disciples n'est pas définitif (p. 291-292).

96. R. Alan CULPEPPER, *Mark*, coll. SHBC, Macon, Smyth & Helwys Pub, 2007, p. 288.

97. Pierre BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, CNT I, 2^e éd. revue & augmentée, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970, p. 251.

Ce lien étroit entre discipulat et salut s'écarte d'une certaine compréhension évangélique du salut qui oppose la foi et les œuvres. Comme le relève Brenda Colijn, « les évangéliques ont eu raison de souligner que le salut se fait par la grâce seule, par la foi. Mais en insistant sur ce point, nous avons minimisé, voire parfois éliminé, l'exigence de la vie de disciple⁹⁸ ». Porter sa croix et suivre Jésus suppose la foi en Jésus et son message de la part de celui qui s'engage ainsi à sa suite en dépit des difficultés⁹⁹. Comme l'a si bien dit Mélanchton, « la foi seule justifie, mais la foi n'est pas seule¹⁰⁰ ». Dans un contexte où les Églises ont « la fâcheuse tendance à rabaisser les exigences de la vie de disciple¹⁰¹ », ces paroles de Jésus sont l'occasion de rappeler que la foi qui sauve est nécessairement accompagnée des œuvres de la foi¹⁰²; et si la grâce exclut le mérite, elle n'exclut pas les efforts de la part du croyant¹⁰³.

Selon Colijn, notre présentation de l'Évangile est aussi déformée par une forme de sotériologie individualisée et spiritualisée, le salut consistant à « accepter le Christ comme sauveur personnel¹⁰⁴ ». Elle constate ainsi que :

Ce modèle place l'individu au centre du processus de salut, en invitant le Christ à entrer dans sa sphère d'influence. En revanche, le modèle de Marc montre que les gens doivent se renier eux-mêmes et entrer dans la sphère d'influence du Christ selon ses conditions. Pour entrer dans le royaume, il faut donner une allégeance absolue au roi¹⁰⁵.

98. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 19.

99. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc*, CNT IIIa, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 472.

100. Cité par Henri BLOCHER, *La doctrine du Christ*, Vaux-sur-Seine, Édific, 2002, p. 300.

101. John STOTT, *La foi évangélique : un défi pour l'unité*, Valence, LLB, 2000, p. 95.

102. Cf. p. ex. la lettre de Jacques.

103. Cf. p. ex. 2 P 1.5-11.

104. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 20. On parle aussi souvent de « laisser Jésus entrer dans son cœur », ce qui n'est guère plus heureux.

105. COLIJN, « Salvation as Discipleship », p. 20.

Entre laxisme et légalisme

Nous avons jusque-là plutôt discuté du risque d'une compréhension minimaliste de ces paroles de Jésus. Un autre danger doit être évité : celui de tomber dans l'excès inverse d'une application légaliste des exigences liées à la suite du Christ. Dans le ministère de la prédication notamment, les deux écueils sont à éviter : prêcher un Évangile édulcoré, dénué d'exigences. Ou, à l'inverse, placer de trop lourds fardeaux sur les épaules, en définissant de manière rigide ce qu'implique de porter sa croix, sans tenir compte de la grâce.

Nous avons vu que les récits ne sont pas simplement des exemples à imiter ou des règles à suivre. Ils remettent en question nos attitudes et à ce titre ils ont aussi (et peut-être même d'abord) pour fonction de nous interpeller, nous remettre profondément en question. Même s'ils s'adressent à des croyants – et même des chrétiens de longue date – le contenu des évangiles vise notre conversion toujours nécessaire et actuelle pour que nous épousions la mentalité et les valeurs du Royaume. Se référant à l'appel des disciples, Paya constate :

Ces récits parlent de la relation du disciple engagé avec Jésus, et non spécifiquement de la conversion ou de la vocation chrétienne au sens des épîtres ou d'aujourd'hui. Comme sur d'autres questions de piété ou de vie d'Église, l'apport des évangiles se situe à un niveau plus fondamental. Ce qui est dit a des conséquences à la fois sur la conversion et sur la vocation chrétienne¹⁰⁶.

Ceci vaut peut-être tout particulièrement pour les *hard sayings* comme celui de porter sa croix, expression qui est formulée dans une tournure volontairement choquante : il nous semble qu'elle vise à éveiller les consciences autant qu'à instruire. Selon F. F. Bruce, les *hard-sayings* de Jésus font en effet réfléchir les auditeurs. Ces paroles sont perçues comme dures, particulièrement lorsqu'elles impliquent « la réévaluation critique de préjugés et de convictions bien ancrés, ou la remise en cause [*challenging*] du consensus d'opinion actuel¹⁰⁷ ».

Ainsi, ces paroles de Jésus visent non seulement à orienter nos pratiques, mais à convertir nos cœurs, réformer notre vision de Dieu

106. PAYA, *Comprendre Matthieu 1-13*, p. 81-83.

107. BRUCE, *The Hard Sayings*, introduction, 4^e §.

et de sa volonté, de nous-mêmes et du monde, pour que nous puissions intérioriser et vivre les valeurs du Royaume. Ce qui est normatif, c'est avant tout l'*attitude de cœur* qui sous-tend la mise en pratique des enseignements de Jésus. C'est probablement la cible prioritaire de ces paroles qui s'adressent à tous, incluant les disciples qui suivent Jésus depuis le commencement (auditeurs historiques) et les destinataires de l'évangile qui ont déjà un vécu chrétien. Le disciple « est celui qui "veut"¹⁰⁸ » et suivre Jésus comporte donc « une dimension active et volontaire¹⁰⁹ ». De ce fait, c'est notre vouloir qui doit d'abord changer. Et c'est bien ce que cherche à faire le texte de Marc : cheminant avec les disciples, le lecteur est invité à réagir à la trame du récit, il est poussé à prendre au sérieux les sollicitations de Jésus, à repérer les éléments importants qui peuvent le conduire à faire des choix¹¹⁰.

Comme le montre le trésor de patience déployé par Jésus pour instruire ses disciples, la compréhension intégrale de ce qu'implique de suivre Jésus « n'est pas exigée à l'origine du parcours... Chacun ne pourra comprendre ce qu'être disciple signifie qu'en acceptant de s'attacher à Jésus et de le suivre en toute confiance¹¹¹ ». Et c'est dans cette suivance de Jésus, dans la relation avec lui, que chacun pourra se laisser façonner par lui¹¹². Au fur et à mesure que progresse notre compréhension, nous revoyons nos priorités et notre style de vie. C'est pourquoi, il est important d'entendre toujours et encore cet appel de Jésus.

Conclusion

Curieusement, ces paroles pourtant si connues et si centrales de Jésus sont peu prêchées dans les Églises¹¹³. On peut voir trois raisons principales à cela :

108. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 247.

109. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 247.

110. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 333-334.

111. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 279.

112. FABRE, *Le disciple selon Jésus*, p. 335.

113. Je n'ai personnellement pas le souvenir d'avoir entendu une seule prédication sur le sujet.

- ces paroles redoutables posent tant de questions épineuses qu'on peut hésiter à en parler à d'autres sans être sûr d'avoir soi-même bien compris ;
- chacun expérimente dans sa vie personnelle combien il est difficile de se renier et porter sa croix. On s'autorise ainsi difficilement à « faire la leçon » à d'autres¹¹⁴ ;
- on peut aussi craindre de mettre mal à l'aise ou jeter le trouble parmi les paroissiens.

Incontestablement, ces paroles de Jésus échappent à une compréhension pleine et définitive. L'enjeu sotériologique est particulièrement difficile à cerner, en raison notamment de la sotériologie peu explicite de Marc et des tournures paradoxales, (volontairement ?) non dénuées d'une certaine ambiguïté. Il est vrai aussi que nous resterons toujours des serviteurs limités et défaillants. Pourtant, si troublantes que soient ces paroles de Jésus, il est du devoir et de la responsabilité de l'Église de faire retentir encore aujourd'hui ce message.

À la lumière de cette étude, il ne fait guère de doute que tout chrétien est concerné par les exigences de Jésus. « Si quelqu'un veut venir à ma suite... » : c'est l'appel toujours actuel de Jésus, qui « nous invite à nous engager à notre tour sur cet impossible chemin, qui est pourtant le seul possible pour le salut de notre monde d'abord et pour notre propre salut ensuite¹¹⁵. » Même si cette étude ne répond pas exhaustivement à toutes les questions posées, nous espérons qu'elle aura contribué à une meilleure compréhension de ce texte, rappelé sa centralité pour la vie chrétienne et montré qu'il peut être enseigné et vécu dans la grâce.

114. BABUT, *Actualité de Marc*, p. 179.

115. BABUT, *Actualité de Marc*, p. 176.

L'argument ontologique¹

Lydia Jaeger

Résumé. *La preuve ontologique fut proposée originellement par Anselme de Cantorbéry au onzième siècle. Considérée par beaucoup d'être un sophisme, sans aucune valeur probante, l'argument continue à trouver des défenseurs vigoureux. L'article présente plusieurs versions sous lesquelles l'argument a été proposé, et examine quelques objections. Il conclut que l'argument prouve, sinon l'existence de Dieu, au moins l'irrationalité de l'athéisme : on ne nie Dieu qu'au prix de sa raison. De plus, l'argument ontologique montre que Dieu est inhérent à l'exercice de la raison et que de cette façon tout homme, dans sa raison, fait l'expérience de Dieu.*

Abstract. *The ontological argument was originally put forward by Anselme of Canterbury in the eleventh century. Considered by many to be a sophism, without any convincing value, the argument continues to find strong proponent. The article presents several versions of the argument, and discusses some objections. It concludes that the argument proves, if not the existence of God, at least the irrationality of atheism : God is denied only at the price of his reason. Moreover, the ontological argument shows that God is inherent in the exercise of reason and that in this way every person, in his or her reason, experiences God.*

-
1. L'article adapte et amplifie le chapitre que j'ai rédigé sur l'argument ontologique pour Alain NISUS et Lydia JAEGER, sous dir., *Une foi, des arguments : apologétique pour tous*, Romanel-sur-Lausanne, Maison de la Bible, à paraître.

L'argument dit ontologique² est un argument des plus intrigants. Car il prouve (ou cherche à prouver) l'existence de Dieu à partir du simple concept de Dieu. C'est-à-dire : dès que l'on pense Dieu, on doit penser en même temps son existence. Ou dit autrement : celui qui comprend le mot « Dieu » doit conclure qu'il existe. C'est un argument *a priori*, c'est-à-dire qu'il ne fait pas intervenir des informations que nous recevons par les sens. Sa validité ne dépend d'aucun fait qu'il s'agirait de vérifier d'abord dans l'expérience.

À première vue, l'argument ontologique paraît un tour de passe-passe philosophique : comme le magicien qui sort le lapin de son chapeau, il suffirait de penser à Dieu pour prouver qu'il existe ? Mais je peux imaginer plein de choses qui n'existent pas pour autant : des cochons verts qui volent, la Petite-Sirène, le Pays de Cocagne...

Ne concluons pas si vite. L'argument ontologique continue à être débattu depuis des siècles. Que l'on ne l'ait pas encore mis au repos dans le cimetière des chimères philosophiques, est peut-être un indice qu'il est plus solide que ce que l'on imagine de prime abord. Il mérite au moins examen attentif. Et ceci d'autant plus qu'il est extravagant. Si l'argument est valide, il emporte le champ sur tout autre argument théiste, car il prétend conclure de façon certaine et prouver d'un seul mouvement argumentatif non seulement l'existence de Dieu, mais sa perfection par rapport à tous les attributs (toute-puissance, bonté absolue etc.). Ainsi Cyrille Michon l'appelle « argument fantastique » pour deux raisons : il repose sur une simple *fantasia*, une représentation de Dieu, et il tire une conclusion exorbitante de prémisses très modestes³.

2. Le mot « ontologique » désigne ce qui se rapporte à l'être en tant que tel, sans référence à des déterminations particulières. On parle de preuve « ontologique », car celle-ci propose un raisonnement abstrait, qui ne fait intervenir aucun fait empirique particulier, mais s'appuie seulement sur une analyse logique du concept de Dieu comme étant l'Être suprême par excellence. C'est Kant qui donna ce nom à la preuve d'Anselme (qu'il considérait comme fallacieuse). Avant lui, on l'avait appelée « métaphysique ».
3. Cyrille MICHON, « L'argument fantastique : la preuve ontologique repose-t-elle sur une ambiguïté ? », *Klesis – Revue philosophique* 17, 2010, p. 37-53, www.revue-klesis.org/pdf/Religion03CMichon.pdf (citation p. 38).

L'article qui suit a une visée très modeste. Il ne cherche qu'à attirer l'attention du lecteur sur la pertinence continue de l'argument. Pour ce faire, il présentera différentes formes qu'a prises l'argument ontologique, et examinera quelques objections, sans viser l'exhaustivité (impossible à atteindre dans un article, vu la richesse et la technicité du débat qui se poursuit et dont je suis très loin de maîtriser les enjeux).

Quelques mots autobiographiques peuvent peut-être être utiles pour faire comprendre mon intérêt pour cette preuve que beaucoup considèrent réfutée depuis longtemps. D'après mes souvenirs, c'est le professeur Henri Blocher qui le premier m'a exposée à l'argument ontologique. Il m'a laissée perplexe : le raisonnement me paraissait circulaire et je ne comprenais pas comment quiconque pouvait y trouver un argument pour l'existence de Dieu. Bien des années plus tard, j'ai le souvenir de m'être réveillée au milieu de la nuit, d'avoir réfléchi de façon intense (pendant une heure environ) et de m'être rendormie désormais avec la ferme conviction que la preuve était valide. Cela dit, j'étais encore loin d'imaginer la complexité des arguments échangés pour et contre le raisonnement anselmien. Ensuite, j'ai assisté au mémorable exposé de Cyrille Michon à l'École normale supérieure le 12 mars 2007. À la stupéfaction de ses collègues philosophes, il défendait une version de l'argument ontologique (présentée ci-dessous). D'après mon souvenir, le temps de questions-réponses qui a suivi était dominé par la surprise, voire la déception, de plusieurs de voir un philosophe aussi compétent et avisé défendre un argument aussi fallacieux – mais sans que l'auditoire réussisse à montrer précisément où l'argumentation s'égaraient. C'est la rédaction de la section sur les arguments théistes pour le manuel *Une foi, des arguments : Apologétique pour tous*⁴, qui m'a ramenée à la preuve ontologique. Cette fois-ci, j'ai tiré grand profit, d'un côté, de l'*Essai sur la preuve anselmienne* de Joseph Moreau, qu'Henri Blocher a eu l'amabilité de me prêter, et, de l'autre, de remarques très éclairantes de Jean-Baptiste Guillon (de l'Université de Navarre) sur un premier jet de mon texte. Les pages qui suivent n'offrent que l'état actuel de ma saisie très limitée de ce que la preuve ontologique représente. Si j'ose les présenter, c'est que je pense qu'elle

4. Avec Alain Nisus, *Une foi, des arguments : apologétique pour tous*, Romanel-sur-Lausanne, La Maison de la Bible, 2021, à paraître.

est trop souvent écartée d'un revers de main, sans que l'on se rende compte de son potentiel. Et qu'elle continue à me fasciner.

L'argument proposé par Anselme de Cantorbéry

Le moine bénédictin et futur archevêque de Cantorbéry Anselme de Cantorbéry (1033/1034 – 1109) a proposé le premier une version de l'argument ontologique dans son *Proslogion* (vers 1077/1078), quand il était prieur de l'abbaye du Bec, en Normandie. Il avait d'abord pensé à appeler son ouvrage *Fides quaerens intellectum* (« La foi en quête d'intelligence »), slogan qui résume bien la démarche d'Anselme. Le *Proslogion* (terme grecquisé pour « allocution ») est écrit sous forme de prière. Anselme y parle « au nom d'un qui s'efforce d'ériger son esprit jusqu'à contempler Dieu et cherche à comprendre ce qu'il croit⁵. » Il cherche « un argument unique qui, pour être probant, n'eût besoin d'aucun autre que lui, et qui, à lui tout seul, suffit à garantir que Dieu est vraiment, qu'il est le souverain bien..., ainsi que tout ce que nous croyons de la substance divine⁶. »

Pour trouver cet argument, il s'inspire de l'affirmation de Psaumes 14.2 (et 53.2) : « Le fou dit dans son cœur : "Il n'y a pas de Dieu !" » Pourquoi est-ce fou, insensé (et non seulement impie) de nier l'existence de Dieu ? Pour le comprendre, Anselme adopte une définition de Dieu qu'il trouve chez des auteurs païens : Dieu est l'être « tel que rien ne se peut penser de plus grand. » (Sénèque le Jeune, dans *Questions naturelles* I, 13, parle de la « grandeur dont on ne peut imaginer de plus grand [*magnitudo qua nihil maius cogitari potest*] »)⁷. Le non-croyant peut bien accepter cette définition. Du fait qu'il dit dans son cœur que Dieu n'existe pas, il reconnaît par là même qu'il peut former le concept de Dieu. Mais penser que ce Dieu n'existe pas en réalité est en contradiction avec la définition de Dieu que le non-croyant a pourtant acceptée. Et croire une contradiction est insensé, irrationnel. Voici ce qu'Anselme écrit dans l'original :

5. ANSELME DE CANTORBÉRY, *Proslogion : suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, préface, trad. par Bernard Pautrat, Flammarion, 1993, p. 36.

6. *Ibid.*, p. 35.

7. Je remercie Jean-Baptiste Guillon d'avoir attiré mon attention sur ce point.

Il est bien certain que ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand ne peut être seulement dans l'intellect. Car si c'est seulement dans l'intellect, on peut penser que ce soit aussi dans la réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est seulement dans l'intellect, cela même qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand ; mais cela est à coup sûr impossible. Il est donc hors de doute qu'existe quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, et cela tant dans l'intellect que dans la réalité⁸.

L'argumentation d'Anselme est dense. Dénoncée par les uns comme sophisme, exaltée par les autres comme la preuve théiste la plus élégante, la proposition anselmienne a donné lieu à un débat séculaire qui n'est pas encore clos. D'ailleurs, le débat ne porte pas seulement sur la validité de l'argument, mais aussi sur son interprétation. Quel est exactement le raisonnement qu'Anselme poursuit ? Et quel est le rapport de l'argument proposé dans le deuxième chapitre du *Proslogion*, au reste de l'œuvre ? La question se pose en particulier par rapport au chapitre suivant dans lequel Anselme poursuit son argument pour établir que Dieu existe nécessairement, c'est-à-dire qu'il n'est même pas possible de penser qu'il n'est pas. Car, raisonne Anselme, s'il était possible de penser que Dieu n'est pas, ce serait une forme d'existence inférieure à ce qui existe nécessairement. Mais on ne peut pas attribuer une telle forme d'existence inférieure à l'être tel que rien ne se peut penser de plus grand, sans tomber dans la contradiction. Pour certains auteurs, Anselme propose ici un deuxième argument ontologique (de type « version modale »), jugé parfois supérieur à celui du chapitre II.

L'argument ontologique : version définitionnelle

Pour le dialogue apologétique, la question de savoir ce qu'Anselme avait exactement à l'esprit quand il a écrit son texte importe peu. Ce qui compte, c'est de savoir si on peut formuler un argument solide à partir de sa proposition. C'est pourquoi la présentation qui suit se concentre sur plusieurs versions de l'argument ontologique qui ont été proposées à partir du texte d'Anselme. Elles cherchent toutes à fournir un raisonnement rigoureux qui peut faire face aux objections.

8. *Ibid.*, chap. II, p. 41-42.

Commençons par la version définitionnelle que l'on trouve chez Descartes (dans la cinquième des *Méditations métaphysique*). Elle définit Dieu comme l'être qui a toutes les perfections. Si l'on admet que l'existence est une perfection, l'être qui a toutes les perfections (Dieu) doit nécessairement exister. De structure logique plus simple que la version originale, la version définitionnelle n'a besoin que de trois étapes pour prouver l'existence de Dieu :

1. Dieu est défini comme l'être qui a toutes les perfections.
2. L'existence est une perfection.
3. Donc Dieu existe.

La déduction de la conclusion (3) à partir des prémisses (1) et (2) est implacable. Si on veut résister à la déduction cartésienne, il faut attaquer la prémisse (1) ou (2) – ou les deux.

Prémisse 1 : Il ne suffit pas d'écrire une définition. Il faut encore s'assurer qu'elle ne recèle pas de contradiction. Par exemple, on peut parler du « cercle carré », élaborer de jolis arguments pour cette entité (qui prouvent qu'il est à la fois rond et qu'il a quatre coins)... mais tout ceci ne vaut rien parce que la définition au départ est incohérente. En ce qui concerne la prémisse de l'argument ontologique dans sa version définitionnelle, il ne saute pas aux yeux (contrairement au cercle carré) que la définition adoptée soit incohérente. Mais reconnaissons-le : il n'est pas non plus évident de prouver qu'il est possible, sans contradiction, de réunir toutes les perfections dans un seul être. Par exemple, peut-on être parfaitement aimant et parfaitement juste ? Le chrétien répond que oui, car il sait que Dieu est amour et justice. Mais l'incroyant peut entretenir quelques doutes à ce sujet. Du coup, la prémisse (1) ne va pas de soi pour lui.

Prémisse (2) : Kant a résisté à l'argument ontologique en remettant en cause l'idée selon laquelle l'existence est une propriété. Mais si l'existence n'est pas une propriété, l'existence n'ajoute rien à un concept. À ce moment, la définition de Dieu comme l'être le plus grand n'impliquerait pas son existence. Doit-on recevoir cette objection ? Le débat est difficile. On peut faire valoir contre Kant que l'on ne peut pas disjoindre existence et essence : la description complète d'un étant inclut l'existence (le lieu, le temps de son existence...). Et

même si on acceptait l'objection pour les entités contingentes, l'existence nécessaire paraît bien être un attribut.

Cyrille Michon, à la suite de Peter van Inwagen, offre une autre façon de résister à l'argument : il fait valoir une ambiguïté syntactique dans la prémisse (1). Formulée de façon plus rigoureuse, il faudrait dire : « Soit une entité Dieu qui est définie comme l'être qui a toutes les perfections », ou encore « Par définition, Dieu a toutes les perfections. » Mais du coup, on ne peut plus inférer la conclusion (3), mais la conclusion plus faible : « Par définition, Dieu existe » – ce qui ne permet pas de conclure à l'existence de Dieu dans la réalité⁹.

L'argument ontologique : version modale (Leibniz et Plantinga)

La version « modale » de l'argument ontologique (c'est-à-dire qui fait intervenir des notions telles que la possibilité et la nécessité) se trouve chez Leibniz (et peut-être déjà dans le chapitre III du *Proslogion* d'Anselme). Pour Leibniz, est possible tout ce dont la description n'implique aucune contradiction, or Dieu est défini comme l'être réunissant toutes les perfections, et les perfections, d'après Leibniz, sont des réalités purement positives qui ne peuvent pas être en contradiction les unes avec les autres. Le célèbre mathématicien et spécialiste en logique Kurt Gödel (1906-1987) a élaboré une version formalisée de la preuve leibnizienne qui fut publiée après sa mort. L'épistémologue réformé Alvin Plantinga a également proposé une version modale contemporaine de l'argument ontologique.

L'argument ontologique modal part de la prémisse qu'il est possible que Dieu existe. Dans sa forme la plus brève, elle s'énonce ainsi : « L'être nécessaire est possible, donc il existe. » Détaillons les différentes étapes argumentatives qui la compose :

1. Il est possible que Dieu existe.
2. Dieu n'est pas un être contingent (c'est-à-dire qui peut exister ou ne pas exister, ou qui pourrait être différent de ce qu'il est).
3. Donc, soit il n'est pas possible que Dieu existe, soit il est nécessaire que Dieu existe.
4. Donc, il est nécessaire que Dieu existe.

9. MICHON, art. cit., p. 41-42.

5. Donc, Dieu existe.

(1) et (2) sont les prémisses sur lesquelles repose l'argumentation. (3) découle directement de (2). Et (4) est une conséquence de (3) dans la mesure où la prémisse (1) exclut la première des deux options. (5) découle enfin de (4), car si un être existe *nécessairement*, il doit évidemment *exister*.

Sur les deux prémisses de l'argument, c'est la première qui est la plus délicate. Car la deuxième correspond bien à l'idée que l'on se fait de Dieu : un être contingent, qui peut exister ou ne pas exister, n'est justement pas le Dieu du théisme. Mais que penser de la prémisse 1 ? Plantinga considère que la prémisse 1 est seulement rationnelle (c'est-à-dire rationnellement permise); d'autres tiennent l'argument pour plus fort. Ainsi Leibniz a cherché à prouver la possibilité de l'être nécessaire.

Qu'est-ce que l'athée peut répondre ? Il peut évidemment contester la prémisse (1), c'est-à-dire considérer qu'il n'est pas possible que Dieu existe. C'est plus que ce que l'athéisme postule couramment, qui se limite à soutenir la non-existence de Dieu, sans se prononcer sur la possibilité de celle-ci. Cela dit, une autre ligne de défense s'offre à l'athée : l'argument ontologique dans sa version modale ne prouve que l'existence de l'être nécessaire, mais comment savoir que cet être nécessaire est le Dieu du théisme ? Comment savoir que l'être nécessaire est bon, tout-puissant, omniscient, parfaitement juste... ? C'est le chrétien, mais non l'athée qui est convaincu que la bonté, la toute-puissance, l'omniscience, la justice caractérisent le principe dernier de la réalité.

Pour pousser son attaque encore plus loin, l'athée peut formuler un argument analogue à l'argument ontologique modal, mais qui établit la non-existence de Dieu. Il suffit pour cela de partir de l'idée – et beaucoup de croyants l'acceptent – qu'il est possible que Dieu n'existe pas :

1. Il est possible que Dieu n'existe pas.
2. Dieu n'est pas un être contingent (c'est-à-dire qui peut exister ou ne pas exister).

3. Donc, soit il n'est pas possible que Dieu n'existe pas, soit il est nécessaire que Dieu n'existe pas.
4. Donc, il est nécessaire que Dieu n'existe pas.
5. Donc, Dieu n'existe pas.

Cette parodie de l'argument ontologique modal (qui est aussi implacable que l'argument original lui-même) fait bien ressortir ce qui est en jeu entre l'athée et le croyant : si Dieu est vraiment l'être nécessaire, le débat ne peut pas se dérouler sur un terrain neutre qui consiste à accepter au moins la possibilité de son existence ou de sa non-existence. Pour être cohérent, l'athée ferait mieux de ne pas concéder la possibilité de l'existence de Dieu, comme le croyant ne devrait pas concéder qu'il est possible que Dieu n'existe pas. L'être nécessaire n'est tout simplement pas le type d'entité dont il fait sens de dire qu'il peut exister ou ne pas exister.

Pour bien saisir ce qui est en jeu dans le débat entre croyants et non-croyants, il convient de distinguer deux sortes de possibilité : la possibilité métaphysique (quant à l'existence) et la possibilité épistémique (quant à la connaissance)¹⁰. L'athée (sauf s'il est absolument certain de son athéisme), peut accepter de dire qu'il est épistémiquement possible que Dieu existe (le contraire n'est pas absolument certain), mais il n'accepte pas (ou ne devrait pas accepter) qu'il est métaphysiquement possible que Dieu existe. Mais quand on remplace la prémisse (1) de l'argument ontologique modal par la prémisse plus faible : « 1*. Il est épistémiquement possible que Dieu existe », le reste de la chaîne argumentative ne tient plus.

Pour bien saisir ce point, regardons le cas d'un théorème mathématique qui est faux. Avant d'avoir compris la preuve de sa fausseté, je peux dire : « Il est (épistémiquement) possible qu'il soit vrai », c'est-à-dire en le rapportant à mes connaissances actuelles, il peut être vrai. Pourtant, toutes les vérités mathématiques sont nécessaires. Donc s'il est faux, il est nécessairement faux. Cela montre donc bien qu'une affirmation peut être fausse, même de façon nécessaire, alors que dans un autre sens (par rapport au savoir à ma disposition), il est possible qu'elle soit vraie.

10. Je remercie Jean-Baptiste Guillon d'avoir attiré mon attention sur ce point et de m'avoir expliqué sa pertinence pour l'argument ontologique modal.

L'argument ontologique : version « raisonnement par l'absurde »

La version « raisonnement par l'absurde » est très proche de l'argument original d'Anselme¹¹. C'est ce que l'on obtient si on essaie de transformer le texte d'Anselme en raisonnement analytique par étapes.

Voici ce que l'on obtient quand on formule la preuve anselmienne sous forme de raisonnement par l'absurde :

1. Je conçois un être *D* tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu.
2. Supposons que *D* n'existe pas.
3. Je peux alors concevoir un être *D**, en tout semblable à *D* et qui existe.
4. Il est plus grand d'exister que de ne pas exister.
5. *D** est alors plus grand que *D*, et nous venons de concevoir *D**, ce qui est absurde, car *D* est l'être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu.
6. *D* existe.

Le lecteur l'aura compris : *D* désigne Dieu. Ce remplacement est opéré pour que l'on se rende compte que l'argument n'a recours à aucune intuition ou expérience religieuse que le mot « Dieu » pourrait évoquer. Poser la définition « un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu » suffit.

La preuve est-elle valide ? Le raisonnement par l'absurde est couramment employé en mathématique. Il n'y a donc pas lieu de le récuser dans un argument philosophique (sauf à remettre en cause le principe du tiers exclu de la logique classique, principe qui affirme qu'une affirmation est soit vraie, soit fausse). La version « raisonne-

11. Le raisonnement par l'absurde consiste à postuler le contraire de la thèse à prouver et à en déduire des conséquences absurdes, c'est-à-dire qui impliquent une contradiction. Cette version de l'argument ontologique est aussi appelée conceptuelle, car il part de l'acte mental de concevoir certaines idées. Pour d'autres versions de l'argument, cf. Graham OPPY, « Ontological Arguments », dans Edward N. ZALTA, sous dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), sec. 2, (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ontological-arguments>), et MICHON, « L'argument fantastique », p. 38-39, 49.

ment par l'absurde » échappe aussi à la difficulté rencontrée par la version définitionnelle qui pose une définition pour Dieu dont il n'est pas facile de démontrer la cohérence (« l'être qui a toutes les perfections »). Anselme l'avait justement évité dans sa formulation originale de la preuve et adopté une définition négative pour Dieu : « un être tel qu'aucun être plus grand ne peut être conçu ». Plus difficile de plaider que celle-ci soit incohérente¹². Certes, la forme de sa preuve est plus complexe que celle de Descartes, mais aussi moins vulnérable à l'objection d'employer une définition contestable de Dieu.

Une fois la définition de *D* posée, les autres étapes suivent inexorablement – à l'exception de l'affirmation (4) : « Il est plus grand d'exister que de ne pas exister ». Comment le savoir ? Anselme le pose comme une évidence. La plupart des Occidentaux le suivraient sans doute. C'est moins sûr pour le bouddhiste qui considère que la réalité ultime est le *nirvana*. En fin de compte, c'est Dieu qui garantit qu'il est bon d'exister. Comme l'être et la bonté se rencontrent dans la réalité suprême, exister est bon. Le premier chapitre de la Bible le dit déjà pour la création : « Dieu regarda tout ce qu'il avait fait, et il constata que c'était très bon » (Gn 1.31). Étant créés par ce Dieu, la plupart des hommes gardent l'intuition que la prémisse (4) est vraie, même quand ils ne reconnaissent pas en Dieu le fondement ultime et bon de ce qui existe. La preuve ontologique les pousse à aller plus loin pour qu'ils se rendent compte que la bonté de l'existence, combinée à l'idée de Dieu qu'ils conçoivent, les amène à Dieu. Notons aussi qu'au sens strict, la preuve anselmienne n'a pas besoin de présupposer que la prémisse (4) soit vraie pour n'importe quelle entité. Il suffit qu'elle soit vraie pour des entités excellentes comme *D* ou des entités similaires à *D*. Il faut avoir une vision très pessimiste de l'existence (ce qui est peut-être le cas de certaines versions du bouddhisme) pour le nier.

Le *D* dont l'argument ontologique, dans sa version « raisonnement par l'absurde », établit l'existence, est-ce pourtant bien le Dieu du théisme ? Et pour pousser l'interrogation encore plus loin : est-ce le Dieu auquel s'intéresse l'expérience religieuse ? Peut-on le prier ? Tout

12. Jules VUILLEMIN, *Le Dieu d'Anselme et les apparences de la raison*, 1971, s'y est néanmoins employé. Jean-Baptiste Guillon et Cyrille Michon lui répondent dans « Vuillemin et les antinomies du concept anselmien de Dieu », *Klésis*, à paraître.

dépend de ce que l'on entend par « plus grand ». Pour le chrétien, un Dieu personnel et qui s'intéresse à sa créature est plus grand que le Dieu impersonnel, la Nature, qu'envisage le panthéisme. Mais il n'est sans doute pas si facile que cela de le faire admettre à tout interlocuteur non-chrétien. N'oublions pas qu'Anselme a proposé son raisonnement dans le contexte d'une prière. Il s'agit bien de « la foi en quête d'intelligence » ; l'argument n'est pas censé remplacer la foi. Il n'empêche que l'argument ontologique, aussi philosophique et abstrait qu'il soit, peut ouvrir une brèche dans les défenses de tel ou tel non-croyant pour qu'il envisage au moins que le débat sur Dieu ne soit pas clos.

Une version prudente de l'argument ontologique

La version « raisonnement par l'absurde » évite bien des objections qui ont été formulées à l'encontre de la preuve anselmienne. La dernière étape du raisonnement qui conclut à l'affirmation (6) « Dieu existe » a pourtant recours à un présupposé caché qui la rend vulnérable. L'affirmation (5) ne porte que sur l'absurdité de certains énoncés. Comment passer de ce constat, qui relève de la logique, à une affirmation qui porte sur la réalité ? Après tout, la réalité pourrait être irrationnelle et notre raison inadéquate à la saisir ou auto-contradictoire.

Le philosophe français Cyrille Michon (né en 1963), professeur à l'Université de Nantes, a proposé une version prudente de l'argument ontologique. Il évite de conclure de l'absurdité de la non-existence d'une chose à son existence, car un tel mouvement déductif présuppose que la raison humaine légifère sur la réalité. Du coup, l'argument ne prouve pas l'existence de Dieu, mais l'irrationalité de l'athéisme. En voici la formulation (où on emploie maintenant le symbole G, de « God », à la place de D) :

1. Quiconque comprend une description 'G' et juge qu'il y a un G se représente quelque chose de plus grand que s'il ne jugeait pas qu'il y a un G.
2. Donc, quiconque comprend et conçoit la description « être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté » et juge qu'il n'y a pas un tel être peut se représenter quelque chose de plus grand : à savoir en jugeant qu'il y a un tel être.

3. On ne peut pas juger qu'une chose G (conçue comme G) n'est pas G.
4. Donc, quiconque comprend la description « être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté » ne peut pas juger qu'un tel être n'existe pas¹³.

En bref, celui qui nie Dieu perd la raison. Le théiste en revanche, en jugeant que Dieu existe, n'arrive à aucune absurdité ou incohérence comparable, et n'est donc pas conduit à une réfutation désespérée de la raison¹⁴. Certes, cela ne prouve pas strictement que Dieu existe, mais cela montre la situation désespérée dans laquelle se trouve celui qui refuse de croire en lui. Je ne peux pas comprendre (ou simplement penser comprendre) la description « être tel qu'aucun être plus grand ne peut être représenté » et juger que cet être n'existe pas, sans déraisonner, sans renoncer à la cohérence de ma pensée. Ainsi l'argument ontologique prouve, sinon l'existence de Dieu, au moins l'irrationalité de l'athéisme. Mais le fait de penser, de raisonner est une expérience fondamentale, commune à tous les humains. Par sa raison, tout homme fait donc l'expérience de Dieu. Sans que beaucoup s'en rendent compte, Dieu est inhérent à l'exercice de la raison¹⁵.

Les objections à l'argument ontologique

Chemin faisant, nous avons rencontré diverses objections à l'argument ontologique. Certaines ne valent que pour une version spécifique, d'autres visent plusieurs versions à la fois, voire toutes. Plus qu'aucun autre argument théiste, l'argument ontologique compte parmi ses détracteurs non seulement des athées, mais des théologiens et philosophes chrétiens de renom. Le plus célèbre parmi eux n'est personne d'autre que la figure de proue de l'apologétique classique, le théologien médiéval Thomas d'Aquin qui considérait qu'aucune preuve *a priori* de l'existence de Dieu ne nous est accessible.

13. MICHON, « L'argument fantastique », p. 50-51.

14. *Contra* Kant pour qui la raison dans son usage métaphysique est intrinsèquement antinomique (je remercie Jean-Baptiste Guillon d'avoir attiré mon attention sur cette précision à apporter).

15. C'est Henri Blocher qui a attiré le premier mon attention sur cette conclusion plus forte de la preuve ontologique, au-delà de l'irrationalité de l'athéisme (et les réflexions de Moreau présentées dans la section suivante l'appuieront).

Thomas examine la preuve anselmienne dans sa *Somme théologique*, dès la 2^e question de la Première partie. Il est d'accord avec Anselme pour dire que l'existence de Dieu découle de son essence. Car, pour Dieu (contrairement aux créatures), essence et existence ne sont pas distinctes. L'essence de Dieu, c'est d'être. En langage contemporain, on pourrait dire que « Dieu existe » est une proposition analytique, c'est-à-dire que le prédicat (« existe ») est inclus dans le concept du sujet (« Dieu »)¹⁶. Mais – et c'est ici que Thomas diffère d'Anselme – nous ne connaissons pas l'essence de Dieu *a priori*. Notre connaissance (de surcroît bien imparfaite ici-bas) ne provient que des effets qui nous sont accessibles :

Dieu existe, est évidente de soi, car le prédicat y est identique au sujet ; Dieu, en effet, est son être même, comme on le verra plus loin. Mais comme nous ne connaissons pas l'essence de Dieu, cette proposition n'est pas évidente pour nous ; elle a besoin d'être démontrée par ce qui est mieux connu de nous, même si cela est, par nature, moins connu, à savoir par les œuvres de Dieu¹⁷.

La rigueur avec laquelle ces penseurs chrétiens examinent l'argument ontologique doit nous servir d'exemple. Car le constat apostolique vaut aussi pour le dialogue apologétique : « Nous n'avons pas de puissance contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité » (2 Co 13.8). Nous ne devons pas accepter un argument simplement parce que sa conclusion nous convient, ou rejeter une objection parce qu'elle nous dérange.

De façon générale, on peut distinguer entre réfutations directes et indirectes. Les réfutations directes cherchent à montrer où le raisonnement ontologique s'égare : une prémisse qui n'est pas assurée, une déduction au cours de l'argument qui est erronée... Nous avons déjà examiné plusieurs objections formulées à l'encontre de l'argument

16. Thomas donne comme exemple type d'une proposition analytique : « Le tout est toujours plus grand que sa partie. » On n'a pas besoin de faire des expériences ou mener une enquête pour savoir si elle est vraie. « Dès qu'on sait..., écrit Thomas, ce que sont le tout et la partie, on sait que le tout est toujours plus grand que sa partie » (*Somme théologique* I, qu. 2, art. 1, resp ; http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/1sommethéologique1apars.htm#_Toc484618144, consulté le 22 février 2020).

17. *Ibid.*

ontologique. Certaines ont pu être rejetées, d'autres ont amené à réviser l'argument ou nous ont aidés à mieux saisir ce qui est en jeu dans le désaccord entre celui qui admet l'existence de Dieu et celui qui la refuse.

Reste à examiner les réfutations indirectes. Celles-ci prétendent également établir la fausseté de l'argument ontologique, même si elles n'indiquent pas l'endroit où se trouve l'erreur. Imaginez quelqu'un vous présenter un calcul sophistiqué qui conduit à la conclusion que vous êtes plus riche que Bill Gates. Nul besoin de chercher l'erreur dans le calcul – vous savez que le résultat est faux !

Les réfutations indirectes les plus connues – et les plus redoutables – de l'argument ontologique prennent la forme d'une parodie. C'est-à-dire que l'on présente un argument parallèle à l'argument ontologique, mais qui conclut à l'existence d'un objet dont nous savons qu'il n'existe pas, ou alors dont nous savons qu'il n'existe pas *nécessairement* (car le raisonnement ontologique ne conclut pas seulement à l'existence de Dieu, mais à son existence nécessaire : il ne pourrait pas ne pas exister).

La parodie de l'île fabuleuse

Déjà du vivant d'Anselme, Gaunilon, moine à l'abbaye de Marmoutier, près de Tours, a répliqué à Anselme que sa façon d'argumenter prouverait aussi l'existence de l'île fabuleuse (Gaunilon parle de « l'île perdue »¹⁸) : l'île fabuleuse est définie comme une « île de l'océan qui l'emporte sur toutes les terres connues en fertilité »¹⁹. Mais l'île fabuleuse n'existe pas – ou si elle existe, on ne peut pas prouver son existence par un raisonnement déductif, car elle pourrait ne pas exister. Une figure d'argument qui permet de prouver l'existence nécessaire de l'île fabuleuse doit donc être fausse.

L'objection tient-elle ? Anselme a répliqué à Gaunilon en faisant remarquer que sa parodie ne reproduisait pas fidèlement l'argument original. Car il ne définit pas Dieu comme l'être le plus grand que tout

18. GAUNILON, *Ce qu'on répondrait à cela à la place de l'insensé*, dans *Proslogion : suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, p. 81.

19. Résumé de la définition de Gaunilon, fourni par ANSELME DE CANTORBÉRY, *Ce que répondrait à cela l'éditeur de ce petit livre*, dans *Proslogion : suivi de sa réfutation par Gaunilon et de la réponse d'Anselme*, p. 92.

ce qui existe (*majus omnibus quae sunt*), mais l'être tel que rien ne se peut penser de plus grand (*quo majus cogitari nequit*). Le dernier, mais pas le premier concept inclut l'existence nécessaire :

L'île qui surpasse en beauté et en richesse toutes les autres terres, en admettant qu'elle existe, pourrait néanmoins ne pas être; fût-elle vraiment *majus omnibus*, elle n'a pourtant qu'une existence contingente; il se pourrait qu'elle n'eût jamais été, elle pourrait disparaître. ... De telles objections peuvent être soulevées à l'égard de l'objet désigné comme *majus omnibus*; elles ne sauraient atteindre ce qui est conçu absolument comme l'être auprès de qui rien de plus grand ne peut être pensé; ces objections sont exclues par le concept même de l'être absolu, nécessaire; il est impensable de penser qu'il n'est pas²⁰.

En fait, le « *majus omnibus* » désigne une extrapolation à partir des faits empiriques, de ce que nous connaissons dans notre expérience du monde. Mais comme tout ce qui existe dans notre monde est contingent, aucune extrapolation à partir des faits empiriques, aussi grandiose qu'elle soit, ne peut dépasser l'existence contingente. Mais le concept d'être tel que rien ne se peut penser de plus grand n'est pas élaboré de la sorte. Cette formule traduit « une exigence absolue de la pensée, où se révèle la transcendance de l'être²¹ ».

Mais alors amendons la parodie de l'île fabuleuse et définissons-la comme l'île telle que rien ne se peut penser de plus grand. Un argument analogique au raisonnement anselmien n'établit-il pas son existence nécessaire – ce qui est absurde? Mais la déduction ne marche que si le terme « plus grand » est compris sans précision, de toutes les formes de grandeur. Si on le restreint au sens de la beauté et de la richesse, par exemple, l'argument ne tient pas, car il fait intervenir la

20. Joseph MOREAU, *Pour ou contre l'insensé? : Essai sur la preuve anselmienne*, Paris, Vrin, 1967, p. 65-66.

21. *Ibid.*, p. 67. Moreau fait remarquer (*ibid.*, p. 27) que le désaccord entre Anselme et Gaunilon s'appuie sur leurs différentes épistémologies, idéaliste et empiriste : « Le propre de l'argument de S. Anselme, ... c'est de considérer... que la pensée trouve en elle-même le critère de la vérité, et que l'existence de Dieu peut être saisie par la pensée comme une vérité nécessaire. C'est parce qu'il rejette, ou qu'il n'atteint pas, ce point de vue, celui de la philosophie idéaliste, que Gaunilon est réduit à considérer le *quo majus cogitari nequit* comme une confusion confuse. » Il n'est pas surprenant alors que saint Thomas, empiriste à la suite d'Aristote, ne retienne pas la preuve ontologique.

conviction qu'exister dans la réalité est plus grand qu'exister seulement dans l'intellect. Ce qui est évidemment un non-sens si on comprend « plus grand » comme désignant seulement une plus grande beauté et richesse. Mais qu'est-ce que l'île fabuleuse dont on ne peut concevoir de plus grande, sous tous les sens de grandeur ? Sans doute, une île qui parle, qui nous rend heureux en toute circonstance. Elle est donc dotée d'intelligence, toute-puissante... De surcroît, cette île-là existe de façon nécessaire. Car si on envisageait qu'elle n'existe que de façon contingente, on pourrait envisager une autre île qui, elle, existerait de façon nécessaire. Mais exister de façon nécessaire est plus excellent que d'exister de façon non-nécessaire, contingente. En fin de compte, cette île-là n'est qu'un nom de code pour Dieu.

La parodie du diable

Une autre parodie de l'argument a été lancée contre le raisonnement anselmien : on pourrait, de façon analogue, prouver l'existence nécessaire du diable. Mais le théisme considère qu'il n'est pas un deuxième dieu, il reste du domaine du créé. Son existence est donc contingente, alors qu'un argument *a priori* établirait son existence comme nécessaire, ce qui contredit le théisme. Désignons le diable comme l'être dont on ne peut concevoir de plus méchant. S'ensuit-il que le diable existe par simple déduction de ce concept ? Non, car pour construire un raisonnement analogue à celui d'Anselme, il faut remplacer « grand » partout par « méchant ». Pour que l'argument soit valide, il faudrait alors qu'exister dans la réalité soit plus méchant qu'exister seulement dans l'intellect. Mais ce n'est pas le cas, même pas pour le diable. Ce n'est pas le fait d'exister qui est moralement mauvais (dans la perspective biblique, c'est même le contraire, car tout ce qui existe a été créé par Dieu ; et son existence en tant que telle est donc bonne). Mais c'est le fait d'utiliser son existence pour accomplir des actes mauvais.

Dieu : principe et fondement de la pensée humaine

C'est l'argument qu'Anselme propose au chapitre II du *Proslogion* (reproduit ci-dessus) qui a eu le plus grand impact sur la discussion philosophique ultérieure. Mais certains auteurs considèrent que le chapitre III contient un argument à part, tout aussi intéressant, voire plus. C'est, par exemple, le point de vue qu'adopte Norman Malcolm,

dans son « Anselm's Ontological Arguments²² ». C'est pourquoi il convient, en conclusion, de dire quelques mots sur l'apport spécifique de ce chapitre. Pour ce faire, je m'inspire de l'essai de Joseph Moreau, *Pour ou contre l'insensé*, déjà cité plusieurs fois²³.

Après avoir montré au chapitre II que Dieu est réellement, Anselme s'attelle à prouver au chapitre III qu'il est de façon nécessaire. Dieu « est de manière si véritable, qu'on ne peut même pas penser qu'il n'est pas²⁴ ». Car l'argument du chapitre précédent a montré qu'il est contradictoire de penser que Dieu n'existe pas. Il n'est donc pas possible de penser qu'il n'est pas. Dans ce sens, l'argument du chapitre II établit déjà l'existence nécessaire de Dieu. Au chapitre III, Anselme médite sur les implications de ce résultat et renforce l'argumentation. Car supposons que l'être tel que rien ne se peut penser de plus grand n'existe que de façon contingente. On peut alors concevoir un autre être (en tout semblable par ailleurs) qui, lui, existe de façon nécessaire. Mais exister de façon nécessaire est plus excellent que d'exister de façon contingente. Ce qui nous plonge à nouveau dans une contradiction, car Dieu est conçu comme l'être tel que rien ne se peut penser de plus grand : « L'être auprès de qui rien de plus grand ne peut être pensé, s'il était possible de penser qu'il n'est pas... ne serait pas ce qu'il y a de plus grand qui se puisse penser²⁵. »

En contraste avec l'existence nécessaire de Dieu, Anselme fournit une preuve de la contingence de tout ce qui existe dans le temps et

22. *Philosophical Review* 69, 1960, p. 41-62, cité dans Graham OPPY, « Ontological Arguments », dans Edward N. ZALTA, sous dir., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019 Edition (<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/ontological-arguments>).

23. Contrairement à mon autre source d'inspiration majeure (l'article de Cyrille MICHON, « L'argument fantastique »), Moreau n'a pas recours au style de la philosophie analytique, mais présente un essai philosophique plus traditionnel. En ce qui concerne Moreau, il considère que dans le chapitre III il ne s'agit pas « d'une nouvelle preuve, mais d'une réflexion sur le caractère de la preuve précédente » (Joseph MOREAU, *Pour ou contre l'insensé? : Essai sur la preuve anselmienne*, Vrin, 1967, p. 15-16). Néanmoins, la précision de l'existence nécessaire de Dieu est capitale dans l'interprétation de la preuve anselmienne que Moreau propose, comme nous le verrons.

24. *Proslogion*, chap. III, p. 43.

25. Reformulation de l'argument du *Proslogion*, chap. III, p. 43, par MOREAU, p. 16, n. 29.

dans l'espace dans le *Liber apologeticus* qu'il rédige en réponse à Gaunilon. Car tout ce qui existe quelque part ou en quelque temps peut aussi être conçu comme non-existant :

Par exemple, ce qui n'était pas hier et qui aujourd'hui est, notre intelligence, comme elle conçoit que cela n'était pas hier, peut concevoir aussi que cela jamais ne soit ; et ce qui n'est pas ici, mais ailleurs, il est possible de penser que cela, pas plus qu'ici ne soit nulle part²⁶.

L'argument s'applique même au monde pris dans son ensemble et au temps pris dans son ensemble. Car il s'agit d'entités composées, dont les parties ne sont pas toutes présentes toujours et en tout lieu. On peut donc imaginer que certaines parties n'existent pas du tout, voire que toutes les parties n'existent pas. Le monde dans sa réalité spatio-temporelle composée est donc contingent. Du même coup, on se rend compte que l'être nécessaire (Dieu) n'a pas de parties temporelles ; son éternité n'est donc pas simplement une existence temporelle infinie. De même, il ne faut pas imaginer son omniprésence par analogie avec un corps qui remplirait tout l'espace en ayant une de ses parties présente en chaque lieu. Mais Dieu est partout et toujours présent dans son « intégralité²⁷ ».

Le génie du raisonnement anselmien consiste à montrer la concevabilité de l'existence nécessaire. En le faisant, il fait découvrir à la pensée humaine sa dépendance par rapport à la transcendance. Comme l'écrit Moreau :

C'est dans le concept même de cet être [tel que rien ne se peut penser de plus grand], ... dans la réflexion sur la signification de l'expression qui le désigne et par l'effort de notre pensée pour en obtenir l'intelligence, que nous découvrons une exigence irréductible aux démarches de notre pensée, mais qui leur commande, un être transcendant aux objets déterminés de notre entendement, mais où se fonde leur vérité. Si l'argument ontologique est valable, c'est qu'il ne conclut pas de l'idée à la réalité de son objet... ; il remonte de l'idée au principe absolu de l'être et de la pensée²⁸.

26. *Liber apologeticus*, chap. 1, traduit dans Joseph MOREAU, *Pour ou contre l'insensé ? : Essai sur la preuve anselmienne*, Vrin, 1967, p. 42.

27. MOREAU, *op. cit.*, p. 41-44 ; cf. *Proslogion*, chap. XVII-XXII.

28. MOREAU, *op. cit.*, p. 56.

Ou pour le dire dans un langage plus directement inspiré de catégories bibliques :

Le Dieu que découvre la réflexion ontologique est le principe et le fondement de notre pensée, de notre existence spirituelle, avant d'être celui de la réalité des choses ; c'est le Dieu de la philosophie plutôt que celui de la cosmologie ; il n'est pas d'abord Celui dont les cieux racontent la gloire, mais Celui qui nous a faits à son image, que nous cherchons au fond de nous-mêmes et dont notre âme porte la marque²⁹.

29. MOREAU, *op. cit.*, p. 74.

Le travail : repères théologiques, éthiques et spirituels

Marjorie Legendre

Résumé. *Alors que le travail occupe un tiers de la vie humaine, il existe peu d'écrits dans le monde évangélique francophone à ce sujet. Cet article cherche modestement à apporter sa pierre à l'édifice. Il aborde en trois temps d'abord quelques repères théologiques permettant de savoir quel regard porter sur le travail, puis quelques repères éthiques permettant de savoir le comportement et l'attitude à avoir dans notre travail, et enfin quelques repères spirituels pour savoir comment intégrer le travail à la vie spirituelle.*

Abstract. *While work occupies a third of human life, there is little written about it in the French-speaking Evangelical world. This article modestly seeks to make its contribution to the reflection. It is in three parts, dealing firstly with some theological points of reference on work, then with some ethical points of reference – how to behave in the context of work –, and finally with some spiritual points of reference on how to integrate work into the spiritual life.*

« Ainsi mes frères et sœurs bien aimés, soyez fermes, inébranlables progressez toujours dans l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail dans le Seigneur n'est pas inutile » (1 Co 15.58). Cette exhortation de Paul sur le travail survient à la fin de la longue apologie que l'apôtre fait sur la résurrection du corps. Ce n'est pas sans intérêt pour le sujet qui nous occupe ici. L'espérance dans la résurrection a quelque chose à nous dire sur le travail. L'œuvre du Christ a des conséquences sur le travail, dans la mesure où celui-ci est vécu « dans le Seigneur », en relation avec lui.

Le travail. Cette réalité, qui occupe le tiers de notre vie, suscite des sentiments contrastés : joie et peine, entrain ou langueur, sentiment d'accomplissement et frustrations, etc. Comment expliquer cette ambiguïté de notre rapport au travail ? Entre les *workaholics* et les profiteurs de la générosité sociale, comment, en tant que chrétiens, se situer ? Parler du travail c'est aussi inévitablement parler de toutes les injustices du monde du travail, des millions de personnes qui voudraient travailler et ne trouvent pas de travail, des conditions parfois inhumaines du travail : qu'avons-nous à en dire ?

L'initiative de cet article vient du constat étonné que malgré l'importance du sujet dans nos sociétés et la place qu'occupe le travail dans nos vies, il y a peu d'écrits contemporains à ce sujet dans la littérature évangélique francophone. Il faut cependant noter le très riche ouvrage de Frédéric de Coninck, *Agir, travailler, militer. Pour une théologie de l'action* (Excelsis, 2006). Nous espérons ainsi modestement combler un relatif vide en donnant quelques repères théologiques, éthiques et spirituels. Autrement dit, nous essayerons de répondre à ces questions : que doit-on penser du travail ? Quelle vision la Bible donne-t-elle du travail ? Comment vivre son travail ? Quelle attitude, quel comportement est attendu de nous ? Et enfin, quel est le lien entre le travail de tous les jours et la vie spirituelle ? En quoi notre travail participe-t-il de notre croissance spirituelle ? En l'espace d'un article nous n'aurons bien sûr pas le temps d'un développement exhaustif. Nous proposons simplement quelques rappels et fondements ainsi que quelques pistes de réflexion. Nous procéderons dans l'ordre suivant : repères théologiques, repères éthiques et enfin repères spirituels.

I. Le travail : repères théologiques

Pour comprendre la complexité de la réalité du travail et de notre rapport à celui-ci, il est utile de recourir au traditionnel schéma biblique : création – chute – rédemption. Nous suivons ici la démarche de Timothy Keller dans son ouvrage *Dieu dans mon travail* (Ourania, 2016). Attention cependant : il ne s'agit pas de considérer ces trois temps de manière linéaire mais plutôt de les avoir à l'esprit en même temps afin d'avoir une vision juste et équilibrée du travail.

Le travail : une réalité créationnelle bonne

Dieu dit : Faisons les humains à notre image, selon notre ressemblance, pour qu'ils dominent sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre et sur toutes les bestioles qui fourmillent sur la terre. Dieu créa les humains à son image : il les créa à l'image de Dieu ; homme et femme il les créa. Dieu les bénit ; Dieu leur dit : Soyez féconds, multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tous les animaux qui fourmillent sur la terre. (...) Dieu vit alors tout ce qu'il avait fait : c'était très bon. Il y eut un soir et il y eut un matin : le sixième jour. (Gn 1.26-28, 31)

Le Seigneur Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder. (Gn 2.15)

Genèse 1 et 2. C'est la trame de fond à avoir toujours en tête, pour le travail mais pour bien d'autres sujets. Là nous est donnée la vision de ce qu'il en était au commencement, dans l'intention première et parfaite de Dieu, avant que la chute ne vienne tout déformer. Au commencement donc. Au commencement, l'homme et la femme travaillent. Avec l'appel à la fécondité, c'est le premier commandement de Dieu : travailler. L'être humain doit travailler. Ce n'est pas une option, un choix. C'est d'abord une affaire d'obéissance au Créateur. Sa parole nous oblige¹. La révélation biblique insistera à de nombreuses reprises sur ce devoir. Ainsi, à un peuple qui était esclave et qu'il libère de l'esclavage, Dieu, contre-intuitivement, demande de travailler six jours (Ex 20.9). On aurait pu imaginer que Dieu libère Israël du devoir de travailler et relègue cette tâche à leurs esclaves... Eh bien non ! Le livre des Proverbes contient bien des paroles sévères à l'encontre des paresseux. Quant au Nouveau testament, il va jusqu'à dire que celui qui ne veut pas travailler ne mange pas (2 Th 3.10). Voilà qui est dit !

Ce devoir de travailler relève d'abord d'une nécessité vitale. Si l'être humain veut manger, il doit travailler la terre pour qu'elle donne son fruit. Le pain, sauf circonstances exceptionnelles comme durant les 40 ans du peuple hébreu dans le désert, ne tombe pas du ciel. L'être humain a besoin de travailler pour vivre. Notons cependant que le

1. Henri BLOCHER, « Treize thèses de théologie du travail », *Ichthus* 98, 1981, p. 2.

travail est toujours précédé de la grâce de Dieu : en Genèse, Dieu a disposé toutes choses par création et l'homme n'a plus qu'à cueillir les fruits. Il en va toujours de même pour nous : par notre travail nous ne faisons que cueillir, transformer, agencer des bénédictions qui nous précèdent². Le créé nous est toujours donné antérieurement à notre activité. Dans une société sophistiquée où beaucoup d'emplois relèvent du secteur tertiaire des services, où nos aliments sont disponibles en abondance dans les rayons de supermarché, on peut facilement oublier la réalité agricole dans laquelle s'inscrit le texte biblique. Aujourd'hui c'est par l'intermédiaire de l'argent que je gagne en rémunération de mon travail que je peux vivre, me loger, m'habiller, me nourrir. Subvenir à nos besoins essentiels demeure ainsi toujours la fonction première du travail, même s'il permet aujourd'hui aussi de répondre à nos besoins secondaires comme les loisirs. En ce sens, la question d'une rémunération décente, suffisante, se pose toujours, même dans nos sociétés « avancées ». De même, si nos systèmes de protection sociale permettent de soutenir ceux qui sont en manque de travail, offrant là une solution temporaire à un mal social, les questions de fond relatives à la fois à la responsabilité individuelle de chercher un emploi et à la responsabilité collective de la société de fournir à chacun un emploi (aide à la reconversion professionnelle, orientation des jeunes dans le choix de carrière, etc.) demeurent. Le chrétien est cependant invité à rester dans la confiance que le Père céleste sait que nous avons besoin de manger, boire, nous habiller et qu'il prend soin de nous (Mt 6.32).

Notons par ailleurs que travailler est un commandement spécifique à l'être humain : toutes les autres créatures sont appelées à la fécondité mais non à travailler. Ainsi, travailler constitue le propre de l'homme. Par exemple, le Psaume 104 nous dépeint l'homme accomplissant sa journée de travail tandis que les autres créatures obéissent simplement à la loi de leur création. Par son travail, l'homme devient proprement homme³. Le fondement de cette vérité se trouve dans la création de l'être humain à l'image de Dieu : ce n'est en effet pas par hasard qu'en Genèse 1 Dieu nous est présenté sous les traits d'un artisan qui accomplit son œuvre pendant 6 jours puis se repose le septième

2. *Ibid.*, p. 6.

3. *Ibid.*, p. 5.

jour. En travaillant, l'être humain imite son Créateur. À cet égard, le travail est, dans la vision biblique, une activité digne⁴. Dieu lui-même travaille ! Cette vision contraste avec bien des religions et philosophies de l'environnement biblique où les dieux se « débarrassent du sale travail » sur les êtres humains et où l'idéal est une vie de pure contemplation. Au contraire, tout au long de la révélation biblique, on voit Dieu travailler. Jésus affirme même que son Père et lui-même sont toujours à l'œuvre. Plus encore, quand Dieu s'incarne, il se fait simple charpentier : « Si Dieu venait dans le monde, à quoi ressemblerait-il ? Pour les Grecs de l'Antiquité, il aurait pu être un roi-philosophe. Les Romains auraient pu désirer un homme d'État juste et magnanime. Mais comment le Dieu des Hébreux est-il venu dans ce monde ? Comme un charpentier⁵ ? » Henri Blocher écrit : « Est-il un seul métier dont il ne donne le modèle ? Il n'est pas seulement roi, juge, instructeur et vaillant guerrier, mais encore berger, avocat, médecin, cuisinier, mais encore et surtout, c'est la gloire de sa gloire, Il est lui l'Éboueur des éboueurs, celui qui enlève nos ordures et seul nettoie notre infection⁶ ! » Sous influence de la philosophie grecque, l'Église a longtemps négligé le travail au profit de la vie religieuse et spirituelle. Les Réformateurs ont œuvré à une revalorisation du travail, considérant même celui-ci comme une vocation au même titre que la vocation religieuse. Cette revalorisation du travail procède d'une revalorisation du corps et de l'activité humaine en général, contre une tendance à la valorisation de l'esprit au mépris du corps et de la matérialité de notre existence. Frédéric de Coninck traite longuement cette question dans son ouvrage *Agir, travailler, militer*, et plaide pour un ré-ancrage de notre vision du travail dans la positivité de la matière. Ainsi écrit-il : « On ne peut... élaborer une théologie du travail sans construire primitivement une théologie de l'activité, du corps, de la matérialité de notre existence. Par le travail nous prenons pied dans le monde des choses : que nous les transformions, que nous en construisions, que nous en concevions de nouvelles, que nous en préservions d'anciennes. Nous voici ancrés, les deux pieds dans le sol, dans cet humus rôti par

4. Timothy KELLER, *Dieu dans mon travail*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2016, p. 57-68.

5. *Ibid.*, p. 63.

6. Henri BLOCHER, « Treize thèses de théologie du travail », p. 5-6.

le soleil qui fait l'objet des méditations de l'Ecclésiaste⁷. » Il va même jusqu'à penser : « Avant de s'élever vers les hauteurs de la théorie, notre réflexion doit s'enraciner dans le récit de cette expérience de la matérialité. De ce point de vue, il nous semble que les chrétiens ont souvent péché par un excès d'idéalisme. On représente volontiers la foi comme un acte qui engage l'intérieur de l'homme, sans toucher directement à sa pratique. La Bible questionnerait, dit-on, l'être plutôt que le faire. La foi se rangerait ainsi du côté des opinions, plutôt que des convictions qui guident l'action. Le monde qui nous entoure s'empresse de nous confirmer dans cette option : une opinion intérieure ne trouble personne. La religion cantonnée dans la sphère privée laisse les rapports sociaux quotidiens suivre leur erre sans perturbations majeures. Les protestants en rajoutent dans l'intériorité en suspectant l'homme d'action d'autosatisfaction. Les œuvres égarent tandis que la foi sauve. Nous voici tous prêts à nous envoler dans le ciel des idées, loin des miasmes du monde. Pourtant, Dieu n'est pas simplement descendu nous faire un discours édifiant. Il a fait le choix de l'incarnation. La parole, en lui, rejoint la chair⁸. »

Si le travail est une donnée créationnelle cela veut enfin et surtout dire que le travail est une bonne chose, une bénédiction. L'entrée du péché dans le monde viendra abîmer, tordre, la bénédiction. Mais la bénédiction demeure première. Dieu l'affirme sans conteste possible : son œuvre est très bonne ! Si le travail est avant tout une bénédiction, cela tient au fait que le travail correspond à un besoin profond de l'être humain et qu'en travaillant l'être humain, d'une certaine manière et dans une certaine mesure, s'accomplit : « Le fait que Dieu a instauré le travail dans le paradis nous surprend, parce que, très souvent, dans notre pensée, le travail est un mal nécessaire ou même un châtiment. Pourtant nous constatons [...] qu'il fait partie de la félicité du jardin d'Éden, le jardin de Dieu. Le travail est un besoin fondamental de l'homme, tout comme la nourriture, la beauté, le repos, l'amitié, la prière, la sexualité⁹. » Par son travail, il est donné à l'être humain de mettre en œuvre ses dons et capacités. Tirée à l'excès, cette vision

7. Frédéric DE CONINCK, « L'homme dans l'action et ce qu'on en dit. Jalons bibliques pour une éthique du travail », *Hokhma* 57, 1994, p. 17.

8. *Ibid.*, p. 18.

9. Timothy KELLER, *Dieu dans mon travail*, p. 47.

confinerait l'identité de l'être humain à son travail. Certaines philosophies modernes comme le marxisme donnent ce statut au travail : c'est par son travail que l'être humain s'accomplit¹⁰. C'est là une dérive idolâtre : l'identité de l'être humain est en Dieu. Mais il demeure que, par son travail, il est donné à l'être humain d'exprimer quelque chose de lui-même, de sa dignité et de son statut dans la création, etc. La construction du Tabernacle convoquera ainsi les meilleurs artisans (Ex 31.1-6). De même Jésus met à l'honneur dans ses paraboles ceux qui font fructifier les talents reçus (Mt 25.14-30). Par mon travail, j'offre au monde, aux autres, ce que Dieu m'a donné de savoir-faire. C'est à travers le travail que j'exerce que se concrétise l'appel que Dieu m'adresse à aimer mon prochain. En ce sens mon travail est une vocation¹¹.

La chute : l'introduction du péché et ses conséquences sur le travail

À l'homme, Dieu dit : Puisque tu as écouté ta femme et que tu as mangé de l'arbre dont je t'avais défendu de manger, la terre sera maudite à cause de toi ; c'est avec peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie. Elle fera pousser pour toi des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe de la campagne. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre. (Gn 3.17-19)

La prise en compte de la chute et de ses conséquences est inévitable pour une juste vision du travail. La désobéissance de l'homme à son Créateur vient corrompre la bonne et harmonieuse création de Dieu. Le travail devient pénible, le sol à cultiver hostile, les efforts en partie vains, le rapport au travail biaisé. Timothy Keller résume les conséquences de la chute à quatre dimensions auxquelles il consacre quatre chapitres : le travail devient improductif, le travail perd son sens, le travail devient égoïste et le travail révèle nos idoles¹². Attention cependant : « le travail n'est pas devenu une malédiction en soi mais plutôt les conditions dans lesquelles il s'exercera désormais : il s'accompa-

10. Lee HARDY, *La trame de ce monde*, Québec, La Clairière, 1995, p. 41-49.

11. Lee HARDY, « Notre travail, providence de Dieu : le concept chrétien de vocation », dans *ibid.*, p. 58-89.

12. Timothy KELLER, *Dieu dans mon travail*, p. 103-120, 120-138, 139-156, 157-184.

gnera de la peine. Le travail n'est pas devenu une chose mauvaise mais une chose pénible¹³. » Le mot français « travail » rappelle cette réalité puisqu'il dérive du latin *tripalium* qui désignait un instrument de torture. Il est intéressant de noter l'actualité de cette notion de pénibilité. Elle suscite débats et législation. On cherche à la mesurer, à la prendre en compte pour le départ à la retraite, on essaie de la compenser, etc. En effet, notre monde a certes, grâce à la technique, éliminé des souffrances au travail – la technique au service de l'homme – mais elle en a introduit de nouvelles, voire selon certains un nouvel esclavage¹⁴. Dans le contexte immédiat, le développement du télétravail semble répondre d'une amélioration des conditions de travail : pouvoir travailler depuis chez soi sans avoir la fatigue des transports... Mais le télétravail pose la question de la dématérialisation des relations et de l'avenir du rôle de socialisation du travail. Il n'est pas lieu ici de développer longuement les souffrances physiques et surtout psychologiques du monde du travail (nous pensons à la pathologie contemporaine en expansion qu'est le burn-out, mais à l'inverse se développe aussi la notion de « bore-out » pour les personnes insuffisamment sollicitées dans leur travail) : les publications à ce sujet sont nombreuses. C'est un constat évident : le travail est pénible. Il n'est pas que cela, mais il l'est en bonne partie. Et si les initiatives pour alléger la souffrance au travail et améliorer les conditions de travail sont à encourager, il nous faut, en tant que chrétiens, avoir conscience que la pénibilité du travail ne sera surmontée qu'au retour du Christ, dans son royaume établi sur terre. D'ici là, nous continuerons à pâtir du travail.

Par ailleurs, l'exemple des israélites en Égypte montre que la dure condition des travailleurs est aggravée par les mauvais traitements subis par des maîtres cruels et injustes. C'est là un autre aspect de la chute : la dureté du cœur de l'homme, son péché, les injustices et le mal qu'il commet, qui ajoutent à l'hostilité de la terre¹⁵. Les chartes éthiques et les codes de déontologie peuvent se multiplier dans les entreprises et tenter de limiter le mal, la dureté du cœur de l'homme demeure. Je suis à cet égard frappée de constater, dans ma pratique

13. Robert SOMMERVILLE, *L'éthique du travail*, Méry-sur-Oise, Sator, 1989, p. 34.

14. Voir les ouvrages de Jacques Ellul sur la technique. P. ex. : Jacques ELLUL, *Le système technicien*, Paris, Le Cherche Midi, 2012.

15. Robert SOMMERVILLE, *L'éthique du travail*, p. 35.

pastorale, que la plupart des difficultés que les personnes expriment au sujet de leur travail sont des difficultés relationnelles : un mauvais management, la pression de la hiérarchie, des actionnaires, l'attitude des collègues, le harcèlement, etc. La vision biblique nous rend réalistes et lucides sur le péché de l'homme, et implore la grâce de Dieu pour limiter le mal, dans l'attente de la rédemption.

Enfin, avec la chute, le travail est frappé de « vanité ». Le sage écrit ainsi : « Et moi, je me suis retourné vers toutes les choses que mes mains avaient faites, le travail pour lequel j'avais tant peiné : tout n'est que futilité et poursuite du vent, il n'en résulte aucun avantage sous le soleil » (Ec 2.11) Autrement dit : en matière de travail, le retour sur investissement est décevant. Je ne peux pas trop attendre de mon travail. En particulier, je ne peux pas espérer de mon travail le sens de ma vie. Les interrogations actuelles sur le sens, ou plutôt le manque de sens, du travail viennent corroborer le constat biblique : quelque métier que l'on fasse, même un métier désiré, choisi, l'ombre de la vanité plane. Il faut remarquer que cette remarque désabusée de Salomon sur le travail vient de sa quête de ce qui donnera sens et bonheur à sa vie. Autrement dit, si l'être humain cherche le sens de sa vie dans son travail, cette quête sera vaine. Ce n'est pas dans son travail que se trouve le sens de la vie de l'homme mais dans une relation restaurée avec Dieu : le commencement de la sagesse c'est la crainte de l'Éternel répète le sage. Alors et alors seulement, l'être humain pourra, à leur juste valeur, manger, boire, travailler et se réjouir devant Dieu (Ec 3.13). Il y a là une piste qui nous ouvre le chemin de la rédemption. En effet, la prise en compte de la chute pourrait nous laisser sur un constat désabusé, voire fataliste. Ce serait oublier l'œuvre rédemptrice de Dieu dans ce monde pécheur et le travail de sa grâce dans notre travail.

L'œuvre rédemptrice de Dieu dans notre travail

C'est une dimension fondamentale et pourtant négligée : la portée de la rédemption sur notre travail. Sans doute est-ce lié à notre tendance à spiritualiser l'œuvre du salut. Nous ne sommes pas les premiers. Les écrits des apôtres n'auront de cesse de montrer aux communautés auxquelles ils écrivent les conséquences concrètes de la délivrance spirituelle opérée par le Christ, dans toute la matérialité de la vie.

Commençons par affirmer que, dans l'œuvre de rédemption de Dieu, l'importance et la valeur du travail sont réaffirmées. Le peuple hébreu libéré de l'esclavage par Dieu est appelé à travailler comme condition de sa liberté. Tous les héros de la foi qui nous sont donnés en exemple ont travaillé, et souvent des métiers humbles : pensons à David le berger ou Paul le faiseur de tentes. Dieu lui-même quand il s'est fait homme a passé la plus grande partie de sa vie à travailler comme charpentier. Le Christ nous encourage à ne pas rester oisifs mais à faire fructifier nos talents. Les apôtres encouragent les chrétiens à travailler, même si le Christ revenait demain. Ainsi la parole sévère de Paul aux Thessaloniciens citée plus haut, Thessaloniciens qui avaient délaissé le travail car ils pensaient le retour du Christ imminent et donc le travail inutile. On connaît enfin la citation attribuée à Luther selon laquelle, même si le Christ revenait demain, il planterait un arbre aujourd'hui.

Il faut ici noter également, et c'est important, que, dans la nouvelle création, nous travaillerons. Contrairement aux images que l'on peut parfois avoir dans nos milieux, dans la nouvelle création nous ne serons pas inactifs, des âmes flottant sur les nuages et passant leur temps à chanter. Certes nous serons libérés de la pénibilité du travail mais nous serons appelés à exercer nos dons et à régner sur terre, à la gloire de Dieu. Pour preuve cette parabole du Christ sur son retour où il confie à ses fidèles serviteurs d'être gouverneurs de cinq et dix villes (Lc 19.11-27).

Certes, nous devons travailler sans illusion naïve sur le bonheur que nous en tirerons, mais nous pouvons, et c'est le même Ecclésiaste désabusé de la vanité du travail qui le dit, nous réjouir de nos œuvres (Ec 3.22). Autrement dit, malgré la chute, Dieu dans sa grâce commune donne à l'être humain de pouvoir trouver quelque joie dans son travail. De même, même si nos efforts sont accompagnés de peine, ils ne sont pas complètement inutiles : Dieu est disposé à bénir le travail de l'homme (Ps 65), et l'être humain peut à juste titre appeler la bénédiction de Dieu sur l'œuvre de ses mains (Ps 90.17). Plus encore, en Christ, Dieu promet de racheter et de restaurer le travail, de la même manière qu'il rachète et restaure sa création tout entière. Le projet de salut de Dieu n'est en effet pas seulement de sauver des âmes mais aussi les corps. Autrement dit la matérialité et la concrétude de nos

vies important. Ce que nous faisons ici et maintenant compte pour l'éternité. C'est en partie un mystère à nos yeux mais, de même que les richesses des nations viendront à Jérusalem, notre travail, pour insinifiant qu'il peut paraître, servira le royaume de Dieu. Autrement dit, aucun travail n'est exclu de la grâce de Dieu et de son projet parfait pour la personne. En Christ, même le travail a priori le plus dépourvu de sens a une signification : « Le Seigneur, sans qui nul moineau ne bat de l'aile, sait donner sens aux tâches mêmes qui nous en semblent dépourvues¹⁶. » Ainsi la parole de Paul aux corinthiens avec laquelle j'ai débuté : « Ainsi mes frères et sœurs bien aimés, soyez fermes, inébranlables progressez toujours dans l'œuvre du Seigneur, sachant que votre travail dans le Seigneur, n'est pas inutile » (1 Co 15.58).

La différence qu'introduit la dynamique de la rédemption sur notre travail, c'est que désormais notre travail est pour Dieu et avec Dieu. L'Évangile change la motivation profonde de notre travail¹⁷ : « Tout ce que vous faites, faites-le de tout votre cœur, comme pour le Seigneur et non pour des hommes, sachant que vous recevrez du Seigneur un héritage pour récompense » (Col 3.23-24) La vanité du travail sous le coup de la chute vient du fait que le travail est déconnecté de la relation avec Dieu. Par sa grâce, Dieu restaure notre relation avec lui et dès lors tout ce qui était affecté par la rupture de la relation avec lui peut être restauré, déjà visiblement en partie, ou en espérance par la foi. Ainsi Dieu nous demande de l'inviter dans notre travail. Il demande par exemple aux israélites de célébrer une fête à l'occasion à la fois des moissons et des vendanges (Ex 23.16 ; Dt 16.13-15). Dieu désire que nous lui consacrons notre travail, du début à la fin.

Mais Dieu dans sa grâce nous libère aussi de l'esclavage du travail. Il est significatif que Dieu commande au peuple qu'il a libéré de l'esclavage de consacrer un jour au repos (Ex 20.8-11). Le sabbat est un commandement libérateur qui permet à l'homme de relever la tête de son labeur et de se réenraciner dans la relation avec Dieu. En ce sens, le sabbat garde l'être humain de la tentation d'idolâtrer son travail et remet celui-ci à sa juste place. Par le sabbat, l'être humain se souvient que Dieu prend soin de lui-même quand il se repose (« C'est

16. Henri BLOCHER, « Treize thèses de théologie du travail », p. 5.

17. Timothy KELLER, *Dieu dans mon travail*, y consacre tout un chapitre (p. 277-293).

inutilement que vous vous levez tôt, que vous vous couchez tard et que vous mangez le pain de la peine : il en donne autant à son bien-aimé pendant qu'il dort », écrit le psalmiste en Ps 127.2), et surtout il lui rappelle que sa valeur n'est pas dans son travail mais dans la relation avec son Créateur. Nous avons tôt fait d'écarter le commandement du sabbat d'un revers de la main sous prétexte que nous sommes sous la nouvelle alliance, mais il y a pourtant là une vérité profonde à méditer dans un contexte où, *via* nos smartphones, nous sommes 7 jours sur 7 et 24 heures sur 24 disponibles pour répondre à nos e-mails... Dans la perspective de la rédemption, il est en tout cas central d'affirmer et de marquer concrètement que notre identité est en Christ et non dans notre travail, même quand nous sommes dans le ministère au service du Seigneur !

Enfin, en Christ le travail devient avant tout service du prochain, à l'image du Christ qui s'est fait serviteur (et serviteur souffrant !). La valeur de notre travail tient dans le service qu'elle rend à notre prochain, et plus largement à sa contribution au bien commun de la société. Mieux, par notre travail nous pratiquons l'amour du prochain, qui est le grand commandement qui résume la Loi et les prophètes (Mc 12.31). À l'heure de la division toujours plus grande du travail, de son émiettement, de sa fragmentation, cette réalité n'est pas toujours évidente à voir, aussi est-elle en partie à affirmer par la foi. Cette conception du travail centré sur l'être humain n'est pas sans conséquences éthiques, comme nous allons le voir maintenant.

II. Le travail : repères éthiques

La première question qui se pose est la suivante : y a-t-il une éthique spécifique du travail ou l'éthique du travail est-elle simplement une application spécifique de l'éthique chrétienne générale ? Nous plaçons ici pour la deuxième partie de l'alternative. L'éthique chrétienne du travail est selon nous une application particulière de l'éthique fondamentale chrétienne, laquelle se résume à l'obéissance au grand commandement : l'amour de Dieu et l'amour du prochain (Mc 12.3-31). Dans mon travail, Dieu me demande de l'aimer et d'aimer mon prochain. Mais qu'est-ce que cela veut dire plus concrètement ?

Avant de nous pencher sur le comportement qui est attendu de nous, intéressons-nous d'abord aux motivations censées nous habiter.

Il nous semble en effet que l'éthique chrétienne ne vise pas uniquement notre faire mais aussi notre être, notre cœur.

Pour expliquer pourquoi bien des non chrétiens agissent aussi bien voire mieux que des chrétiens, Saint Augustin propose cette thèse : les vertus des non chrétiens cachent en fait des vices. Le comportement extérieur semble louable mais la motivation est tordue. Ainsi pourrions-nous dire que bien des chartes éthiques aujourd'hui en vogue dans les entreprises sont loin d'être désintéressées. L'éthique en entreprise est bien souvent une éthique utilitariste à des fins de rentabilité, avec en arrière-pensée ce type de raisonnement : « si les employés se sentent respectés ils donneront leur meilleur et ce sera bon pour la productivité de l'entreprise ». Une éthique chrétienne insistera sur le fait que l'attitude éthique doit être une fin en soi, sinon elle n'est pas éthique. Les conséquences en manière d'efficacité d'une certaine éthique peuvent apparaître par surcroît mais ne doivent pas être la seule raison pour déterminer le choix éthique. De plus, réduire l'éthique à son utilité fait courir le risque d'une morale à géométrie variable qui changerait au gré des effets escomptés. Le chrétien sait qu'il doit obéir à Dieu car son commandement s'impose à lui : il obéit car il doit obéir. Il est ce serviteur inutile dont parle Jésus, qui n'a fait que son travail (Luc 17.7-10). Mieux encore, le chrétien est appelé à être motivé par l'amour de Dieu. Ainsi Paul au début de la partie parénétique de l'épître aux romains résume-t-il le comportement chrétien de la manière suivante : « Je vous encourage donc, mes frères, au nom de toute la bonté de Dieu, à offrir votre corps comme un sacrifice vivant, saint et agréé de Dieu ; voilà quel sera pour vous le culte conforme à la Parole » (Rm 12.1) ! Il est donc bon de nous interroger sur les motivations de notre agir éthique : pourquoi cherchons-nous à agir bien ? Pour soigner notre réputation, pour attirer des louanges de nos collègues et de notre hiérarchie, pour nous faire bien voir aux yeux de Dieu, ou simplement parce que Dieu nous le demande et par gratitude envers son amour premier ?

Venons-en au contenu d'une éthique chrétienne du travail. Nous proposons ici de distinguer, sans les séparer, les critères relatifs au travail en soi des critères relatifs aux relations au travail.

En ce qui concerne les critères relatifs au travail en soi, une éthique chrétienne fera le portrait d'une personne travailleuse, responsable,

rigoureuse, intègre, cohérente entre ses paroles et ses actes. Le chrétien prendra à cœur ses responsabilités, il aura le souci du travail bien fait, il s'évertuera à être honnête dans son travail. Ici l'enseignement des proverbes nous est précieux. Voici un florilège de versets :

Toi qui es paresseux, va voir la fourmi. Observe son comportement et tires-en une leçon de sagesse. La fourmi n'a ni surveillant, ni contre-maître, ni patron. Pourtant elle amasse de la nourriture pendant l'été, au temps de la récolte elle fait des provisions. (Pr 6.6-8)

Qui cultive son champ a du pain en abondance, mais celui qui cultive des illusions manque de bon sens. Les méchants désirent des gains malhonnêtes, seule la persévérance des hommes justes est profitable. (Pr 12.11-12)

Mieux vaut un maigre salaire gagné honnêtement que de gros revenus tirés d'affaires louches. Mieux vaut vivre modestement avec des pauvres que partager un riche butin avec des gens orgueilleux. (Pr 16.18-19)

Celui qui néglige sa besogne et celui qui la gâche sont de la même famille. (Pr 18.9)

Mieux vaut être pauvre et se conduire avec intégrité qu'être riche et avoir une conduite tortueuse. (Pr 22.6)

Dans le Nouveau Testament, outre les paraboles de Jésus déjà citées et qui nous encouragent à faire fructifier nos talents, ce sont les épîtres pauliniennes qui nous fournissent quelques indications éthiques, par exemple dans l'épître aux Thessaloniens : « Nous vous exhortons, frères, ... à travailler de vos mains, comme nous vous l'avons recommandé, en sorte que vous vous conduisiez honnêtement envers ceux du dehors, et que vous n'ayez besoin de personne » (1 Th 4.11-12) ou cette parole adressée aux esclaves et aux maîtres :

Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair avec crainte et tremblement, dans la simplicité de votre cœur, comme au Christ; non pas seulement sous leurs yeux, comme s'il s'agissait de plaire à des humains, mais comme des esclaves du Christ, qui font de toute leur âme la volonté de Dieu. Servez de bon gré, comme des esclaves du Seigneur et non comme ceux des humains, sachant que chacun, esclave ou homme libre, recueillera du Seigneur le bien qu'il aura lui-même

fait. Quant à vous, maîtres, agissez de même à l'égard de vos esclaves ; abstenez-vous de menaces, sachant que leur Maître et le vôtre est dans les cieux et qu'il n'y a pas de partialité chez lui. (Ép 6.5-9)

Mais c'est sans doute du point de vue des critères relationnels que l'enseignement biblique est le plus riche, non sans raison. Déjà car notre action nous engage nécessairement dans des relations. Sur-tout, car c'est bien à notre attitude vis-à-vis du prochain qu'est jugée notre attitude à l'égard de Dieu, en ce que le prochain est devant nous comme le représentant de Dieu, du Christ (Mt 25.31-45) Il est à cet égard intéressant de constater que la plupart des difficultés que rencontrent les personnes au travail sont des difficultés d'ordre relationnel. Avec la qualité de notre relation au prochain, nous sommes au cœur de l'éthique chrétienne. Qu'en est-il de notre attitude à l'égard de ces collègues, de ce patron que nous n'avons pas choisi, de nos subordonnés ? Frédéric de Coninck écrit : « L'éthique du travail, en cette fin de xx^e s., sera largement une éthique des relations au travail. La qualité de ces relations témoignera de la force qui nous anime¹⁸ », esprit de la chair et de ce monde ou puissance de l'Esprit, comme le décrit bien Paul en Galates 5.13-25. « Souvenons-nous que notre activité, dans son ensemble, et notre travail en particulier, se trouvent confrontés à ce critère de base : haine et dévoration d'un côté, amour et bienveillance de l'autre¹⁹. »

Au commencement d'une éthique relationnelle viennent le respect et la justice, comme éléments concrets de ce que veut dire aimer. Le respect, c'est le sentiment que nous inspire la reconnaissance de la dignité de notre prochain, au fond c'est reconnaître en l'autre l'image de Dieu. Il consiste négativement à ne pas considérer l'autre comme une chose, et donc à ne pas l'instrumentaliser, le manipuler. Une éthique chrétienne peut reprendre ici la maxime kantienne : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen. » Il y aurait bien des pages à écrire sur toutes les manipulations et instrumentalisation qui ont lieu dans le monde du travail ! Positivement, le respect consiste à reconnaître la

18. Frédéric DE CONINCK, « L'homme dans l'action et ce qu'on en dit. Jalons bibliques pour une éthique du travail », p. 23.

19. *Ibid.*, p. 24.

valeur de l'autre, et la valeur de son travail. La justice signifie, elle, l'équité dans le traitement des personnes ; elle implique de traiter de manière égale les égaux et de manière inégale les inégaux. Concrètement la justice consiste à donner à chacun sa juste part, notamment en termes de valorisation salariale. Ici le raisonnement du philosophe politique John Rawls quant à la justice sociale est intéressant. Il imagine que nous sommes tous sous un voile d'ignorance quant à notre position dans la société, et de là il invite à se poser la question : si je ne savais pas quelle position j'occuperais dans la société, quelle répartition des biens défendrais-je ? Sa réponse est : une répartition équitable ! Il corrige ainsi le libéralisme économique par un accent social démontré comme a priori plus juste²⁰. Nous pourrions appliquer le raisonnement du voile d'ignorance à bien des aspects de nos relations au travail : si je ne savais pas ma position dans l'entreprise, quelles attitudes et quelles conditions de travail défendrais-je ? À l'image des prophètes de l'ancienne alliance, une éthique chrétienne dénoncera les injustices et prendra la défense du pauvre, du faible, de l'opprimé. Une telle éthique demande du courage : le courage d'oser parler quand se taire est plus confortable pour soi, l'audace de se lever au risque de ses propres intérêts. On rejoint ici le point où la suivance fidèle du Christ peut impliquer la souffrance, les épreuves, l'injustice. D'autant que le chrétien est même appelé à dépasser la simple justice par l'amour, tel qu'illustré par la règle d'or : non seulement ne pas faire le mal que l'on ne voudrait pas subir mais plus encore faire le bien que l'on voudrait que l'on nous fasse dans la même situation (Mt 7.12). Il s'agit donc de prendre l'initiative de faire le bien, sans rien attendre en retour. L'appel spécifique à l'amour de l'ennemi vient encore augmenter l'exigence : l'ennemi, cela peut être ce collègue que je ne supporte plus, cela peut être mon N+1 qui a pris une décision injuste à mon encontre, etc. Quelle sera alors notre attitude ? Serons-nous vainqueurs du mal par le bien comme nous y enjoint l'apôtre (Rm 12.21) ? Nous touchons ici à un des traits caractéristiques du chrétien, en général et au travail en particulier : être un artisan de paix. Nous reprenons ici les idées développées par Robert Sommerville²¹ et résumées par ce verset de Paul : « Autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes » (Rm 12.8). La recherche de la paix et de la bonne entente

20. John RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press, 1971.

21. Robert SOMMERVILLE, *L'éthique du travail*, p. 87-98.

est en effet un objectif prioritaire pour le chrétien, pour lequel il est juste de faire des efforts et des concessions. Négativement, il s'agit déjà de ne pas semer la zizanie : les exhortations de Paul à ceux qui sèment le trouble et forment des clans dans les communautés pourraient ici être transposées dans le monde du travail ; les propos de l'apôtre Jacques sur le pouvoir de notre langue et par conséquent sur l'usage de notre langue nous invitent à être attentifs aux paroles blessantes, sarcastiques ou malveillantes... Les découvertes du philosophe Austin sur la dimension performative du langage « Dire c'est faire » vont dans le même sens. Attention à certaines discussions sur untel ou unetelle qui peuvent avoir lieu autour du café ou du déjeuner ! Le chrétien doit en effet se distinguer par une certaine éthique de la parole : à l'image du Christ, il doit cultiver une parole pleine de grâce et de vérité (Jn 1.17). Mais il y a aussi celui qui prête l'oreille aux mauvaises paroles et s'en rend complice par son silence... Être artisan de paix c'est aussi ne pas céder à l'envie ou la jalousie, ne pas être dans l'esprit de rivalité, de compétition, dans le « chacun pour soi » égoïste, dans la volonté de briller aux dépens des autres : pas si évident dans un monde où tout cela est bien souvent encouragé ! En ce sens, le chrétien devra souvent nager à contre-courant du monde, d'où la nécessité de pouvoir trouver dans l'Église un lieu de soutien, de ressourcement, d'encouragement. Positivement, être un artisan de paix implique de s'efforcer d'être un collègue sur qui les autres peuvent compter. Il s'agira d'être celui capable de donner un coup de main au collègue en difficulté ou au débutant. Il s'agit, dans la mesure du possible, d'œuvrer à calmer les tensions, d'encourager le dialogue plutôt que la confrontation. Être artisan de paix c'est enfin s'intéresser à l'ensemble de la personne et non seulement à son travail.

Ces versets de l'épître de Jacques résument bien ces différents éléments :

Par la langue nous bénissons celui qui est Seigneur et Père, et par elle nous maudissons les humains qui sont à la ressemblance de Dieu. De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction. Il ne faut pas, mes frères, qu'il en soit ainsi. La source fait-elle jaillir par le même orifice l'eau douce et l'eau amère ? Mes frères, un figuier peut-il produire des olives, ou une vigne des figues ? Une source salée ne peut pas non plus produire de l'eau douce. Qui est sage et intelligent parmi vous ? Que celui-là montre ses œuvres par sa belle conduite, avec douceur et

sagesse. Mais si vous avez au cœur une passion jalouse et amère ou une ambition personnelle, n'en soyez pas fiers et ne mentez pas contre la vérité. Cette sagesse-là n'est pas celle qui descend d'en haut : elle est terrestre, animale, démoniaque. En effet, là où il y a passion jalouse et ambition personnelle, il y a du désordre et toutes sortes de pratiques mauvaises. La sagesse d'en haut, elle, est d'abord pure, ensuite pacifique, conciliante, raisonnable, pleine de compassion et de bons fruits, sans parti pris, sans hypocrisie. Or le fruit de la justice est semé dans la paix par les artisans de paix. (Jc 3.9-18)

Le lecteur pourrait se dire : quelle exigence sur nos épaules ! Et c'est vrai, l'éthique chrétienne est exigeante, la grâce « coûte » comme le dirait D. Bonhoeffer... Comment faire pour vivre à la hauteur de ces exigences ? Comment faire quand on est soi-même fatigué, tendu, irrité, inquiet ? Il est bon ici de rappeler que le chrétien n'est pas livré à ses seules forces. Le chrétien peut et doit s'appuyer sur Dieu, puiser en Lui la force et l'amour dont il a besoin, et s'abandonner à l'œuvre de l'Esprit qui produit son fruit : « amour, joie, paix, patience, bonté, bienveillance, foi, douceur, maîtrise de soi » (Ga 5.22-23). Ici la prière, et particulièrement la prière de délivrance de la chair, aura toute son importance (Rm 7.24-25).

Un point spécifique est ici utile sur notre attitude dans le cadre des relations hiérarchiques qu'implique le travail²². La question qui se pose est la suivante : comment nous comporter face à l'autorité ? comment nous comporter quand nous sommes les donneurs d'ordre ?

L'enseignement biblique est assez clair quant à l'exigence de soumission du chrétien à l'autorité, que ce soit dans l'Église, face au magistrat ou face à son employeur. L'éthique chrétienne refuse l'anarchie et l'esprit de contestation au profit d'une attitude générale docile, empreinte de respect et d'obéissance. Il est intéressant que Paul demande aux esclaves d'obéir fidèlement à leur maître, alors qu'on aurait pu imaginer que du fait de l'Évangile de la libération en Christ Paul les exhorte à se libérer de leur condition. En obéissant, nous faisons confiance à Dieu qui a institué ces autorités. Nous obéissons non seulement eu égard aux sanctions possibles mais aussi et surtout par égard pour Dieu (Ép 6.5-7). Du fait du péché, l'obéissance du chrétien n'est cependant pas sans limites. Au contraire, il sera parfois poussé

22. Robert SOMMERVILLE, *L'éthique du travail*, p. 99-116.

à désobéir, quand l'obéissance le mettrait en contradiction avec sa foi et ses convictions. Par exemple, le chrétien refusera d'obéir à un ordre impliquant de recourir au mensonge, à la manipulation, à l'injustice. Il ne transigera pas avec le mal. La parole de l'apôtre Pierre : obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes prévaut dans ces cas (Ac 5.29). Mais il s'agit donc d'être prêt à assumer les conséquences de sa désobéissance. Se pose ici toute la question des conflits éthiques auxquels le chrétien peut faire face dans son travail et qui demandera toute sa capacité de discernement. Tout dépendra de la marge de liberté qu'il a, des possibilités de discussion avec sa hiérarchie, d'une éventuelle délégation de la tâche à accomplir, etc. Bien sûr, certains métiers sont plus exposés que d'autres à des dilemmes éthiques et la question est donc plutôt celle, en amont, du choix du métier (certains métiers sont-ils incompatibles avec la foi chrétienne ?) et du choix de l'entreprise dans laquelle travailler (travailler dans certaines entreprises est-il incompatible avec la foi chrétienne ?)

À l'inverse, quand le chrétien se retrouve en position d'autorité, il veillera à l'exercer comme un service à rendre et non comme une domination à imposer ou un privilège à défendre. Le Christ est venu pour servir et non pour être servi. Le chrétien sera donc attentif à la tentation de l'abus de pouvoir. Mais il ne renoncera pas à exercer l'autorité reçue et assumera la charge de sa responsabilité du mieux qu'il peut. Il veillera à traiter équitablement ses subordonnés, à donner à chacun ce qu'il est capable de faire tout en favorisant le développement des capacités de tous. Il veillera aux bonnes conditions de travail des uns et des autres et s'intéressa à toute leur personne.

Le Christ nous appelle à être sel de la terre et lumière du monde (Mt 5.13-16). Le travail est un lieu important de témoignage pour le chrétien, qui se manifestera notamment par son comportement. Le chrétien aura pour étoile polaire le « soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », sans que cette parole soit un fardeau sur ses épaules mais au contraire comme une parole de liberté vécue par la grâce de Dieu et la puissance de son Esprit. Nous touchons ici au lien entre éthique et spiritualité. L'éthique chrétienne n'est possible et vivable que dans le cadre d'une relation vivante avec Dieu. Nous nous tournons ainsi, pour conclure notre tableau, sur quelques éléments d'une spiritualité du travail.

III. Le travail : repères spirituels

La question qui se pose ici est celle-ci, elle est double : comment ma relation avec Dieu m'accompagne-t-elle dans mon travail ? Autrement dit : comment est-ce que je vis mon travail *coram Deo* ? Et en quoi mon travail me fait-il grandir dans ma relation avec Dieu ? En quoi mon travail est-il source de croissance spirituelle ?

Nous nous attacherons surtout à la première question. La seconde trouve avant tout sa réponse dans ma relation à mon prochain. Pour le dire ainsi : ma confrontation à ce prochain que je n'ai pas choisi dans le quotidien de mon travail est pour moi source de sanctification. En apprenant à aimer mon collègue, mon patron, je grandis dans mon amour de Dieu. L'enseignement biblique est en effet assez clair sur ce point : tout amour de Dieu purement spirituel est creux s'il ne se traduit pas en actes, dans mon comportement concret vis-à-vis de mon prochain. Nous renvoyons ici notamment à la parabole du Samaritain (Lc 1.25-37), aux propos de l'apôtre Jean sur le lien entre amour de Dieu et amour du frère (1 Jn 2.9-11 ; 3.14-18) ainsi qu'aux paroles de l'apôtre Jacques sur l'importance de la mise en pratique de la foi (Jc 1.22 ; 2.14-26). Il est vrai néanmoins que cette croissance spirituelle par la relation à l'autre sera plus évidente aux chrétiens ayant une spiritualité de l'action, par opposition aux contemplatifs ou aux intellectuels. Elle doit néanmoins être cultivée par tous.

La première question nous invite à nous demander la place que nous accordons à notre relation à Dieu au cœur même de notre activité, la manière dont nous convoquons le Christ alors même que nous sommes « les mains dans le cambouis ».

Une affirmation à poser pour commencer est celle-ci : notre travail ne doit pas être déconnecté de notre relation à Dieu tout comme de manière générale notre vie ne doit pas être compartimentée mais se vivre tout entière devant Dieu, avec Lui. Ma relation avec Dieu n'est pas réservée à la louange du dimanche matin à l'Église ou à mes moments d'étude de la Parole et de prière, mais elle concerne toute ma vie. Chaque aspect de ma vie intéresse Dieu et je suis appelée à inviter Dieu dans tous les domaines de ma vie, donc dans mon travail aussi. Penser autrement reviendrait à laisser un tiers de ma vie hors de

la présence de Dieu ! Certes, les moments de louange, de méditation, de prière, sont fondamentaux mais le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu qui s'est fait chair et a vécu sur cette terre une vie d'homme, est aussi le Dieu du quotidien, du concret de ma vie. D'ailleurs, notre vie entière n'est-elle pas appelée à être un sacrifice de louange, un acte d'adoration ? Ne sommes-nous pas censés « prier sans cesse » ?

Mais comment concrètement vivre ma relation avec Dieu au travail ? Ici, le Frère Laurent de la Résurrection peut nous enseigner. Ce spirituel du xvr^e siècle, inconnu en protestantisme évangélique, a en effet su développer une pratique de la présence de Dieu au cœur de son humble activité.

Frère Laurent de la Résurrection (1614-1691) est un carme déchaux qui, dans son couvent, exercera le métier de cuisinier pendant quinze ans, puis celui de savetier jusqu'à sa mort. Autrement dit il ne fait pas partie des frères consacrés à la prière et à la contemplation. Il a été un travailleur, et d'un métier humble, ce qui fait de lui le frère de tous les gens ordinaires. Pourtant, il avait la réputation d'être un grand priant, un mystique même. Il a laissé des écrits et des lettres d'entretiens qui ont été publiées après sa mort. Dans ceux-ci il développe une profonde spiritualité de la présence de Dieu dans le quotidien banal et routinier. En quoi consiste-t-elle ?

Sa spiritualité est d'abord et avant tout un exercice continuels d'amour : il fait tout pour l'amour de Dieu. Il écrit ainsi : « Il ne faut point se lasser de faire de petites choses pour l'amour de Dieu, qui regarde non la grandeur de l'œuvre mais l'amour²³. » Il ne s'agit donc pas de quitter son travail pour rejoindre Dieu. Au contraire, « notre sanctification dépend, non du changement de nos œuvres, mais de faire pour Dieu ce que nous faisons ordinairement pour nous-mêmes²⁴. » Dans l'esprit de l'exhortation de Paul aux corinthiens « Que vous mangiez ou que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 Co 10.31), il partage : « Je retourne ma petite omelette dans la poêle pour l'amour de Dieu²⁵. » Cela nous fera peut-être sourire mais cela dit la

23. Conrad DE MEESTER, *Vie et pensées du frère Laurent de la Résurrection*, Paris, Le Cerf, 2010, p. 55.

24. *Ibid.*, p. 26.

25. *Ibid.*

manière dont ce frère a su se saisir des moindres choses pour tourner son cœur vers Dieu. Nous pourrions dire par analogie : « que vous envoyiez un e-mail, que vous donniez un cours, que vous peigniez un mur, que vous ramassiez les poubelles, faites tout pour l'amour et la gloire de Dieu » !

Le frère Laurent de la Résurrection développe par ailleurs une sensibilité et une attention à la présence de Dieu. Nous le savons : Dieu est là, à nos côtés, toujours. Mieux, il vit en nous par son Esprit. Le frère Laurent s'applique à vivre cette réalité. Il écrit : « Je m'appliquais soigneusement le reste du jour, et même pendant mon travail, à la présence de Dieu, que le considérais toujours auprès de moi, souvent même dans le fond de mon cœur²⁶. » Cette conscience de la présence de Dieu, cette attention du cœur et de l'esprit ne lui est pas venue en un jour. Bien plutôt elle est le fruit d'une habitude volontairement et résolument entretenue, qui alors est devenue petit à petit de plus en plus naturelle et spontanée : « Cette présence de Dieu, un peu pénible dans les commencements, pratiquée avec fidélité, opère secrètement des effets merveilleux en notre âme²⁷. » L'habitude est devenue tellement naturelle que désormais il sent quand son esprit et son cœur s'éloignent de la divine présence. Ainsi écrit-il : « Si quelquefois je suis un peu trop absent de cette divine présence, Dieu se fait sentir aussitôt dans mon âme pour me rappeler »²⁸. Ce compagnonnage de tous les instants avec Dieu lui fait même écrire : « Je possède Dieu, affirme-t-il, aussi tranquillement dans le tracas de ma cuisine, où quelquefois plusieurs personnes me demandent en même temps des choses différentes, que si j'étais à genoux devant le Saint Sacrement²⁹. » C'est dire ! Dans cette dynamique, les temps de prière « plus longs » sont simplement l'intensification et l'amplification de son vécu durant la journée de travail.

Concrètement, le Frère Laurent invite à la répétition de ce qu'il appelle les « actes de présence », c'est-à-dire des prises de conscience de la présence de Dieu par un instant d'attention, un petit regard intérieur, une ouverture de l'âme : « Il faut prendre un soin particu-

26. CONRAD DE MEESTER, *Vie et pensées du frère Laurent de la Résurrection*, p. 23.

27. *Ibid.*, p. 35.

28. *Ibid.*, p. 94.

29. *Ibid.*, p. 26.

lier que ce regard intérieur quoique d'un moment précède vos actions extérieures, que de temps en temps il les accompagne et que vous les finissiez toutes par là³⁰. » À ces actes de présence, nous pouvons y joindre une parole, une prière très courte, dans l'esprit de la prière du cœur : « Seigneur Jésus ait pitié de moi », « Glorifie ton nom Père », « Viens Saint-Esprit », ou simplement le nom de Jésus. Autrement dit, pas besoin de « se mettre en prière », d'ouvrir sa Bible, simplement et « secrètement » un regard vers le Père, un soupir vers Lui. Bref, toutes choses faisables, réalistes sur notre lieu de travail. Dans le même esprit, le frère Laurent conseille aussi de souvent « penser » à Dieu. Nous savons tous ce que cela signifie « penser », et penser à un autre. Nous le faisons beaucoup. Il s'agit donc d'orienter nos pensées vers Dieu. À cet égard, tout peut être occasion à saisir pour se tourner intérieurement vers Dieu, que ce soit en intercession ou en louange : une bonne ou une mauvaise nouvelle, un échange avec un collègue, la résolution d'une difficulté, un problème à surmonter, une tension dans les relations, le stress, etc. : « Dieu ne nous demande pas grand-chose, un petit souvenir de temps en temps, une petite adoration, tantôt lui demander sa grâce, quelque fois lui offrir vos peines, d'autres fois le remercier des grâces qu'il vous a faites, et qu'il vous fait au milieu de vos travaux, vous consoler avec lui le plus souvent que vous pourrez [...] élevez quelque fois vers lui votre cœur [...] il ne faut pas pour cela crier bien haut, il est plus près de nous que nous pensons³¹. »

Pour conclure sur ces repères de spiritualité du travail, il nous semble important de souligner que si le chrétien doit être, comme nous l'avons souligné dans la section éthique, une personne qui prend à cœur son travail, le chrétien est aussi invité à un certain détachement vis-à-vis de son travail. En effet, le chrétien sait que son identité est dans le Christ, dans le fait d'être enfant du Père, et non dans son travail. Il ne cherche ainsi pas à prouver quoique ce soit *via* son travail. Il sait également que le travail n'est pas le tout de sa vie. Le commandement du sabbat nous le rappelle : « Que l'homme, d'abord, ne s'enferme pas dans son agir pour oublier Dieu. Au jour du repos, chacun remet son ouvrage à sa juste place, et se souvient

30. Laurent DE LA RÉSURRECTION, *Vivre la présence de Dieu*, Paris, Artège, 2020, p. 75.

31. *Ibid.*, p. 25.

que la création de Dieu a précédé son modeste labeur (Ex 20.11)³². » Surtout, le chrétien est fortement mis en garde contre l'idolâtrie. Frédéric de Coninck écrit : « Le travail, pénible, limité, fragile peut devenir à l'inverse, fascinant dans son produit [...]. Nous nommons cette deuxième option : idolâtrie. Nous pensons avoir de bonnes raisons de le faire. L'Ancien Testament nous dit, en effet, peu de choses sur l'idolâtrie. On imagine difficilement, à sa seule lecture, le contenu de ces pratiques religieuses. Une notation revient néanmoins de manière récurrente : "Ils adorent l'ouvrage de leurs mains". Un pont se construit, ainsi, entre travail et idolâtrie³³. » Ce sont là des vérités évidentes mais bonnes à rappeler. Il suffit en effet d'une expérience de chômage ou d'un arrêt prolongé de travail pour se rendre compte de la place qu'occupe le travail dans notre vie, à quel point nous pouvons en être dépendant pour l'image que nous nous faisons de nous-mêmes. La foi en Dieu aide à prendre le juste recul et à mettre le travail à sa juste place. Avec le sage nous pouvons dire : « Qui est habile en affaires s'en trouve bien, mais celui qui fait confiance au Seigneur connaît le bonheur » (Pr 16.20).

Conclusion

Nous voulons terminer ce tour d'horizon théologique, éthique et spirituel du travail en reprenant et en contextualisant le Notre Père :

Notre Père qui es aux cieux,

Qu'à travers le labeur des hommes et des femmes de ce monde, tu sois reconnu comme le seul et unique vrai Dieu, le créateur, celui qui pourvoit, celui qui bénit

Qu'au travers de la dureté du cœur de l'homme et les esclavages de notre monde moderne ta volonté pure et parfaite trace un chemin de vie et de liberté

Donne-nous aujourd'hui du travail pour vivre, et dans notre travail les ressources morales et spirituelles pour le vivre d'une manière digne de toi

32. Frédéric DE CONINCK, « L'homme dans l'action et ce qu'on en dit. Jalons bibliques pour une éthique du travail », p. 29-30.

33. *Ibid.*, p. 27

Pardonne-nous nos paresse, nos manquements, nos mauvais comportements, nos paroles blessantes, comme nous nous engageons aussi à ne pas retenir les fautes des autres envers nous mais à te les remettre
Garde-nous de la tentation de l'égoïsme, de l'orgueil, de la cupidité, de l'idolâtrie, mais délivre-nous du Malin,
Car c'est à toi qu'appartiennent le règne la puissance et la gloire, pour les siècles des siècles, Amen.

Comment les Églises dirigées par des Africains évangélisent-elles en Suisse ?

Une étude de cas¹

Johannes Müller²

Résumé. À Antioche, de nombreuses personnes ont cru en Jésus-Christ dès que des migrants chrétiens ont évangélisé en dépassant les barrières culturelles (Ac 11). Ce phénomène se produit-il encore aujourd'hui ? 28 responsables d'Église africains en Suisse ont été interrogés sur leurs expériences en matière d'évangélisation. Une grande partie des membres de leurs Églises ont commencé à développer une foi personnelle en Jésus-Christ à leur arrivée en Suisse. Cependant, la croissance quantitative des Églises est plutôt modérée. L'article décrit les méthodes qui sont utilisées et les groupes cibles qui sont atteints. Les perspectives les plus prometteuses émergent là où des contacts personnels accompagnés d'une sensibilité humaine et interculturelle sont mis en valeur.

1. Cet article est une traduction avec mise à jour de Johannes MÜLLER, « Outreach amongst African-led Churches in Switzerland : A Case Study », in Hannes WIHER, sous dir., *Evangelism in Europe*, Nürnberg, VTR, 2018, p. 211-230. Il a également été publié en allemand : Johannes MÜLLER, « Wie evangelisieren afrikanisch geleitete Kirchen in der Schweiz ? Eine Fallstudie », *Evangelische Missiologie*, 34/2, 2018, p. 97-112.
2. Johannes Müller a passé quatorze ans en Guinée, avec son épouse Barbara, pour y travailler à la formation de responsables et à la mobilisation pour l'implantation transculturelle d'Églises parmi des peuples non atteints. Depuis 2007, ils mettent en place African Link – Trait d'union africain, un travail avec des responsables d'Églises africains en Suisse. Ce ministère est associé à MEOS et collabore avec le groupe de travail *Interculturel* du Réseau évangélique suisse.

Abstract. *In Antioch, many people believed in Jesus Christ as soon as Christian migrants evangelized across cultural barriers (Acts 11). Is this still happening today? 28 African church leaders in Switzerland were interviewed about their experiences with outreach. A large proportion of the members of their churches have come to personal faith in Jesus Christ since their arrival in Switzerland. However, the numerical growth is rather moderate. The article describes the preferred methods and which target groups are being reached. The most promising perspectives emerge when personal contacts combined with human and intercultural sensitivity are multiplied.*

La main du Seigneur était avec eux

Qu'un grand nombre de personnes issues de toutes les nations se tournent vers Dieu et croient en Jésus, c'est le désir et la prière de beaucoup de chrétiens. C'est ce qui s'est produit, il y a près de 2000 ans, dans la ville antique d'Antioche. Des réfugiés persécutés à cause de leur foi en Jésus-Christ sont arrivés dans cette ville. Comme beaucoup de migrants aujourd'hui, ils ont répandu leur foi parmi les personnes de leurs propres culture et origine. Cette tendance naturelle a certainement été accentuée par des facteurs extérieurs tels que la persécution, au 1^{er} siècle, ou la sécularisation, au 20^{ème} siècle. Cependant, la véritable percée a eu lieu lorsque certains migrants ont commencé à mettre en action leur expérience interculturelle et à parler à des personnes d'autres cultures et langues. « Les deux attributs clés que ces planteurs d'Églises aléatoires avaient obtenus de l'expérience de Jérusalem étaient une passion pour Jésus et le feu de l'évangélisation – le zèle missionnel³ ! » Le récit d'Actes 11.19-21 montre clairement que, dès que l'évangélisation a traversé des barrières culturelles, la main du Seigneur est intervenue et beaucoup de gens sont venus à Christ.

Parmi le nombre croissant de réfugiés et de migrants arrivés en Europe ces dernières années figurent des chrétiens d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie. Plusieurs d'entre eux sont très motivés par la diffusion de l'Évangile dans leur pays d'accueil. Lorsqu'ils commu-

3. Anderson Moyo, « Missional Strategies from Antioch : Lessons for African Missionaries in Britain », *Missio Africanus : The Journal of African Missiology*, vol. 1, n° 2, janvier 2016, p. 43. En ligne : <https://decolonisingmission.com/vol-1-issue-2> (consulté le 28 mai 2020). Toutes les citations dans cet article ont été traduites par l'auteur.

niquent leur foi, la main du Seigneur agit-elle comme du temps des Actes ?

Dans cette étude, nous nous limiterons à l'analyse de l'évangélisation initiée par des Africains en Suisse. Dans le cadre des activités de « Trait d'union africain – African Link », un ministère aux côtés des responsables d'Église africains en Suisse⁴, nous avons interviewé plusieurs pasteurs et responsables au sujet de l'évangélisation de leur Église. Avant de présenter l'enquête, je résumerai brièvement quelques observations faites par d'autres auteurs, dont la plupart sont des Africains vivant en Occident, au sujet de l'évangélisation et de l'implantation d'Églises en Europe.

Rôle des chrétiens africains en Occident

« Les chrétiens africains et les Églises dirigées par des Africains en Europe interprètent leur présence à la manière d'un appel à la mission et à l'évangélisation », écrit Kwabena Asamoah-Gyadu⁵. Ils sont animés par la conviction que le Saint-Esprit les a conduits en Europe pour évangéliser non seulement des Africains, mais aussi des Européens. Depuis la création d'une première Église africaine en Suisse en 1983, le nombre d'Églises implantées augmente rapidement. Cette croissance a motivé la création de la « Conférence des Églises Africaines en Suisse », une organisation qui regroupe jusqu'à une trentaine d'Églises dirigées par des pasteurs africains, pour la plupart francophones, dans le but d'une meilleure concertation et représentation face aux Églises et autorités du pays d'accueil⁶.

Dans toute l'Europe, ces Églises « ont pourvu aux Noirs un espace pour développer leur identité complexe et se sentir inclus dans un pays qui les exclut souvent⁷ ». Les chrétiens africains déploient leur

4. African Link (www.africanlink.ch) est un ministère de MEOS Services inter-culturels (www.meos.ch).

5. Kwabena ASAMOAH-GYADU, « African-Led Christianity in Europe : Migration and Diaspora Evangelism », *Lausanne World Pulse*, juillet 2008, p. 11. En ligne : www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf (consulté le 28 mai 2020).

6. Joseph M. KABONGO, *Les minorités spirituelles. Un atout social! Le cas des Églises d'expression africaine*, Jouaville, Scripta, 2011, p. 30-31, 44-46.

7. Israel OLOFINJANA, *Reverse in Ministry and Missions : Africans in the Dark Continent of Europe*, Milton Keynes, Author House, 2010, p. 48.

zèle spirituel et contribuent ainsi au renouveau et à la préservation du christianisme dans le monde occidental⁸. « Ils se sentent investis d'une mission : apporter un second souffle à une foi qu'ils jugent poussive, voire défaillante⁹. » Ce rôle missionnaire est de plus en plus reconnu par les Églises traditionnelles en Europe, y compris en Suisse¹⁰.

Qu'apportent les chrétiens africains à l'Occident ? Cathy Ross l'exprime ainsi : « Les Africains mettent l'accent sur le pouvoir spirituel, une foi forte dans le surnaturel, un conservatisme moral et éthique, une foi claire dans l'autorité de la Bible, une sensibilité à l'injustice, et une conception et une mise en pratique communes de la foi chrétienne¹¹. »

Il s'agit d'un vent de renouveau de la foi en Jésus-Christ, que les sociétés occidentales avaient perdu depuis un certain temps déjà, à quelques exceptions près, comme celle des Églises émergentes. Par conséquent, la majorité des membres d'Églises africaines aux États-Unis interrogés par Jehu Hanciles, sont très favorables à intensifier l'évangélisation transculturelle¹². Pourtant, ils restent ambivalents quant à la manière dont la « candeur africaine » de leur vie religieuse influence le résultat de leurs efforts. Harvey Kwiyani observe le même zèle évangélique en Europe, mais fait aussi remarquer que très souvent

8. Jean-Claude GIRONDIN, « La contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation en Europe francophone », in *L'évangélisation en Europe francophone*, sous dir. Hannes WIHER, Charols, Excelsis, 2016, p. 243.

9. KABONGO, *Les minorités spirituelles*, p. 41.

10. Voir par exemple ces études faites par des Églises catholiques et protestantes : Arnd BÜNKER, « Typen christlicher Migrationsgemeinden und postmigratorischer Perspektiven », in Judith ALBISSER & Arnd BÜNKER, sous dir., *Kirchen in Bewegung : Christliche Migrationsgemeinden in der Schweiz*, St. Gallen, SPI, 2016, p. 123-127. Simon RÖTHLISBERGER & Matthias D. WÜTHRICH, « Les nouvelles Églises de migrants en Suisse », Berne, Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS, 2009. En ligne : www.evref.ch/wp-content/uploads/2019/11/09_les_nouvelles_eglises_de_migrants_en_suisse_fr.pdf (consulté le 28 mai 2020).

11. Cathy Ross, « Mission in a Strange Land », *Missio Africanus : Journal of African Missiology*, vol. 1, n° 2, Janvier 2016, p. 32. En ligne : <https://decolonising-mission.com/vol-1-issue-2> (consulté le 28 mai 2020).

12. Jehu J. HANCILES, *Beyond Christendom. Globalization, African Migration, and the Transformation of the West*, Maryknoll, Orbis Books, 2008, p. 366.

des méthodes africaines sont utilisées¹³. C'est peut-être pour cette raison que certains auteurs s'interrogent sur l'efficacité de l'évangélisation au sein de la population autochtone, du moins en Allemagne¹⁴.

Néanmoins, des Africains ont importé en Europe quelques-uns des mouvements d'Églises qui connaissent la croissance la plus rapide. La « Redeemed Christian Church of God » (RCCG) est à l'origine d'une vision et d'une stratégie audacieuses pour la mission, à savoir l'initiative de propager la foi en Christ dans les pays qui l'ont semée en Afrique dans le passé¹⁵. Cette stratégie, parrainée par le Nigeria, porte ses fruits : la RCCG se répand dans un nombre grandissant de pays européens et, dans certains d'entre eux, les Églises se multiplient rapidement.

Des Africains sont aussi à l'origine et continuent à diriger les plus grandes Églises d'Europe. La plus grande Église d'Europe occidentale, le « Kingsway International Christian Centre » (KICC), à Londres, est parvenue à une assistance d'au moins 12 000 personnes par dimanche¹⁶. Elle semble toutefois attirer surtout des immigrants¹⁷. Selon l'observation de Harvey Kwiyani, 97 % des 16 000 membres

13. Harvey KWIYANI, « Blessed Reflex : African Christians in Europe », *Missio Africanus : The Journal of African Missiology*, vol. 3, n° 1, 2017, p. 46-47. En ligne : <https://decolonisingmission.com/vol-3-issue-1> (consulté le 28 mai 2020).

14. Samuel D. JOHNSON, « Europa im Visier afrikanischer Missionare », in *Missionare aus der Zweidrittel-Welt für Europa*, sous dir. Klaus W. MÜLLER, Nürnberg, VTR, 2004, p. 71. Claudia WÄHRISCH-OBLAU, « Getting Ready to Receive? German Churches and the 'New Mission' from the South », in *Lausanne World Pulse*, juillet 2008, p. 18. En ligne : www.lausanneworldpulse.com/pdf/issues/LWPJuly2008PDF.pdf (consulté le 28 mai 2020).

15. Afe ADOGAME, *The African Christian Diaspora. New Currents and Emerging Trends in World Christianity*, Londres/New York, Bloomsbury, 2013, p. 182-184.

16. Israel Olofinjana a consacré un chapitre très intéressant de son livre à une description de KICC (OLOFINJANA, *Reverse in Ministry and Missions*, p. 58-72).

17. Jehu J. HANCILES, « Migration and Mission : The Religious Significance of the North South Divide », in Andrew F. WALLS & Cathy Ross, sous dir., *Mission in The Twenty-First Century. Exploring the Five Marks of Global Mission*, Maryknoll, Orbis Books, 2008, p. 128.

de la « Church of Pentecost », au Royaume-Uni, en 2015 étaient ghanéens, et plus de 90 % des 150 000 membres du RCCG nigériens¹⁸.

Cependant, la plus grande Église de toute l'Europe, la « Embassy of God Church », à Kiev, en Ukraine, implantée par Sunday Adelaja du Nigeria, montre une image différente. Elle prétend compter jusqu'à 25 000 membres et a atteint des foules d'Ukrainiens de diverses couches de la société. Dans son portrait de l'Église, Afe Adogame souligne un élément clé de son succès : « Adelaja tisse des éléments de la cosmologie indigène africaine pour toucher la sensibilité spirituelle des Ukrainiens¹⁹. » La cosmologie africaine se traduit, entre autres, par un combat spirituel fervent.

La plupart des auteurs qui ont travaillé ce sujet présentent la vision et la vocation des responsables d'Église africains. En ce qui concerne les résultats de leur mission, cependant, ils ne s'intéressent qu'à quelques très grandes Églises, sans forcément parler des Églises moyennes et plus petites. C'est pourquoi nous avons voulu obtenir des renseignements sur l'expérience des Églises dirigées par des Africains en Suisse.

Enquête auprès de responsables d'Église africains en Suisse

Entre 2013 et 2016, « Trait d'union africain – African Link » a mené 28 entretiens qualitatifs structurés avec des responsables d'Église africains. L'enquête couvrait les trois principaux groupes linguistiques des Églises évangéliques et charismatiques/pentecôtistes africaines en Suisse : anglophones, francophones et érythréens/éthiopiens.

Dix entrevues ont été réalisées avec des dirigeants d'Églises anglophones. Ils représentent les étrangers de la langue internationale la plus répandue. Onze entrevues ont été réalisées avec des leaders francophones²⁰. Le ministère de cinq d'entre eux est basé dans la partie francophone du pays. Leurs Églises utilisent la même langue que la société qui les entoure, mais l'expression culturelle diffère sensible-

18. KWIYANI, « Blessed Reflex : African Christians in Europe », p. 45.

19. ADOGAME, *The African Christian Diaspora*, p. 188.

20. Sept des onze interviews francophones ont été réalisés avec des pasteurs d'Églises membres de la « Conférence des Églises Africaines en Suisse » (CEAS).

ment. Les sept autres entrevues ont eu lieu avec des responsables d'Églises érythréennes et éthiopiennes. Deux d'entre elles ont des membres presque exclusivement érythréens, les autres représentent un mélange de migrants issus de ces deux pays voisins. Ces Églises représentent la situation des Églises d'une région ethnolinguistique spécifique dont la langue n'est pas facilement accessible aux habitants du pays hôte.

En moyenne, 70 adultes et jeunes assistent aux cultes dominicaux des Églises couvertes par l'enquête, et plus une vingtaine d'enfants, qui bénéficient le plus souvent d'un programme en parallèle. La plus grande Église de l'échantillon compte environ 200 adultes et adolescents, plus 50 enfants. Dans huit des Églises interrogées, les programmes sont conduits dans la langue de la région d'accueil ou sont traduits dans cette langue²¹. Dans six autres Églises, une traduction est disponible sur demande. Le reste des Églises, c'est-à-dire la moitié d'entre elles, utilisent une langue différente de celle qui est parlée dans la société environnante.

L'Église la plus ancienne de l'étude a été fondée en 1990, la plus récente en 2012. L'âge moyen des Églises était de 14 ans. Ainsi, les Églises dirigées par des Africains en Suisse sont jeunes, tout comme plusieurs de leurs dirigeants. Seuls quelques pasteurs avaient reçu une formation théologique avant d'arriver en Suisse, tandis que d'autres ont été formés dans des institutions suisses, par leurs mouvements respectifs ou par des canaux informels.

Au cours des douze dernières années, j'ai visité un nombre considérable de responsables d'Église africains et leur Église en Suisse. Régulièrement, nous avons abordé le thème de la vocation de l'Église et ils ont donné des témoignages au sujet de l'évangélisation et de la conversion de nouveaux membres. Certaines de ces observations et rapports serviront à illustrer les résultats de l'enquête.

L'évangélisation par les Églises dirigées par des Africains

Un résultat remarquable de l'enquête est qu'environ la moitié des membres actuels des Églises interrogées sont parvenus à une

21. Allemand ou français, selon la partie du pays. Aucun responsable d'Église n'a été interrogé dans la partie italophone de la Suisse.

foi vivante en Jésus-Christ grâce au ministère de l'Église concernée. L'évangélisation des Églises dirigées par des Africains en Suisse porte ses fruits. Plusieurs des nouveaux croyants étaient auparavant des chrétiens protestants non pratiquants, d'autres étaient membres des Églises orthodoxes ou d'autres Églises traditionnelles, ou n'appartenaient à aucune Église du tout.

Il existe toutefois une différence notable entre les groupes linguistiques de l'échantillon. Les Églises anglophones affirment qu'environ un tiers de leurs membres actuels sont venus à la foi en Jésus-Christ par le moyen de leur propre ministère. Cette proportion atteint un peu plus de la moitié pour les Églises francophones et près de 60 % pour les Églises de langue tigrinya ou amharique.

Le nombre réel de conversions est plus élevé que ces chiffres ne l'indiquent. La plupart des Églises mentionnent qu'elles perdent régulièrement des membres en raison de départs vers d'autres pays. À moins que les Églises internationales ne trouvent de nouveaux membres, la participation à leurs programmes continuera à diminuer. Par conséquent, l'évangélisation est essentielle à leur survie.

Approches de l'évangélisation

La plus grande partie des entretiens a porté sur les méthodes d'évangélisation utilisées par les Églises, sur les résultats qu'elles ont obtenus et sur les approches qu'elles estimaient efficaces. Le plus souvent, les responsables ont mentionné l'évangélisation dans les lieux publics, les grands événements, les programmes d'Église ordinaires et l'évangélisation personnelle.

Évangélisation dans l'espace public

Plusieurs des leaders interrogés ont d'abord mentionné l'évangélisation dans la rue à l'aide de musique, de messages annoncés et d'entretiens avec les passants. Ils ont noté qu'ils pouvaient assez facilement contacter des personnes d'une culture et langue similaires aux leurs, leur expliquer l'Évangile et les inviter à visiter leur Église.

La plupart des dirigeants doutaient cependant de l'efficacité de l'évangélisation dans les lieux publics pour atteindre la population locale. Les Suisses ne semblent pas avoir le temps ni être ouverts aux contacts avec des inconnus. Par conséquent, plusieurs responsables

d'Église ne se sont pas sentis encouragés dans ce genre d'approche. Néanmoins, ils ont souligné qu'ils devraient « faire de l'évangélisation » dans les rues plus fréquemment.

La prise de contact avec des Africains peut aussi se faire par des canaux spécifiques, par exemple en abordant de nouveaux arrivants dans les salles d'attente des services de migration ou en faisant des visites dans les centres d'accueil pour demandeurs d'asile. Une des Églises participant à l'enquête a même été fondée à partir d'un groupe de prière ayant démarré dans un tel centre²²; au moment de l'interview, plus aucun de ses membres ne se trouvait dans la procédure d'asile.

Il y a quelques années, les chrétiens évangéliques ou pentecôtistes éthiopiens et érythréens étaient les seuls à rendre visite à leurs compatriotes nouvellement arrivés dans ces centres, et ils pouvaient facilement les inviter dans leurs Églises. L'Érythrée étant un des deux premiers pays d'origine des demandeurs d'asile en Suisse depuis plus de quinze ans, la communauté s'est considérablement développée et continue de le faire. Les programmes pour les Érythréens se sont multipliés, et les Églises évangéliques et pentecôtistes ne peuvent plus compter uniquement sur l'attrait d'un sentiment d'appartenance pour inviter de nouvelles personnes à leurs programmes.

Autre exemple : un pasteur anglophone rend visite à des Africains qui sont détenus en attendant le rapatriement dans leur pays d'origine. Si ces détenus réussissent à rester en Suisse, ils sont très motivés à rejoindre l'Église de leur visiteur après la mise en liberté. Des signes tangibles d'amour, tels que ces visites, rendent une Église attrayante.

Grandes manifestations organisées en partenariat

Plusieurs interlocuteurs s'attendent à ce que des partenariats d'Églises dans le domaine de l'évangélisation produisent de meilleurs résultats. Certains font l'hypothèse que la collaboration interculturelle entre des Églises dirigées par des Africains et les Églises suisses rendrait l'évangélisation plus pertinente pour la population suisse. Ils espèrent que des manifestations de grande envergure pourraient avoir

22. L'histoire et la vie de cette Église sont bien décrites dans Joseph M. KABONGO, *Modèle d'une bonne intégration communautaire en images. Église chrétienne du Chablais, Saarbrücken, Croix du salut*, 2017.

plus d'effet : plus le nombre d'Églises impliquées sera élevé, plus la campagne sera importante, ce qui attirera un public plus large et aura un impact plus fort sur la visibilité et les résultats.

Dans une ville suisse-allemande, une petite association dirigée par des Africains, dont l'objectif est l'évangélisation par la musique chrétienne africaine, a encouragé la section locale de l'Alliance évangélique suisse à organiser de grands cultes avec des Églises issues de la migration. Ces événements ont été une expérience multiculturelle sans précédent qui a attiré jusqu'à 2 500 personnes au cours de la meilleure des années. Le plus grand succès a été la mise en réseau du corps du Christ, accompagnée d'une mobilisation encourageante d'un large public, mais l'impact en matière d'évangélisation reste difficile à évaluer.

Quelle devrait être l'orientation principale des programmes d'évangélisation conjoints ? Un pasteur africain exprime ainsi sa vision : « Nous croyons que tous les êtres humains, quelle que soit leur origine ou leur nationalité, recherchent le surnaturel. C'est pourquoi je pense que si nous faisons notre évangélisation avec le pouvoir du surnaturel, ce sera beaucoup plus facile. » Un autre pasteur encourage également l'évangélisation commune basée sur la guérison, les miracles et la prédication du salut, mais il est beaucoup plus sceptique quant aux résultats potentiels. Selon lui, les Suisses sont plutôt fermés et même les miracles n'y changent pas grand-chose. Pourtant, ce pasteur dit vivre effectivement des miracles dans son ministère. Après un accident de voiture, il s'est retrouvé en fauteuil roulant. Dans le centre pour paraplégiques, il a proposé la prière aux personnes qui partageaient son sort et certaines ont recommencé à marcher. Lui-même n'a été guéri à son tour que deux ans plus tard. Son ministère de guérison se poursuit et il reçoit des invitations de l'étranger pour des campagnes. Mais il n'est toujours pas convaincu que les miracles contribuent de manière substantielle à ouvrir le public suisse à l'Évangile.

Les pasteurs africains réalisent la difficulté de mobiliser des foules pour des programmes d'évangélisation dans la Suisse d'aujourd'hui. Un interlocuteur remarque également que les grandes Églises suisses hésitent à participer à des activités communes parce qu'elles veulent, selon lui, protéger leurs « avoirs ».

Certaines Églises dirigées par des Africains sont à la recherche de nouveaux canaux pour toucher un public plus large. Dans ce but, elles se sont mises à diffuser leurs programmes sur Internet, déjà bien avant la crise du Covid-19. Cependant, elles se rendent compte que, dans l'univers d'Internet, elles se retrouvent en compétition avec de nombreuses offres chrétiennes. En conséquence, certains de mes interlocuteurs m'ont partagé leur rêve d'avoir accès aux médias nationaux pour la diffusion d'émissions chrétiennes.

Programmes d'Église

Puisque les programmes conjoints ne sont organisés qu'occasionnellement, presque toutes les Églises dirigées par des Africains comptent sur leurs propres programmes pour attirer de nouveaux visiteurs. Certains encouragent leurs membres à inviter leurs amis, leur famille et leurs voisins pour les cultes hebdomadaires ou pour des événements familiaux comme les présentations d'enfants. Une Église accorde une attention particulière à ce genre de célébrations et y consacre une partie importante du culte; elle invite ensuite tous les visiteurs à une collation.

D'autres Églises organisent des conférences avec des orateurs de passage et diffusent des invitations aussi largement que possible dans les réseaux de contact des membres. Plus les membres s'identifient à ces programmes et plus ils ont de relations, plus la probabilité est grande d'attirer de nouvelles personnes.

Une forme de contact particulièrement efficace consiste en des soirées gastronomiques. Elles mettent en exergue l'hospitalité africaine et représentent un attrait particulier pour deux groupes différents : des personnes de la même origine qui veulent renouer avec les saveurs de leur pays et celles qui sont en quête d'une expérience exotique.

Il convient de noter que les Églises francophones dirigées par des Africains en Suisse romande ne semblent pas trouver plus facile d'inviter des Suisses que leurs Églises sœurs de Suisse alémanique. Bien qu'elles se servent de la langue de la société environnante, la différence culturelle est si tangible que seuls les Suisses qui sont à la recherche d'une expérience interculturelle acceptent leur invitation.

L'accueil est déterminant pour les visiteurs qui se présentent. Un pasteur explique ainsi sa stratégie : « Nous cherchons à créer une atmosphère favorable. Quand les gens expérimentent cette atmosphère, ils se mettent rapidement à participer aux activités de l'Église. Une fois qu'ils s'y impliquent, ils veulent savoir comment mieux faire, et ils deviennent ainsi des disciples. Nous les amenons à un style de vie, et finalement ils viennent à Jésus. » Cette « pulsion communautaire » représente un atout majeur des chrétiens africains comme acteurs d'évangélisation²³.

La proximité culturelle et linguistique ne garantit pas automatiquement un bon contact. Un dirigeant d'une Église érythréenne m'a dit que ses compatriotes orthodoxes se méfient beaucoup de leur branche pentecôtiste et n'acceptent pas facilement une invitation à un de leurs programmes ou cultes. Il a eu en revanche de bons contacts avec eux lors d'une célébration multiculturelle organisée par une Église suisse où il a assuré la traduction pour les Érythréens orthodoxes présents et a pu leur expliquer l'Évangile.

L'un de mes interlocuteurs souligne que sa principale stratégie consiste à ouvrir de nouvelles Églises filles dans d'autres villes. Grâce à cette méthode, son Église a multiplié les réseaux relationnels des membres et a touché d'autres communautés dans les nouveaux lieux²⁴. Cependant, au cours des années suivantes, plusieurs de ces Églises filles ont fusionné avec l'Église centrale.

Les dénominations internationales d'origine africaine²⁵ poursuivent un objectif analogue. En Suisse, jusqu'à présent, la multiplication de leurs Églises a été relativement lente, probablement parce

23. GIRONDIN, « La contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation », p. 241.

24. Une étude très stimulante au sujet de l'implantation d'Églises, incluant celles issues de migration, en Suisse romande a été publiée récemment : Nirine JONAH, *L'implantation d'Églises : une étude en Europe francophone*, Roman-sur-Lausanne, Scripsi, 2019.

25. Quelques dénominations très actives en Suisse sont : « L'Éternel est bon » du Congo, « Mission Internationale Jésus Qui Guérit » (précédemment Lighthouse Chapel International) du Ghana, et « Redeemed Christian Church of God » (RCCG) du Nigeria.

que l'immigration en provenance de leur pays d'origine est presque impossible par voie légale.

Évangélisation personnelle et relationnelle

La plupart des répondants ont exprimé que les réseaux personnels constituent le principal moyen d'entrer en contact avec de nouvelles personnes. Cela s'applique tout d'abord aux autres Africains. Jusqu'à présent, la communauté africaine en Suisse est relativement petite (moins de 1,5 % de la population) et dispersée dans différentes villes. Vouloir attirer des foules simplement en offrant un programme de type africain ne produit guère de résultats significatifs.

C'est pourquoi plusieurs pasteurs mettent l'accent sur la formation : « C'est la clé. Quand les gens savent pourquoi ils font ce qu'ils font, ils peuvent atteindre un autre niveau. » Il en va de même quand il s'agit d'encourager les membres de l'Église à inviter leurs connaissances à des programmes chrétiens. Quelques pasteurs accordent une attention particulière à l'affermissement des nouveaux croyants et ils les encouragent à mettre à profit leurs contacts pour diffuser l'Évangile.

Beaucoup de responsables estiment que l'évangélisation relationnelle est très prometteuse, mais qu'elle n'est pas facile à mettre en pratique. Comme l'explique un pasteur, il faut s'intéresser à la vie de l'autre et développer des liens d'amitié. Mais beaucoup de membres de son Église, en raison des exigences de la vie quotidienne en Suisse, n'ont pas assez de temps pour tisser des liens avec de nouvelles personnes.

L'évangélisation relationnelle ne devient transculturelle que dans la mesure où les chrétiens établissent des contacts interculturels. Les Africains sont connus pour leur hospitalité, mais beaucoup ont du mal à en faire bénéficier les Suisses ou d'autres immigrés. La langue est un obstacle important, le fossé culturel en est un autre. Harvey Kwiyani résume la situation : « Beaucoup disent qu'il est trop difficile d'atteindre les Européens. Plusieurs m'ont dit : "Ça nous oblige à faire les choses différemment, et c'est très désagréable." Par "faire les choses différemment", ils entendent des choses comme organiser des cultes plus courts ou se lancer dans l'évangélisation relationnelle²⁶. »

26. KWIYANI, « Blessed Reflex : African Christians in Europe », p. 45.

Malgré ces difficultés, quelques chrétiens africains trouvent de nouvelles voies pour communiquer l'Évangile. Une dame du Congo raconte : « J'adore mon travail à l'établissement médico-social. Parfois, j'offre la prière aux personnes âgées, et elles acceptent volontiers. Ou je chante pour elles en français. Plusieurs m'ont demandé une Bible, et une dame a même accepté Jésus-Christ comme son Seigneur et Sauveur. Récemment, mon supérieur, un immigré musulman d'Europe du Sud-Est, m'a réprimandée et m'a dit de ne pas chanter de chants chrétiens au travail. Je pense qu'il est jaloux parce que beaucoup de personnes âgées demandent à ce que je m'occupe d'elles. La cheffe des soins infirmiers, une Suisse, m'a dit que, quand elle sera vieille, elle aimerait être soignée par quelqu'un comme moi. Mais elle a ajouté que la maison ne permettait pas la propagande religieuse au travail, et je devais donc cesser de parler de ma foi aux pensionnaires. Mais j'ai trouvé une solution : maintenant, je chante quand je lave une personne âgée sous la douche – et personne d'autre ne m'entend. »

Résumé et observations complémentaires

En résumé, quelles sont les approches que la plupart des dirigeants africains interrogés jugent essentielles ? Beaucoup mentionnent la nécessité d'une prière intense et continue, souvent associée au jeûne et au combat spirituel. Un pasteur l'exprime ainsi : « Il est impossible d'implanter une Église sans des veillées de prière. » Celles-ci sont fréquentes dans les Églises dirigées par des Africains, par exemple pendant la première ou la dernière nuit du vendredi au samedi de chaque mois.

Le deuxième accent, comme l'a montré la discussion ci-dessus, porte sur la mise en valeur des réseaux relationnels des membres. Ceux-ci sont encouragés à inviter leurs connaissances à l'Église, pour des événements familiaux ou ecclésiaux. Ils sont également incités à construire de nouvelles amitiés et à évangéliser eux-mêmes dans leur contexte.

Au-delà des quatre approches susmentionnées que la plupart des Églises appliquent, plusieurs autres méthodes sont évoquées. Pourtant, elles restent relativement diverses et semblent dépendre largement de la vision et du charisme personnel du pasteur ou de l'évangéliste. Quelques interlocuteurs mentionnent des résultats

encourageants dans leur ministère parmi les jeunes Africains nés en Suisse. D'autres racontent des expériences de guérisons et de miracles. Certains comptent sur le culte, la musique et l'hospitalité africaine pour attirer de nouvelles personnes. D'autres encore promeuvent la multiplication d'Églises comme moyen d'attirer plus de participants.

Presque toutes les Églises érythréennes ont indiqué qu'elles effectuent des visites dans les centres de requérants d'asile et autres locaux réservés aux réfugiés. Vu que ces dernières années, la plus grande partie des réfugiés du continent africain viennent de l'Érythrée, les visiteurs ont de fortes chances de tomber sur des compatriotes.

Beaucoup de dirigeants africains interrogés n'étaient pas au courant des efforts d'évangélisation des Églises suisses. Seuls quelques-uns avaient vu des chrétiens suisses distribuer des traités ou faire de l'évangélisation en plein air. Aucun leader Africain n'a fait mention des nouvelles Églises implantées par des chrétiens suisses ni des cours « Alphalive²⁷ ». Ces cours présentent la foi chrétienne aux personnes intéressées et ont eu un écho encourageant dans les Églises suisses au cours des vingt dernières années. La plupart des pasteurs interviewés ne semblaient pas en avoir entendu parler. Cela montre qu'il y a très peu d'échanges entre les responsables d'Églises africaines et suisses au sujet de l'évangélisation et des approches que chaque côté considère les plus efficaces. Les dirigeants africains ont l'impression que les Églises suisses ne sont pas actives dans l'évangélisation, ce qui ne les encourage pas à approfondir la collaboration interculturelle dans ce domaine.

Qui répond à l'évangélisation ?

L'enquête qualitative a montré qu'un membre sur deux des Églises dirigées par des Africains est parvenu à une foi authentique en Jésus-Christ à travers le ministère de son Église. Mais de quels arrière-plans viennent les nouveaux membres ?

27. Les cours « Alphalive » sont principalement promus dans les langues autochtones (www.alphalive.ch). Ce n'est que récemment que quelques Églises multiculturelles ont commencé à en dispenser dans un cadre multilingue.

Compatriotes africains

La plus grande partie des membres des Églises ayant participé à l'enquête viennent d'Afrique. Toutes les Églises anglophones et francophones se composent d'un mélange de différentes nationalités africaines et de différents groupes linguistiques de ces pays. Cependant, les pasteurs ghanéens et nigériens semblent attirer plus de leurs propres compatriotes respectifs. Dans les Églises francophones, ce sont les Congolais, réunis parfois avec des Angolais, qui prédominent. Les Églises érythréennes semblent être relativement homogènes. Les Églises éthiopiennes attirent aussi des Érythréens.

Toutes ces Églises offrent un sentiment d'appartenance aux nouveaux arrivants. Un pasteur souligne que l'attrait de son Église auprès des Africains consiste en des vies transformées : des prostituées ou des voleurs ont changé de vie grâce à l'action de l'Esprit Saint dans leur cœur et se transforment en modèles pour d'autres.

Plusieurs Églises, dont beaucoup dirigées par des Érythréens, grandissent en raison du nombre d'enfants. Toutefois, cela ne compense que partiellement les départs dus à la dynamique migratoire et à l'absence de statut de résidence.

Très peu de pasteurs mentionnent que leur Église accueille l'un ou l'autre croyant d'origine musulmane. Certains pays d'origine, comme l'Érythrée, le Nigeria et le Ghana, ont une importante population musulmane. Pourtant, les chrétiens constituent la majorité des immigrés de ces pays en Suisse. Bien que beaucoup soient des chrétiens non pratiquants, les Églises évangéliques ou pentecôtistes les attirent davantage que leurs compatriotes musulmans. Les contacts avec les musulmans d'autres pays ne sont pas plus fréquents.

Personnes suisses

Une seule des Églises implantées par un pasteur africain compte un nombre important de membres suisses. Dans ce cas précis, les Suisses constituent même la majorité de l'Église. La plupart des autres Églises n'ont gagné qu'un très petit nombre de Suisses, voire aucun²⁸.

28. Pour la France, Jean-Claude Girondin observe : « La conversion ou l'intégration des Français de souche se fait par addition et celle des immigrés se fait par multiplication » (GIRONDIN, « La contribution des Églises issues de l'immigration à l'évangélisation », p. 243).

À certains endroits, la plupart des Suisses présents sont mariés à un membre africain de l'Église.

Plusieurs Suisses ayant rejoint une Église dirigée par des Africains ont d'abord été invités soit pour une conférence soit, plus fréquemment, pour une fête informelle. La culture relationnelle et l'hospitalité africaines, alliées à la saveur exotique de plats inconnus, représentent un attrait non négligeable. Pour dépasser cette simple curiosité, l'Église a besoin d'impliquer les visiteurs dans des activités pratiques le plus rapidement possible. C'est du moins la procédure de l'Église qui compte le plus grand nombre de membres suisses. En participant activement, les nouvelles personnes nouent des relations d'amitié avec les membres de l'Église et finissent par poser des questions au sujet de la source de l'amour authentique qu'ils découvrent.

Cependant, la langue constitue un obstacle majeur. Dans l'exemple cité ci-dessus, l'Église traduit toutes les activités de l'anglais en allemand et en français, puisqu'elle se trouve dans une ville bilingue. Mais il ne suffit pas de traduire les programmes ; il est tout aussi important que les nouveaux arrivants puissent communiquer avec les membres de l'Église après le culte. C'est un véritable défi pour les Églises francophones de la région alémanique du pays. Bien qu'elles se servent de la langue officielle d'une autre partie du même pays, beaucoup d'habitants de leur entourage ne sont pas à l'aise en français. Cela s'applique encore davantage aux Églises parlant le tigrinya et l'amharique. Cependant, au moins dans deux de ces Églises-là, une personne suisse participant aux activités a appris la langue et sert maintenant de relais pour des contacts extérieurs.

On peut citer aussi le cas des quelques Églises suisses de la partie francophone qui ont un pasteur africain. L'un des pasteurs interrogés dirige deux Églises : l'Église qu'il a implantée lui-même se compose principalement d'Africains ; l'autre était entièrement suisse lorsqu'elle l'a invité à devenir son pasteur, mais quelques Africains s'y sont joints depuis. Pour la présente étude, nous n'avons pas interviewé d'autre pasteur africain dirigeant une Église suisse. Cela serait nécessaire pour découvrir ce que l'on peut apprendre de leur expérience.

Autres minorités d'immigrés

L'évangélisation de migrants autres qu'africains n'a pas été mentionnée dans les entrevues. C'est très étonnant, car environ 38 % de la population résidante en Suisse est issue de l'immigration²⁹, et les Africains n'en représentent qu'une petite partie. Dans quelques Églises, l'un ou l'autre immigré d'un pays non africain assiste au culte. Mais la plupart des Églises dirigées par des Africains ne semblent pas conscientes de l'occasion que représentent les contacts avec d'autres groupes de migrants. Étant aussi migrants, les chrétiens africains ont connu des expériences migratoires et des défis d'intégration analogues. Théoriquement, ils pourraient se servir de ce vécu commun pour témoigner de la manière dont ils ont expérimenté l'amour et la puissance de Jésus dans ces situations.

Pourquoi l'évangélisation d'autres groupes d'immigrés ne semble-t-elle pas être envisagée ? Établir des contacts avec des personnes d'une position sociale plus élevée augmente le statut d'une personne aux yeux de ses amis et de sa famille³⁰. Mais évangéliser les immigrés qui luttent pour survivre en Suisse ne produit pas ce genre d'estime. Cela pourrait aussi expliquer pourquoi il n'y a qu'un très petit nombre de croyants d'origine musulmane dans les Églises dirigées par des Africains, comme déjà mentionné.

Évangélisation dans d'autres pays

Environ deux tiers des responsables d'Église interrogés sont impliqués dans divers types d'évangélisation à l'échelle internationale.³¹ Trois Églises sont en train d'implanter des branches dans les pays européens voisins, au moins cinq dans le pays d'origine du pasteur et

29. Voir www.bfs.admin.ch/bfs/fr/home/statistiques/population/migration-integration/selon-statut-migratoire.html (consulté le 28 mai 2020).

30. David R. DUNAETZ, « Three Models of Acculturation : Applications for Developing a Church Planting Strategy among Diaspora Populations », in Michael POCKOCK & Enoch WAN, sous dir., *Diaspora Missiology. Reflections on Reaching the Scattered Peoples of the World*, Pasadena, William Carey Library, 2015, p. 143. En ligne : https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2668916 (consulté le 28 mai 2020).

31. Jehu Hanciles mentionne que plus de la moitié des pasteurs africains aux États-Unis sont engagés dans un ministère international (HANCILES, *Beyond Christendom*, p. 364).

deux dans d'autres pays africains. Une de ces implantations est due à l'initiative d'une chrétienne qui a déménagé depuis la Suisse à l'Île Maurice et a invité son ancien pasteur à fonder une Église dans son nouveau pays d'accueil.

Plusieurs pasteurs reçoivent régulièrement des invitations d'autres pays, certains jusqu'en Amérique du Sud et du Nord, en Asie du Sud et de l'Est. L'un d'entre eux au moins est impliqué dans un ministère mondial par Internet. Trois des pasteurs font partie de dénominations africaines actives dans le monde entier.

Les Églises érythréennes ont moins de possibilités d'exercer un ministère international, principalement en raison des restrictions de voyage et du manque de liberté religieuse de leur pays d'origine. Cependant, l'une d'elles au moins soutient activement les frères et sœurs dans la foi souffrant en Érythrée.

En résumé, les Églises dirigées par des Africains en Suisse sont activement engagées dans des missions que le Réseau mondial de la diaspora du Mouvement de Lausanne appelle « missions through the diasporas » (mission parmi des populations de même origine) et « missions beyond the diasporas » (mission parmi d'autres groupes ethnolinguistiques)³².

Perspectives pour l'évangélisation transculturelle

Dans les années à venir, les Églises dirigées par des Africains deviendront de plus en plus visibles en Suisse et en Europe. D'une part, des réfugiés et migrants en provenance d'Afrique continueront d'arriver. Comme l'enquête l'a montré, les Églises issues de la migration ne manqueront pas l'occasion de les aborder. D'autre part, les Églises suisses, en particulier les Églises officielles, sont confrontées à un déclin continu. Par conséquent, la proportion d'Églises d'origine africaine, latino-américaine et asiatique augmentera sans cesse en Suisse et dans d'autres pays européens.

32. Lausanne Committee of World Evangelization, *Scattered to Gather : Embracing the Global Trend of Diaspora*, Manille, LifeChange, 2010, p. 28-29. En ligne : www.global-diaspora.com/scattered-to-gather-free-download (consulté le 28 mai 2020).

Avec le temps et l'intensification des contacts, les Églises dirigées par des Africains développeront davantage d'approches dans le but de construire des ponts vers la population européenne, et de plus en plus d'Européens se joindront à ces Églises.

Que peut-on faire pour augmenter cet impact ? Lors d'un séminaire, plusieurs responsables d'Église africains en Suisse ont dressé une liste des besoins de leurs Églises³³. Ils ont mentionné en première position la formation en matière de leadership, ensuite les finances. Cette deuxième question est particulièrement critique pour les Églises composées d'une forte proportion de demandeurs d'asile, mais elle reste pertinente même pour d'autres Églises issues de la migration, comme l'a fait ressortir douloureusement la crise pandémique du Covid-19. Les autres défis cités étaient l'établissement de ponts interculturels, la collaboration entre Églises et les questions au sujet des enfants de la deuxième génération. Au moment d'examiner des perspectives pour l'évangélisation transculturelle, nous reviendrons sur certains de ces sujets.

Disposition à apprendre

Israël Olofinjana a publié un livre révélateur contenant des récits de missionnaires au Royaume-Uni qui sont originaires d'Asie, d'Amérique latine et d'Afrique. Dans son dernier chapitre, il explique que tous les auteurs des récits, ainsi que beaucoup d'autres pasteurs, ont appris « sur le tas » à être missionnaires³⁴. Il relate également sa propre décision de rejoindre une Église britannique existante parce qu'il avait noté que « de nombreuses Églises nigérianes n'avaient pas réussi à attirer des autochtones britanniques blancs [et] ne savaient pas comment s'engager dans la mission transculturelle³⁵. » Son désir d'apprendre était si intense qu'il était prêt à sacrifier une partie de son identité pour acquérir de nouvelles perspectives ; il lance d'ailleurs le défi à d'autres immigrés d'adopter cette attitude à leur tour³⁶.

33. Johannes MÜLLER, « Afrikanische Diaspora in der Schweiz », *Evangelikale Missiologie* 25/3, 2009, p. 140-143. En ligne : www.missiologie.org/media-pool/79/797956/data/em_Archiv/em2009-3.pdf (consulté le 28 mai 2020).

34. Israel OLOFINJANA, *Turning the Tables on Mission. Stories of Christians from the Global South in the UK*, Watford, Instant Apostle, 2013, p. 226.

35. *Ibid.*, p. 225.

36. *Ibid.*, p. 230.

L'apprentissage inclut aussi la langue. Olofinjana encourage les Églises issues de la migration en Grande-Bretagne à se servir de l'anglais pendant les cultes, même si cela exige que certains membres et responsables suivent des cours de langue. Selon lui, l'utilisation de la langue du pays est importante non seulement pour attirer les gens d'autres cultures, mais aussi pour retenir leurs jeunes de deuxième et troisième générations³⁷. Si, pour des raisons telles que l'accueil de nouveaux arrivants de même origine, la première génération de migrants ne franchit pas ce cap, Joseph Kabongo entrevoit la possibilité que leurs descendants introduisent la langue du pays dans la vie de l'Église³⁸.

Contextualisation du message et du style

Si la langue constitue un obstacle majeur³⁹, l'expression culturelle et le style de fonctionnement représentent parfois des barrières encore plus élevées. Par conséquent, tout prédicateur de l'Évangile doit se remettre en question, comme le dit Olofinjana : « Est-ce que je communique avec quelqu'un⁴⁰ ? »

C'est le défi de la contextualisation du message et du style. Harvey Kwiyani insiste sur ce point :

Les chrétiens africains veulent évangéliser les Occidentaux, mais ils ont du mal à ouvrir la culture de leurs assemblées aux Occidentaux [...]. Beaucoup de pasteurs immigrés africains prêchent leurs longs sermons dans un style très africain – épicés de plaisanteries vernaculaires et présentés avec des cris et des profusions de sueur. La plupart des Occidentaux qui apprécient les sermons plus courts et bien préparés, prononcés dans un style d'exposé/présentation, trouvent ces tendances africaines déconcertantes. Les Africains finissent par dresser des obstacles à leur propre efficacité – des obstacles qui séparent

37. *Ibid.*, p. 230.

38. Joseph KABONGO, « Communautés issues de l'immigration, passerelles pour une intégration ou différenciation durable ? », *Perspectives missionnaires* 77, 2019, p. 59.

39. Dans un pays comme la Suisse, l'obstacle de la langue ne doit pas être sous-estimé. Selon les régions, la langue officielle est différente. En outre, dans la partie germanophone, les gens utilisent des dialectes très marqués dans les contacts sociaux, même dans les programmes d'Église.

40. OLOFINJANA, *Turning the Tables on Mission*, p. 229.

les initiés des externes, et découragent ainsi ceux de l'extérieur de rejoindre leur assemblée⁴¹.

Des programmes en partenariat avec des Églises ou organisations autochtones sont un cadre idéal pour apprendre à mieux contextualiser le message et le style dans le domaine de l'évangélisation.

Partenariats stratégiques

Les programmes d'évangélisation communs et, davantage encore, les partenariats stratégiques avec des Églises d'un autre arrière-plan culturel nécessitent d'établir de bonnes relations et une confiance mutuelle entre les responsables. Les deux parties doivent avoir une attitude ouverte à une telle collaboration⁴², et entreprendre des initiatives qui reposent « sur une écoute et une collaboration de qualité, c'est-à-dire sincères et mutuelles... permettant de mettre en valeur la diversité », comme le souligne Joseph Kabongo.⁴³ Cela s'applique bien sûr aux autochtones, mais également aux migrants. Anderson Moyo fait observer : « Pour devenir attrayante sur le plan interculturel, l'Église de la diaspora dans le monde occidental doit développer des partenariats stratégiques sans les tendances paternalistes coloniales des modèles missionnaires traditionnels⁴⁴. » Il met ainsi au défi les Églises mères d'Afrique pour qu'elles permettent à leurs branches d'outre-mer de se développer en harmonie avec le nouveau contexte et milieu du pays d'accueil.

Des partenariats interculturels bien établis permettront à chaque partie de donner le meilleur d'elle-même : les chrétiens africains apporteront leur zèle irrésistible à la prière et à l'évangélisation, les chrétiens européens leur compréhension du fossé culturel qu'il faut combler pour se connecter aux individus de la société actuelle. Ainsi, le partenariat se transformera en une plateforme de stimulation réciproque et d'apprentissage commun. Et l'évangélisation commune

41. Harvey C. KWIYANI, *Sent Forth. African Missionary Work in the West*, Maryknoll, Orbis, 2014, p. 151.

42. Johannes MÜLLER, « La mosaïque des cultures : un défi pour les Églises européennes et les Églises issues de l'immigration », in Hannes WIHER, sous dir., *L'évangélisation en Europe francophone*, Charols, Excelsis, 2016, p. 170-171.

43. KABONGO, « Communautés issues de l'immigration », p. 54-55.

44. MOYO, « Missional Strategies from Antioch », p. 47-48.

générera une plus grande attention du public et, surtout, se traduira par une plus grande efficacité. La foi des Africains est perçue comme plus authentique et crédible. Cet effet est renforcé quand Africains et Européens partagent leur foi ensemble.

Une telle collaboration interculturelle devra trouver des réponses à une série de questions, telles que : quelle Église les personnes intéressées seront-elles encouragées à visiter par la suite ? L'Église qui reflète le mieux leur culture ? Ou l'Église du chrétien qui a établi le contact ? Si les Églises impliquées ont préétabli une relation de confiance et sont ouvertes à la conduite du Saint-Esprit, elles trouveront la meilleure solution pour chaque cas.

Le coût des programmes joints est une autre question cruciale. Comme quelques responsables l'ont exprimé lors du séminaire susmentionné, le financement peut constituer un obstacle majeur pour certaines Églises dirigées par des Africains, mais pas pour toutes. Ici encore, des relations de confiance entre leaders ouvriront la voie à une solution dans laquelle chaque Église contribuera selon ses moyens. Il est important de ne pas considérer seulement la partie financière du partenariat, mais aussi l'implication humaine et les talents des uns et des autres. Cela donnera une image plus équilibrée du rôle de chaque Église.

Une clé : La deuxième génération

Le plus grand impact potentiel du christianisme africain en Suisse et en Europe est encore en préparation : les chrétiens de deuxième génération d'ascendance africaine. Afe Adogame décrit son espoir :

Les jeunes immigrés de deuxième et troisième générations pourraient être les missionnaires les plus polyvalents des champs missionnaires d'Europe et d'Amérique du Nord, s'ils sont bien encadrés et mandatés⁴⁵.

Cette préparation commencera dès le plus jeune âge et comprendra plusieurs éléments : des programmes bilingues d'école du dimanche pour les enfants dans les langues du pays d'accueil et de l'Église, ainsi que des programmes communs avec de jeunes chrétiens du pays d'accueil, sans oublier un suivi attentif de cette jeune génération qui gran-

45. ADOGAME, *The African Christian Diaspora*, p. 208.

dit entre les cultures. Certains d'entre eux seront appelés par l'Esprit Saint et se rendront compte à quel degré Dieu les a déjà préparés pour un service missionnaire. Ils doivent être mis en contact avec des institutions de formation du pays hôte et aidés à trouver des sources de financement complémentaires.

Que peuvent apprendre les Églises suisses et européennes ?

Les Églises suisses et européennes doivent comprendre que plus d'un tiers des habitants du pays sont issus de l'immigration. C'est une partie trop importante de la population pour qu'elle soit ignorée. Elles doivent reconnaître qu'elles ne peuvent pas faire le travail toutes seules. Ce serait même un signe d'ethnocentrisme que d'essayer de le faire. Ce n'est d'ailleurs pas nécessaire ni judicieux. Dieu a envoyé une nouvelle force de moisson qui s'ajoute aux Églises indigènes : des chrétiens d'Afrique, d'Amérique latine et d'Asie.

Ensemble, nous formons une nouvelle communauté de chrétiens d'origines diverses dans laquelle toutes les parties sont des apprenants. Les Églises autochtones ne sont pas simplement les partenaires de premier ordre. Elles peuvent, à leur tour, s'inspirer de la culture relationnelle africaine – un grand besoin dans les sociétés individualistes occidentales d'aujourd'hui où beaucoup de gens se sentent seuls – et du zèle africain pour Jésus, pour la prière et pour l'évangélisation. Les efforts communs et les partenariats stratégiques pour l'évangélisation sont de merveilleuses occasions pour les Églises suisses et européennes de servir leurs vis-à-vis africains par le biais de leur expérience de la culture locale. Mais là encore, les Églises indigènes ont besoin du regard neuf des chrétiens immigrés pour les aider à reconnaître leurs faiblesses. Enfin, et ce n'est pas le moindre des sujets, les chrétiens autochtones ont un rôle important à jouer dans la mise en route de la deuxième génération de jeunes Africains.

Conclusion

L'enquête qualitative menée auprès de 28 Églises dirigées par des Africains en Suisse a révélé une croissance régulière, mais non spectaculaire. Cependant, dans le contexte de la stagnation des Églises autochtones, tout progrès est une grâce de l'Esprit Saint.

Cette image correspond au récit de l'évangélisation et de la croissance de l'Église d'Antioche en Actes 11. Le texte biblique ne présente pas une méthode à succès, mais il montre la main de Dieu à l'œuvre lorsque des chrétiens expérimentés sur le plan interculturel partagent leur foi. À l'heure qu'il est, une partie de ce processus est déjà en cours, et d'autres étapes suivront lorsque les jeunes Africains de deuxième génération seront complètement opérationnels.

L'expérience d'Antioche met en lumière l'impact de dirigeants et de partenaires expérimentés sur le plan interculturel⁴⁶. L'arrivée de Barnabas, cet « homme bon, plein de l'Esprit Saint et de foi » (Ac 11.24), a renforcé l'impact de l'évangélisation dans la ville. Barnabas a su reconnaître la grâce de Dieu dans les débuts probablement chaotiques d'une ouverture interculturelle. De plus, il a consolidé la croissance de l'Église en recherchant des partenaires plus expérimentés sur le plan interculturel, tels que Paul et d'autres (Ac 11.25-26; 13.1). Ensemble, ils ont mis l'accent sur la formation au sein de la nouvelle Église. En fin de compte, l'Église a envoyé une équipe missionnaire dans sa région natale, Chypre, et dans les régions plus éloignées (Ac 13.4-9 et suivants).

La présente étude a mis en lumière tous ces aspects dans le vécu des Églises dirigées par des Africains en Suisse, mais parfois à un degré encore limité. Pussions-nous développer le discernement de Barnabas concernant la grâce de Dieu et imiter son implication pleine de délicatesse pour faire avancer l'œuvre de Dieu.

46. Voir la description perspicace d'Anderson Moyo sur le rôle de Barnabas et Paul : MOYO, « Missional Strategies from Antioch », p. 45-47.

Le profil du pasteur dans les Églises d'Afrique contemporaine selon l'approche de la gestion par compétences

Jean Patrick Nkolo Fanga¹

Résumé. Dans le cadre des débats qui animent la réflexion sur l'exercice du ministère pastoral en Afrique aujourd'hui, l'article s'interroge sur la fonction pastorale et les compétences qu'elle suppose. S'appuyant sur les notions de profils et de compétences, l'auteur dialogue avec des praticiens et diverses conceptions en présence, avant de revisiter le référentiel pastoral classique.

Abstract. In the context of the debates on pastoral ministry in Africa today, the article questions the pastoral function and the skills it implies. Based on the notions of profiles and skills, the author dialogues with practitioners and various conceptions, before revisiting the classic pastoral reference framework.

Introduction

L'exercice du ministère pastoral en Afrique fait aujourd'hui l'objet de vives polémiques et cela quel que soit le type d'Église concerné. Pendant que la plupart des membres d'Églises attendent les pasteurs sur le terrain d'une « thérapie multidimensionnelle », l'actualité africaine est marquée par de nombreux scandales autour de l'exercice de la fonction pastorale². On ne sait plus si le pasteur est un person-

1. Jean Patrick Nkolo Fanga enseigne la théologie pratique à la Faculté de théologie évangélique de Bangui/Campus de Yaoundé. Il a été président de la Société internationale de théologie pratique (2018-2020).
2. Josiane Rose NDANGUE, « Cameroun – Bourse de Douala : Au cœur d'un scandale financier révélé par la Commission des marchés financiers, le pasteur Dieunedort Kamdem dit avoir été floué par l'évangéliste propriétaire de

nage mondain, un intellectuel, un fonctionnaire ecclésiastique ou un ministre de la sainte Église du Christ, envoyé de Dieu. « L'on ne raisonne plus en termes de foi, de vocation, de spiritualité, de disponibilité, et de consécration totale au Seigneur, mais en termes d'enrichissement facile et immédiat, d'intérêts personnels, de rentabilité post universitaire et de sécurité³. »

Quel devrait donc être le profil de la fonction pastorale en Afrique aujourd'hui ?

La lecture d'un profil doit permettre d'identifier clairement les compétences nécessaires à la tenue normale de l'emploi⁴. Le profil est l'ensemble des traits psychologiques marquants qui définissent le type de personne adéquat pour exercer une fonction ou remplir une tâche. On parle également d'un ensemble de caractéristiques nécessaires à une personne pour exercer un emploi. Le profil de poste sert à décrire tous les aspects entourant chacun des postes de l'entreprise, à savoir les compétences requises, les tâches et les responsabilités, la rémunération prévue et les résultats attendus⁵. Pour le pasteur, le profil classique ou traditionnel est constitué par la mission d'enseignement de la Parole de Dieu, qui implique les activités de prédication, d'administration des sacrements et d'accompagnement spirituel. Or, dans la réalité, on observe plusieurs autres alternatives à ce profil dans une perspective thérapeutique.

Quelles devraient être les compétences requises pour exercer un ministère pastoral pertinent aujourd'hui en Afrique ?

l'entreprise Gesem Forex Trading », Cameroon-Info.net, en ligne sur : <http://www.cameroon-info.net/article/cameroun-bourse-de-douala-au-coeur-dun-scandale-financier-revele-par-la-commission-des-291243.html>, consulté le 1^{er} octobre 2017. Voir aussi : <http://www.camer.be/43152/10:1/les-scandales-comptes-de-winners-chapel-au-cameroun-cameroon.html>

3. Simon Bolivar NJAMI-NWANDI, *Traité de déontologie pastorale*, Yaoundé, CLE, 2005, p. 138.
4. Guide pour l'élaboration des profils d'emplois ITA, cas des recrutements, étude réalisée par la direction des ressources humaines du CNRS, 2001, Paris, accessible en ligne sur : <https://www.dgdr.cnrs.fr/drh/omes/publi/documents/divers/guide-profil.pdf>.
5. *Élaborer un profil de poste*, comité sectoriel de l'industrie du caoutchouc au Canada, accessible en ligne, https://www.caoutchouc.qc.ca/pdf/Module_02_Elaborer_profil_poste.pdf (consulté le 1^{er} octobre 2018).

Selon le référentiel de compétences pour la fonction de pasteur au sein des Églises de Suisse Romande⁶, le pasteur devrait avoir des compétences qui tournent autour de :

- l'articulation entre théologie et réalité quotidiennes, ce qui implique la promotion et la communication des valeurs théologiques à travers des activités d'Église ;
- le travail en équipe dans la gestion de l'église locale
- la formation, mais aussi l'apprentissage continu du métier.

Si ce référentiel de compétences couvre à peu près tous les domaines de l'activité pastorale, il ne prend pas suffisamment en compte l'aspect transcendant ou encore les interactions spirituelles dans l'exercice du ministère pastoral. L'accent est plutôt placé sur les compétences intellectuelles et sociales.

Le pasteur Bolivar Njami-Nwandi souligne la primauté de la prédication dans l'exercice du ministère pastoral. Un ministère qui selon lui est d'ordre fondamental, normatif, régulateur et unificateur⁷. Ces caractéristiques de la fonction pastorale nécessitent des compétences au sujet de la maîtrise de la Bible, fondement des actions du pasteur au sein de la communauté ecclésiale. Face aux attentes contemporaines en Afrique, la prédication est-elle le seul moyen d'action dont disposent les pasteurs ? Ne devrait-on pas envisager désormais de reformuler les bases de l'action pastorale ?

Quelles sont les compétences que les pasteurs des Églises d'Afrique devraient avoir, afin de répondre de manière adéquate aux attentes contemporaines, en s'inspirant de la Parole de Dieu ?

Le Pr Zokoue⁸ et le Dr Bako⁹ pensent qu'il faudrait réinventer le profil du pasteur en Afrique, encore tributaire de l'héritage mis-

6. Office protestant de la formation, « Description du ministère pastoral », accessible en ligne, <https://www.protestant-formation.ch/-devenir-pasteur/description-du-ministere-pastoral>, consulté le 1^{er} octobre 2017.

7. Bolivar Njami-Nwandi, *op. cit.*, p. 58.

8. Isaac Zokoue, « Le modèle biblique du pastorat et les pratiques actuelles dans les Églises africaines », dans *Revisiter la théologie en Afrique contemporaine*, Études théologiques d'Afrique francophone, Abidjan, 2016, p. 55-72.

9. Bako Ngarndeye, *Le défi de la tâche de berger en Afrique*, Cotonou, Adonai-Yireeh House, 2017.

sionnaire et de la théologie pastorale occidentale. Tous deux insistent sur une application au contexte des Églises d'Afrique, du concept biblique de « berger », pour redéfinir le cahier de charge du pasteur. L'un (Zokoue) insiste sur les notions de sacrifice, de dévouement et d'amour, tandis que l'autre (Bako) met l'accent sur l'identité du pasteur comme appelé de Dieu, au sein de l'Église, ayant des tâches (spirituelles, didactiques, managériales, psychologiques), une famille et des besoins.

À leur suite, nous formulons la thèse suivante : le ministère pastoral devrait être considéré comme une vocation (appel de Dieu) et un emploi (recrutement, formation, rémunération, déontologie), les savoirs théoriques étant associés à l'expérience spirituelle dans l'exercice du ministère. De cette thèse, nous posons comme hypothèse que les compétences à acquérir pour exercer le ministère pastoral dans les Églises d'Afrique doivent aller au-delà du strict domaine intellectuel ou social. Elles pourraient inclure à la fois la spiritualité, l'éthique ainsi que la gestion des ressources disponibles. Dans cette perspective, Lucie Bardiau-Huys suggère de former la personne, le croyant et le professionnel¹⁰. Il faudrait de ce fait reformuler la conception traditionnelle du pasteur connu comme *verbi divini minister*¹¹ en y incluant les aspects culturels, pneumatologiques et utilitaires de la pratique pastorale en Afrique, sans trahir l'Évangile.

Selon Élisabeth Parmentier¹², la théologie pratique francophone européenne a majoritairement adopté pour méthode celle de Marc Donzé : une « phase préliminaire » identifie et recense les pratiques (ecclésiales ou croyantes) à étudier ; une « phase d'analyse » relit ces pratiques dans une perspective interdisciplinaire (au sein de la théologie et avec d'autres sciences humaines compétentes) ; une « phase de

10. Lucie BARDIAU-HUYS, *Quitter ou non le ministère pastoral? Une analyse des motifs et du processus décisionnel*, Thèse de doctorat en théologie, Faculté libre de théologie évangélique (Vaux-sur-Seine), 2012, p. 318. En ligne sur <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00786109> (consulté le 1^{er} octobre 2018).

11. Ministre de la Parole Divine. Terme utilisé par Augustin pour décrire son ministère de prédicateur puis repris par la Réforme dans la description du ministère pastoral.

12. Élisabeth PARMENTIER, « Le ministère pastoral comme microcosme des enjeux de la théologie pratique », *Études théologiques et religieuses* 2006/3, tome 81, p. 321-335.

corrélation » met en relation « critique et réciproque » des données de l'analyse avec la révélation chrétienne (Bible, théologie, doctrines et confessions) ; une « phase de projet » ouvre des pistes pour un agir ecclésial ou religieux renouvelé ; une « phase de vérification » permet par la suite de critiquer la nouvelle pratique. Notre démarche sera corrélatrice, car elle mettra en dialogue le vécu des pasteurs et les savoirs sociohistorique, théologique et biblique afin d'envisager les compétences à acquérir pour exercer le ministère pastoral dans l'Afrique contemporaine. Le but de cet article est d'évaluer les pratiques pastorales en Afrique contemporaine et d'envisager les perspectives qui en découlent, afin de fournir un matériel générateur de réflexions futures sur l'approfondissement de cette question.

Gestion par les compétences appliquées au ministère pastoral

La notion de « compétence » est, depuis les années 1980¹³, très en vogue dans la gestion des ressources humaines, que ce soit pour la formation, la rémunération ou la gestion prévisionnelle. Elle s'appuie sur le principe selon lequel les êtres humains investissent diverses ressources personnelles pour assumer une fonction. Cette notion a entraîné un changement de culture, car jadis, on mettait plus l'accent sur le poste et les qualifications qui y étaient rattachées. Dans les diverses définitions de la notion de compétence¹⁴, on retrouve l'idée d'aptitudes, de connaissances, de savoir-être ou de savoir-faire, en vue de la réalisation d'une action ou d'un objectif dans une situation donnée. L'objectif de l'approche par compétence est de favoriser l'adaptation des salariés à un environnement en mutation perpétuelle. Certaines critiques à l'application de cette approche ont été soulevées, comme l'impérialisme de la notion de compétence ou le contraste avec un ordre culturel et social établi (diplôme, statut, ancienneté, etc.). Elle nécessite une bonne préparation, une formation continue et un changement d'habitude. Pour ce qui concerne le ministère pastoral, il est évident que le travail des pasteurs est aussi influencé par l'évo-

13. Patrick GILBERT, « La notion de compétences et ses usages en gestion des ressources humaines », *Séminaire Management et gestion des ressources humaines : stratégies, acteurs et pratiques*. En ligne sur : <http://eduscol.education.fr> (consulté le 29 septembre 2017).

14. Que ce soit dans les dictionnaires, les travaux des spécialistes de GRH ou les documents internes des entreprises cités par Patrick GILBERT, *op. cit.*

lution de la société qui implique des mutations dans l'agir de l'Église. Comment, dans ce cas, identifier les compétences requises pour l'exercice du ministère pastoral ?

Pour définir les compétences requises pour un emploi déterminé, il faudrait procéder par l'élaboration des référentiels de compétences nécessaires à savoir¹⁵ :

- le référentiel d'emploi type qui permet d'identifier les missions et les activités liées à une fonction précise ;
- le référentiel de compétences qui, à partir du précédent, permet d'identifier les compétences requises pour assumer les missions et les activités liées à la fonction concernée ;
- le référentiel des ressources à travers lequel on pourra identifier les savoirs, savoir-faire opérationnels et relationnels, et les autres ressources liées à l'environnement qui permettront d'assumer la fonction visée.

L'Office protestant de la formation permanente, qui prépare au ministère pastoral et qui assure la formation continue des pasteurs en Suisse romande, a établi un référentiel de compétences des pasteurs. Le ministère du pasteur y est présenté comme une fonction située entre réalité de la vie courante et interprétation du texte biblique¹⁶. Sa compétence première est donc de nature herméneutique. À cette compétence première, il faudrait ajouter celles d'accompagnement et d'écoute, de catéchèse et de célébration, d'organisation et de gestion, de communication et d'animation. Il faut avouer que ce référentiel de compétences a été élaboré dans un contexte dualiste, alors que pour la plupart des peuples d'Afrique, l'être humain est un composé multidimensionnel. Le père Hebga¹⁷ présente la structure de la personne

15. Gilles AYMAR *et al.*, « Les référentiels dans le management des compétences », in CEDIP — *Fiche technique n° 24* — janvier 2003. En ligne sur : <https://fr.scribd.com/document/337456075/Fiche-24-Les-referentiels-dans-le-management-des-competences-pdf>.

16. Office protestant de la formation, « Description du ministère pastoral », accessible en ligne, <https://www.protestant-formation.ch/-devenir-pasteur/La-formation-pastorale/description-du-ministere-pastoral> (consulté le 1^{er} octobre 2017).

17. Meinrad HEBGA, *La Rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.

selon la perspective africaine comme un composé triadique au minimum. Dans ce composé il distingue : le corps qui est la manifestation visible de la personne, le souffle qui est l'énergie vitale et l'ombre qui est la partie active dans le monde invisible. Comment est-ce que cette conception anthropologique a été prise en compte dans la formation des premières Églises d'Afrique et des premiers pasteurs ? Comment est-il possible d'intégrer de manière cohérente cette dimension spirituelle aujourd'hui dans le profil du pasteur ?

Des théologiens africains (Kwame Bediako, Byang Kato)¹⁸ pensent que lorsque l'être humain confesse le Christ, il entre dans une union spirituelle avec le Dieu-homme c'est-à-dire Jésus-Christ. Le phénomène de l'incarnation se reproduit ainsi pour le croyant, qui peut alors bénéficier de la présence en lui de l'Esprit Saint. De plus, la souveraineté du Christ sur l'univers dans ses sphères visibles et invisibles est une constante chez les théologiens africains. Par sa résurrection et son ascension, Christ est entré dans le monde des esprits dont il est devenu le maître (Kwame Bediako, Yusufu Obadje, Osadolor Imasogie)¹⁹. Ainsi, les Églises d'Afrique peuvent intervenir contre les effets néfastes des puissances nocives, dans tous les domaines de la vie. La puissance victorieuse du Christ intervient dans toutes les structures de domination, qu'elles soient cosmique, politique, culturelle et sociale.

L'élaboration des compétences en vue de l'exercice du ministère pastoral devrait prendre en compte les interactions entre toutes les dimensions de la personne comme contribuant à la *praxis ecclesia*. Comment ce postulat se vérifie-t-il dans les pratiques pastorales ?

Ministère pastoral et réalités quotidiennes

Nous avons eu un entretien avec le révérend Mbenda Pierre, pasteur de l'Église presbytérienne camerounaise, en février et en juin 2016, dont le but était de comprendre en quoi consiste son ministère et quels sont les défis auxquels il est confronté. Il jouit de trente-six années d'expérience et conduit depuis plus d'une trentaine d'années la paroisse *Adna* dans la ville de Yaoundé. Cette paroisse a connu une

18. Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique. Naissance et évolution (1970-2000)*, Charols, Excelsis, 2001, p. 370-372.

19. *Ibid.*, p. 372.

multiplication de ses effectifs (de quelques centaines à environ 3 000) depuis son arrivée. Elle construit en ce moment un grand complexe d'infrastructures pour ses activités (un lieu de culte de 5 000 places et divers locaux pour son fonctionnement) et, enfin, elle jouit d'un rayonnement appréciable dans le pays.

Né le 24 février 1954, il est marié et père de six enfants dont cinq sont en vie. Après l'obtention du BEPC²⁰, il est admis à l'école de théologie Dager de Biba en 1977. Le cursus pour l'obtention du baccalauréat en théologie comportait trois années théoriques, une année de stage et la dernière année constituée de cours de théologie pratique en lien avec le rapport de stage de chaque étudiant. Il a été consacré pasteur en 1981. Il a poursuivi sa formation à la faculté de théologie de Yaoundé et y a obtenu une licence en théologie. À propos de sa formation initiale, il a noté l'absence d'éléments cognitifs et pratiques permettant de prendre en compte la signification culturelle des événements que vivent les chrétiens d'Afrique. Les attentes thérapeutiques au sujet du pasteur sont une réalité à laquelle il fait face depuis le début de son ministère, sans y avoir été préparé de manière formelle. Lors de sa première année d'études de théologie, il avait été informé que sa mère avait été victime d'un « poison spirituel » incurable par la médecine moderne. Il avait assisté impuissant au décès de sa mère. Durant ses études et sa période de stage, il n'a obtenu aucune réponse à la question de savoir comment un pasteur devrait combattre les forces maléfiques qui agissent dans la vie des chrétiens d'Afrique. Au début de son ministère, il ne savait pas non plus comment prendre en charge une jeune fille tombée dans le coma. La famille de la jeune fille qui la disait « possédée » par un esprit démoniaque l'attendait avant d'aller chercher du secours chez une guérisseuse traditionnelle. Toutes ces situations l'ont poussé à chercher le moyen d'apporter une aide spirituelle aux membres de son Église, en faisant recours à la prière tout en respectant la Bible, la doctrine et la discipline de l'Église. Il explique l'engagement des membres et la croissance en effectif de l'Église dont il a la charge actuellement par la mise en place d'un ministère d'intercession pratiquant la prière de délivrance. Pour mettre en place ce ministère, il a appris en « autodidacte » dans une Église en Côte

20. Diplôme sanctionnant la fin des études collégiales et l'entrée au lycée au Cameroun.

d'Ivoire²¹ et auprès de prêtres et de pasteurs qui pratiquaient ce ministère à Yaoundé. Il avait en effet constaté que les membres de sa paroisse fréquentaient des groupes de prière du renouveau charismatique.

De cet entretien, nous retenons quelques éléments essentiels. D'abord le pasteur devrait maîtriser le contenu de la Bible, mais aussi créer des actions pour la rendre concrète (emploi type). Le pasteur Mbenda a noté que la formation se faisait pratiquement sur un déni ou une dévalorisation de la culture africaine. Le pasteur en Afrique devrait être capable de dire Dieu dans la culture des peuples d'Afrique. Cela suppose des compétences : en communication sur le contenu de la Bible, en dialogue interculturel, en une spiritualité chrétienne d'accompagnement et dans la mise en œuvre d'actions cohérentes qui rendent la Bible concrète dans la réalité des contemporains (référentiel de compétences). Nous avons aussi pu noter, à partir de nos entretiens, outre d'autres compétences telles que gérer les ressources disponibles, entretenir des relations de collaboration avec les membres de l'Église (référentiel des ressources), des compétences liées à l'importance d'harmoniser théorie et pratique dans la formation initiale.

Malgré son apparence frêle, les paroissiens d'Adna reconnaissent des qualités, mais également des défauts au pasteur Mbenda²². Les points forts qu'on lui attribue sont : persévérant, méthodique et laborieux, une parfaite maîtrise des problèmes de la paroisse, prend lui-même ses notes à chaque rencontre, modeste, humble, généreux, sensible, poli, bon gestionnaire, disponible, discret. Les points faibles qui ont été relevés sont les suivants : le désir de contenter tout le monde, lent à réagir, une extrême souplesse qu'on pourrait confondre avec de la complaisance, une extraordinaire disponibilité à la limite de la dispersion.

De cette appréciation du pasteur par une communauté qui lui fait confiance depuis plus d'une trentaine d'années, nous pouvons retenir que les qualités suivantes peuvent être utiles au ministère pastoral : la disponibilité, la modestie, la compassion et la capacité de bien gérer les ressources disponibles. Par contre, certains traits de caractère peuvent

21. Église baptiste « œuvre et mission internationale ».

22. Alex BLÉRIOT MOMHA, « Le regard des autres sur l'Appelé », dans *Cérémonie d'installation du Rév Pierre Mbenda, Pasteur appelé de la paroisse Adna*, Yaoundé, SOPECAM, 2005, p. 24-26.

poser problème dans l'exercice du ministère pastoral par exemple : le laxisme, la complaisance, le manque d'organisation, la mauvaise gestion du temps.

Pour vérifier si les réalités vécues par ce pasteur sont propres à son expérience personnelle ou partagées par d'autres pasteurs, nous avons confronté ces informations avec celles obtenues par diverses études de cas réalisées par des doctorants dans divers pays, à savoir le Cameroun, le Congo, le Rwanda et la République centrafricaine²³. La typologie ecclésiale des pasteurs est diversifiée : Églises traditionnelles, Églises évangéliques, Églises pentecôtistes et Églises d'initiative africaine. Ces différentes informations, même si elles viennent de milieux ecclésiaux différents, présentent des similitudes.

En ce qui concerne la mission du pasteur, la quasi-totalité des personnes interrogées la comprend comme l'annonce et la concrétisation de la Parole de Dieu. Les attentes des chrétiens mettent l'accent sur la réalité de la Bible dans leur vie. Les chrétiens comptent sur l'accompagnement spirituel du pasteur pour les assister dans la gestion de leur quotidien.

Les activités des pasteurs tournent autour de l'enseignement de la Bible, l'administration des sacrements, la gouvernance de l'Église locale et l'accompagnement spirituel. Nous avons noté un besoin accru d'un enseignement de qualité, nécessitant une formation théologique de niveau universitaire, pour les zones urbaines principalement.

La formation est tantôt exigée, tantôt facultative en fonction du type d'Église. Elle a été décrite comme inadéquate au sein des Églises traditionnelles pour préparer à la prise en charge des réalités du terrain, surtout en ce qui concerne le dialogue interculturel (Bible-culture locale, conflit de générations, conservateurs progressistes) et les interactions entre réalités spirituelles et matérielles. Par contre, dans les Églises pentecôtistes ou d'initiative africaine, le besoin d'une formation théologique s'est fait sentir dans l'accompagnement et le suivi des chrétiens, notamment pour les activités didactiques.

La prise en charge financière des pasteurs, qui est une nécessité, pose problème surtout dans les Églises pentecôtistes ou d'initiative

23. Jean Patrick NKOLO FANGA, sous dir., *La figure du pasteur en Afrique contemporaine*, Beau-Bassin, Éditions croix du salut, 2017.

africaine. Les causes du problème sont multiples : le manque de ressources, l'ignorance, la mauvaise gestion, etc.

Il ressort de toutes ces informations que la formation théologique initiale actuelle semble adéquate pour la compréhension de la Bible et, dans une certaine mesure, son interprétation. Elle est de plus en plus considérée comme une nécessité pour les activités didactiques et doctrinales. Cependant, les pasteurs d'Afrique souffrent d'un déficit de compétence pour une herméneutique respectueuse de la culture des peuples d'Afrique, mais aussi la prise en charge du malaise lié au fait que les chrétiens sont interdits de pratique de rites traditionnels. Quels sont les référents théologiques qui peuvent militer en faveur de l'élaboration de ces compétences ? Comment est-ce que ces activités sont en phase avec l'évolution de la pensée théologique et l'interprétation de la Bible en Afrique ?

Conception classique du pasteur, importée en Afrique par les missionnaires

Bernard Salvaing²⁴ a démontré que la manière dont les missionnaires catholiques français et protestants britanniques ont évangélisé l'Afrique, implanté et organisé les Églises locales, était fortement influencée par leur arrière-plan culturel. Les protestants considéraient les Africains comme rétrogrades, paresseux, immoraux et adeptes de pratiques des ténèbres, tout en étant convaincus qu'ils étaient, comme eux, des créatures à l'image de Dieu. Ils pensaient qu'ils avaient besoin de connaître l'Évangile présenté selon les éléments de la culture occidentale, en s'appuyant sur le principe de la *tabula rasa*, pour être sauvés. Ils ont mis l'accent sur l'implication des Africains dans les activités missionnaires, à cause de leur plus grande résistance à l'environnement et de leur facilité d'accès aux populations locales. Les missionnaires catholiques étaient plus sceptiques sur les capacités des Africains à s'adapter aux normes culturelles occidentales, qu'ils assimilaient à la culture chrétienne. D'après plusieurs historiens, le but des missionnaires n'était pas seulement d'évangéliser les Africains, mais

24. Bernard SALVAING, « Missionnaires catholiques français et protestants face à l'Afrique : le cas de la Côte du Bénin et du pays yoruba (1841-1891) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 71, n° 262-263, 1^{er} et 2^e trimestres 1984, p. 31-57, accessible en ligne sur : http://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1984_num_71_262_2426 (consulté le 29 septembre 2017).

aussi de leur inculquer la culture occidentale²⁵. Cette perspective peut justifier d'une part les difficultés actuelles des Églises traditionnelles à rester fidèles à la ligne théologico-philosophique des missionnaires, et, d'autre part, l'émergence de nombreuses Églises indépendantes qui mettent l'accent sur l'expression africaine de la foi en Christ. La plupart des initiateurs de ces Églises étaient d'anciens catéchistes des missions occidentales, déçus par l'approche culturelle des missionnaires²⁶. Les raisons de l'inadéquation entre profil et formation du pasteur et réalités du terrain pourraient trouver leur origine dans la mauvaise appréciation des réalités africaines par les missionnaires. L'implantation d'Églises et la formation des pasteurs semblaient être portées par une philosophie d'évangélisme et d'impérialisme culturel.

Les missionnaires qui arrivèrent en Afrique au XIX^e siècle étaient tributaires d'une vision éparse du ministère pastoral, situation qui a perduré dans les diverses réflexions théologiques du XX^e siècle²⁷. Pour Grégoire le Grand, dans sa *Regula pastoralis*, le pasteur est d'abord un conducteur des âmes qui se doit d'être un modèle de moralité et de piété. Pour les Réformateurs, il est surtout le prédicateur. Pour les piétistes, il est avant tout évangéliste. Au XX^e siècle, sa définition est plus vague, englobant plusieurs types d'activités sociale, thérapeutique, didactique, liturgique, etc.²⁸. Karl Barth (1846-1968), suivi par Bultmann, a réintroduit l'évènement de la proclamation de la Parole comme l'essentiel du ministère pastoral. Jean-Jacques Von Allmen fait du pasteur « d'abord un prophète et un sacrificateur ». Le modernisme et la théologie protestante libérale ont modifié la conception de la spiritualité, mais aussi atténué les doctrines traditionnelles²⁹, en mettant en place le paradigme individualiste et en relativisant les croyances. Enfin, la sécularisation inaugurée par la pensée de Bonhoeffer a totalement remis en question la conception traditionnelle du ministère

25. Bernard SALVAING, *op. cit.* ; André PICCIOLA, *Missionnaires en Afrique (1840-1940). L'aventure coloniale de la France*, Paris, Denoël, 1987.

26. Élisabeth DORIER-APPRILL, Robert ZIAVOULA, « La diffusion de la culture évangélique en Afrique centrale. Théologie, éthique et réseaux », *Hérodote*, 2005/4, n° 119, p. 129-156.

27. Lucie BARDIAU-HUYS, *op. cit.*, p. 246.

28. Bernard RAYMOND, « Jalons pour une histoire des théologies pastorales contemporaines », *Études Théologiques et Religieuses*, 1984/2, p. 181-191.

29. Bertrand MARCHAND, *op. cit.*, p. 257-273.

pastoral au point d'achever de « décléricaliser » la fonction pastorale. On note, malgré toute cette diversité d'approches, un consensus sur les missions et activités du pasteur à savoir : prédication, direction et évangélisation. Sur les modalités d'exercice du ministère pastoral, on cite également la nécessaire vocation, l'autorité clairement établie même si la source peut varier (l'Église, la Bible, la communauté, la formation ou l'expérience personnelle). Enfin, l'un des buts du ministère pastoral est de combler la quête de salut considérée comme la principale attente des chrétiens. Au fil du temps, les implications pneumatologiques et transcendantes du ministère ont disparu des préoccupations de la plupart des théologiens d'Occident, au profit d'un christianisme intellectuel et social, à cause de la sécularisation.

Pour nous, le pasteur devrait avoir le profil d'un chrétien ayant reçu la vocation de Dieu, discernée et confirmée par l'Église ; il devrait avoir reçu la formation adéquate pour enseigner la Bible et aider à la mettre en pratique avec l'aide de l'Esprit de Dieu³⁰ dans un contexte spécifique (référentiel d'emploi type)³¹. Ses activités classiques tournent autour de la prédication, de l'administration des sacrements, de l'accompagnement spirituel, du gouvernement de l'Église et de la liturgie. Or, dans la réalité africaine, on observe plusieurs autres tâches possibles (référentiel de compétences), dans une perspective thérapeutique, qui influencent la conception et la pratique du ministère pastoral (prières de délivrance, de purification, de bénédiction des lieux et des personnes, etc.). Les ressources sont variées pour l'exercice du ministère, malgré la rareté des ressources matérielles. La spiritualisation et la solidarité agissante sont des ressources sur lesquelles le pasteur peut compter, en plus de sa formation (référentiel de ressources). Bediako, Imasogie et Obaje³² pensent que c'est par le Saint-Esprit que le chrétien peut avoir accès aux effets de la souveraineté du Christ dans tout l'univers. Le monde dans lequel nous vivons est en permanente ten-

30. Guide pour l'élaboration des profils d'emplois ITA, cas des recrutements, étude réalisée par la direction des ressources humaines du CNRS, 2001, Paris. En ligne sur : <https://www.dgdr.cnrs.fr/drh/omes/publi/documents/divers/guide-profil.pdf> (consulté le 1^{er} octobre 2017).

31. Élaborer un profil de poste, comité sectoriel de l'industrie du caoutchouc au Canada. En ligne sur : https://www.caoutchouc.qc.ca/pdf/Module_02_Elaborer_profil_poste.pdf (consulté le 1^{er} octobre 2017).

32. Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 378-381.

sion entre l'Esprit de Dieu et l'esprit du Malin. Il y a, dans l'univers, un combat réel entre les bons et les mauvais esprits. Le chrétien, par la présence du Saint-Esprit, est assuré de la victoire que le Christ a remportée sur la croix. Une relation assumée avec le Saint-Esprit est donc indispensable dans l'exercice du ministère pastoral.

Le pasteur, par la proclamation de la Parole, devrait permettre à ceux qui l'écoutent de vivre l'effectivité de son message. En d'autres termes, il devrait être ministre d'une Parole de Dieu aux effets visibles et palpables pour le quotidien des chrétiens. Les nouvelles compétences devraient permettre, dans le respect de l'anthropologie et des réalités africaines, d'enseigner la Bible, de mettre les chrétiens à contribution pour sa concrétisation et de développer des actions cohérentes liturgiques ou autres. Cette perspective appelle à une harmonisation des actions didactiques, liturgiques, thérapeutiques et sociales dans l'exercice du ministère pastoral. La prière associe l'être humain à l'action divine³³, Dieu faisant place à la coopération humaine. La théologie africaine, quelle que soit son évolution³⁴, milite en faveur d'une prise en compte des réalités des peuples d'Afrique. La théologie de la libération historique posait déjà le problème du « dire Dieu » pour qu'il soit compris par une personne qui vit dans la misère, la famine, la guerre, la souffrance ou toute autre forme de détresse. Les théologiens évangéliques africains mettent l'accent sur « l'Évangile intégral », certains d'entre eux ayant exprimé leur sympathie vis-à-vis du mouvement de Lausanne (Ose-Mensah, Ayedemo)³⁵.

La théologie de la reconstruction suggère, pour reconstruire un imaginaire collectif devant favoriser la renaissance des nations africaines, quatre étapes : l'incarnation, la novation, la délivrance et la remise en question. La théologie de la libération holistique³⁶ envisage un recours à la spiritualité pour faire face aux défis contemporains.

33. Arnold MATTHIEU, *La correspondance de Luther : étude historique, littéraire et théologique*, Zorben, Mainz, 1996, p. 197.

34. Bede UKWIJE, « Existe-t-il une théologie politique en Afrique ? », *Laval Théologique et Philosophique*, volume 63, 2007, p. 291-303.

35. Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 400-405.

36. Gabriel TCHONANG, « Brève histoire de la théologie africaine », *Revue des sciences religieuses* 84/2, 2010, en ligne sur : <http://rsr.revues.org/344> (consulté le 30 septembre 2016).

Comment la Bible répond-elle à ce besoin d'une praxis pastorale qui exprime la souveraineté du Christ dans l'univers tout entier et dans toutes les sphères de la vie ?

Approche biblique et perspectives

Le modèle biblique de berger a régulièrement été cité comme devant inspirer l'élaboration d'un profil de pasteur pour les Églises d'Afrique. L'un des textes bibliques de base, pour indiquer les compétences nécessaires au pasteur dans les Églises d'Afrique, est celui d'Ézéchiel 34.1-10. Dans ce texte, on retrouve des verbes qui indiquent ce que Dieu voudrait voir dans l'action des berges ou pasteurs :

- ♦ Fortifier (*chazaq*) les faibles. Il s'agit de redonner des forces à ceux que la vie a affaiblis.
- ♦ Guérir (*rapha*) les malades, panser (*chabash*) les blessées. Le pasteur devrait soigner les personnes que la vie a blessées ou déstabilisées.
- ♦ Ramener (*shuwb*) celles qui s'égarèrent. Chercher (*baqash*) celles qui sont perdues. Le pasteur devrait aider les personnes qui se sont éloignées des prescriptions divines à faire demi-tour et à se réconcilier avec Dieu.
- ♦ Ne pas dominer (*radah*) avec violence. Le pasteur devrait exercer un gouvernement de service.

Il y a dans cette série de verbes l'idée selon laquelle le pasteur, le berger, le compagnon ou l'ami (*ra'ah*) doit prendre soin des brebis. Zokoue pense que, dans ce texte, le berger devait veiller à la santé de chaque membre du troupeau³⁷. Selon lui, la croissance physique et numérique du troupeau dépendait des soins que le berger procurait à chaque brebis. Dans l'Évangile selon Jean, la figure du bon berger est présentée par opposition à celle du mercenaire (Jn 10). Ce dernier peut remplir la fonction de berger, mais il révèle sa nature réelle face au danger. « Le berger est là dans l'intérêt des brebis³⁸. » Ceux qui assument des positions de bergers au sein du peuple de Dieu exercent leur autorité par délégation du Christ.

37. Isaac ZOKOUE, *op. cit.*, p. 58-62.

38. Bako NGARNDÉYE, *op. cit.*, p. 54-55.

Le pasteur-berger devrait poser des actes qui vont dans le sens d'aider les chrétiens à affronter dignement et victorieusement leurs réalités quotidiennes à travers l'Évangile. Cela passe par une série d'actions qui existent déjà (prêcher, accompagner dans la prière, célébrer, gouverner, etc.), mais aussi par des actions nouvelles (délivrer, former, coacher, etc.).

Dans Luc 9.13, on retrouve une trilogie du ministère terrestre du Christ à savoir : *enseigner* (discours sur la volonté de Dieu), *collaborer avec l'humain* pour mettre en pratique l'enseignement (contribution personnelle, cinq pains et deux poissons) et *ritualiser par une action liturgique* en rapport avec la réalité humaine (paroles, gestes et prières). Cette trilogie, nous la retrouvons également dans les récits du ministère des apôtres, par exemple dans Actes 8.26-40. Le diacre Philippe a besoin d'expliquer la portion des Écritures que lit l'eunuque éthiopien (enseigner). L'Église devrait disposer de personnes capables d'interpréter la Bible, en tenant compte de la pluralité des cultures. L'interprétation des Écritures a donné lieu à la conversion et au baptême de l'eunuque éthiopien (collaborer et ritualiser). Ce texte signale également l'importance d'une collaboration du serviteur de Dieu avec l'Esprit Saint. En effet, le diacre Philippe s'est laissé guider par l'Esprit pour accomplir sa mission. Plusieurs théologiens africains ont insisté sur cet aspect pneumatologique de l'exercice d'un ministère d'Église. Pour Bediako, Kato et Imasogie, le Saint-Esprit est la puissance qui établit le lien entre le croyant, le Christ et le cosmos, pour rendre effective la souveraineté du Christ dans l'univers tout entier³⁹. L'interprétation du texte d'Actes 8.26-40⁴⁰ suggère comme compétences pour l'exercice du ministère pastoral dans le contexte des Églises d'Afrique : la spiritualité, l'enseignement de la Bible dans un monde pluriel, la collaboration et la ritualisation. Il est question d'aider les chrétiens des Églises d'Afrique à témoigner de leur foi au quotidien. Cela devrait se

39. Detlef KAPTEINA, *La théologie évangélique en Afrique*, p. 360-380.

40. Jean Patrick NKOLO FANGA, « Formation théologique et exercice du ministère pastoral en Afrique contemporaine. Quelques jalons à partir d'une lecture herméneutique d'Actes des apôtres 8.26-40 », in Simon Kossi Dossou, Samuel Désiré JOHNSON et Célestin Gb. KIKI, sous dir., *Maintenir la flamme. Les Églises d'Afrique face aux grands défis*, Lyon/Yaoundé, Olivetan/CLE, 2018, p. 243-263.

faire en rapport avec la spiritualité personnelle du pasteur, mais aussi avec celle des chrétiens et de la communauté ecclésiale.

Conclusion

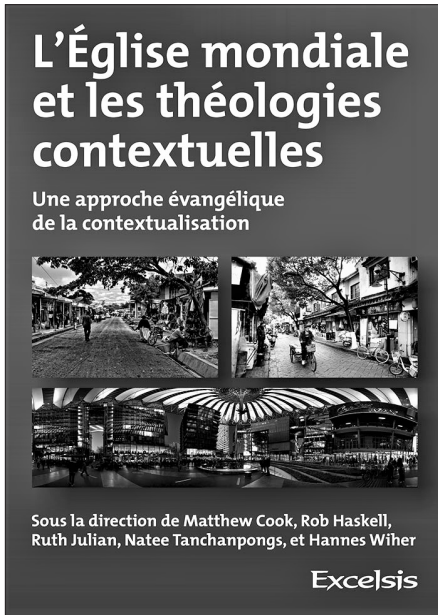
Nous sommes partis à la quête des compétences pour exercer le ministère pastoral dans les Églises d'Afrique, partagées entre satisfaction des attentes thérapeutiques des chrétiens et conformité avec le corpus biblique. L'apport des sciences humaines nous a permis de comprendre que l'élaboration des compétences dans la conception du profil du pasteur devrait tenir compte des interactions entre toutes les dimensions de sa personne dans l'exercice du pastorat. Les théologiens africains ont insisté sur la souveraineté du Christ dans tout l'univers. Ils ont également mis en avant le rôle du Saint-Esprit dans la relation qui existe entre le croyant et le Christ. Ainsi, aux compétences intellectuelles et relationnelles classiques, il faudrait ajouter celles qui relèvent de la spiritualité dans un contexte où il est presque impossible de dissocier réalités spirituelles et temporelles. Ainsi, il y a un défi à relever dans la mise en œuvre des forces spirituelles pour la transformation des réalités temporelles, sans tomber dans le piège du spiritualisme. Les quelques textes bibliques que nous avons étudiés suggèrent des pratiques pastorales holistiques qui n'éloignent pas l'être humain de la prise en compte du corpus biblique dans ses choix.

Les perspectives de cette réflexion sur les enjeux pneumatico-utilitaires du ministère pastoral en Afrique sont nombreuses. Le pasteur devrait pouvoir « donner à manger » en ayant recours à ce dont il dispose, à savoir ses compétences et les ressources disponibles dans l'environnement, mais aussi à sa relation avec le Saint-Esprit.

Il est d'abord question de la reconsidération de la conception du ministère pastoral comme étant à la fois vocation et métier impliquant des activités didactiques, culturelles, thérapeutiques, socioéconomiques et spirituelles. En d'autres termes, comment préparer le pasteur pour qu'il aide les membres d'Église, dans l'interaction avec l'Esprit Saint, à vivre leur foi et répondre à l'appel de Dieu pour leur vie personnelle et leur engagement dans l'Église ? Il faudrait donc ajouter aux compétences classiques portant sur l'interprétation de la Bible (enseigner), celles sur le dialogue interculturel pour se réapproprier l'Évangile, sur une spiritualité fondatrice d'une litur-

gie contextuelle novatrice (ritualiser) et enfin sur la mise en œuvre d'actions concrètes de restauration sociale, ne serait-ce qu'à travers la collaboration avec les autres membres d'Église (collaborer). Reste encore à vérifier l'efficacité et les conditions de mises en œuvre de telles propositions.

Recensions



Matthew COOK,
Rob HASKELL,
Ruth JULIAN, Natee
TANCHANPONGS,
Hannes WIHER,
*L'Église mondiale et les
théologies contextuelles.*
*Une approche évangélique
de la contextualisation,*
Charols, Excelsis, 2015,
362 pages, 23 euros.

Voici un ouvrage important pour la bibliothèque francophone, sur un sujet assez complexe et traité ici dans sa grande diversité et complexité et avec beaucoup de compétence.

Il s'agit de la traduction française d'un ouvrage sur la contextualisation de la Commission Théologique de l'Alliance évangélique mondiale, sous la direction de Matthew Cook intitulé : *Local Theology for the Global Church. Principles for an Evangelical Approach to Contextualization* (2010).

Le but de cet ouvrage était de « définir une position évangélique sur les sujets qui influencent la contextualisation et d'offrir des jalons pour développer la vie évangélique dans un contexte particulier tout en évitant le syncrétisme » (M. Cook), en d'autres termes, contribuer à un dialogue afin d'aider les Églises évangéliques mondiales à faire

d'autres pas vers une obéissance au Christ qui soit appropriée tant à la Bible qu'au contexte. L'ouvrage se présente sous la forme d'un manuel, bien qu'il propose, il faut l'observer, des exposés théoriques parfois ardues pour le néophyte en matière de mission, d'évangélisation ou d'implantation d'Églises. Loin d'être un obstacle, cette difficulté permet de prendre conscience de la complexité et de la délicatesse du sujet : comment contextualiser sans syncrétisme, ou comment ne pas aller trop loin dans la contextualisation.

Cet ouvrage a aussi cet aspect vivifiant qui invite à remettre en question certaines connaissances bibliques jugées inaltérables, où, finalement, on reconnaît l'influence exercée par la langue et la culture, non seulement du récepteur, mais aussi du texte original lui-même.

Matthew Cook se demande ainsi si l'on peut contextualiser tout en restant objectif, c'est-à-dire en restant fidèle au texte biblique et comment, tandis que Benno Van Den Toren se demande même s'il y a un « noyau supra-culturel de l'Évangile humainement accessible ». Rassurons d'emblée les lecteurs, la réponse est affirmative et le professeur soutient la thèse qu'à partir de leurs perspectives culturelles différentes, les chrétiens, en tout temps et en tout lieu, peuvent toujours avoir une compréhension fiable de l'Évangile faisant autorité pour guider la communauté chrétienne (p. 159). Pour ce faire, il faut distinguer entre, d'un côté, la réalité ou la vérité supra-culturelle de Dieu que vise l'Évangile, et, de l'autre côté, les compréhensions et les formulations culturellement enracinées de cette vérité : entre ces deux pôles se situe la réalité transculturelle de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Benno Van Den Toren démontre que l'Évangile témoigne d'un Dieu supra-culturel et d'une auto-révélation transculturelle en Christ ; cependant, aucune compréhension de cette réalité n'a de caractère absolu car les compréhensions humaines de cette réalité changent à travers le temps en passant d'un contexte culturel à un autre, ce qui ne nous empêche pas néanmoins d'avoir une compréhension de l'Évangile adéquate et digne de confiance. Ceci est essentiel et néanmoins pose un défi aux évangéliques qui affirment *a priori* le principe de l'autorité de l'Écriture : quelle Écriture ?

C'est en se posant des questions que l'on ne peut plus éviter de se poser, compte tenu notamment de la vaste diversité culturelle des Églises d'aujourd'hui et de la prise de conscience de l'évolution des langues et des études sur la signification du langage, que cet ouvrage donne, au final, après avoir quelque peu déstabilisé le lecteur et avoir remis en question certains de ses acquis, une plus grande certitude, une plus grande confiance dans la fiabilité de l'Écriture, passée au crible des interrogations contemporaines, certaines légitimes et certaines moins. Ainsi, à titre d'exemple, Youssouf Demebele réfléchit à la manière de dire « Dieu » dans des contextes culturels africains ou musulmans, notamment ; comment et jusqu'à quel point peut-on se référer à des noms existant déjà dans le langage visé, tout en donnant aux locuteurs l'intuition du vrai Dieu de la Bible, mais porté par un autre vocable que le vocable hébreu, grec, français ou anglais ? Natee Tanchanpongs analyse les liens entre contextualisation et syncrétisme et parcourt avec le lecteur une frontière ténue et parfois trompeuse ; plutôt que de suivre le large chemin de la théorie du « canon dans le canon », en vertu de laquelle il y aurait dans l'Évangile des points « intouchables », ce qui induit finalement une approche minimaliste de celui-ci, il nous invite à suivre la voie étroite, la plus complète selon lui de l'approche « du contexte au texte », qu'il explique avec d'agréables métaphores sur la cuisine thaï. Une approche audacieuse, voire intimidante, qui se fonde sur « une dose mesurée » de sociologie de la connaissance et un ancrage plus holistique dans la linguistique canonique. Produire sa propre théologie contextuelle sera une manière efficace d'éviter le syncrétisme, mais oblige à une étude théologique sérieuse et éclairée de ces divers facteurs, le but étant de chercher à comprendre, à la gloire de Jésus-Christ et élaborer une vision chrétienne du monde, compris dans sa diversité.

Comme l'écrit Craig Blomberg, « on contextualise plus qu'on ne pense ». Sa contribution nous invite également à revisiter nos *a priori* et nos mécanismes culturels et épistémologiques, en regard du message de la Bible. L'idée est à la fois d'une ouverture déterminée de la pensée biblique, tout en posant des jalons contre le syncrétisme. Cela implique créativité, esprit d'unité et respect des éléments essentiels de notre foi ; l'auteur de cette contribution se fonde notamment sur le texte de 1 Corinthiens 8-9. Ainsi, il faut peut-être changer la présentation d'un enseignement clé de l'Écriture afin de

sauvegarder son sens et son impact sur un public actuel. Les Églises sont ainsi invitées à mettre en balance la sauvegarde des traditions pour le bien de ceux qui sont déjà croyants et des changements créatifs pour atteindre des non-croyants. On comprend la référence à 1 Corinthiens 8-9, qui insiste sur la capacité d'accepter dans certains cas, pour gagner des non-croyants, d'être en désaccord, dans une attitude d'amour, et de se soutenir les uns les autres plutôt que de se séparer les uns les autres, même si soi-même on choisit de ne pas adopter une telle proposition.

L'apôtre Paul, encore, est pris en modèle par Dean Flemming qui, se basant sur l'épître aux Colossiens, donne un exemple remarquable de travail de contextualisation. Ici, Paul a recours à des métaphores familières aux Colossiens pour les charger d'un sens différent et dépeindre avec plus de force, de pertinence et de persuasion l'œuvre salvatrice de Christ à la croix, toute suffisante. Il décèle quatre manières par lesquelles l'Évangile aborde la culture : l'accueillir, la relativiser, s'y opposer et la transformer.

Mais il importe avant toute chose de définir les termes que l'on emploie et Hannes Wiher, qui signe la préface à l'édition française, introduit l'ouvrage par un exposé didactique, précis et complet, sur la contextualisation. Après une approche historique de la contextualisation, dans l'Ancien puis le Nouveau Testament, puis dans l'histoire de l'Église, il définit, en les opposant, les termes de contextualisation et de syncrétisme, sur lesquels les auteurs successeurs reviendront pour les nuancer et les approfondir. Hannes Wiher rappelle les grands débats qui ont fait avancer la question : le rapport entre la Bible et la culture, entre la théologie et les sciences humaines, entre le fond et la forme, pour conclure que pour les évangéliques, la contextualisation décrit le processus par lequel on transmet les vérités bibliques de manière non seulement fidèle aux Écritures, mais aussi pertinente pour la culture. Elle englobe toutes les modalités de communication, verbale et non verbale, elle comprend toutes les activités de la mission au sens large, depuis la traduction, l'interprétation et l'application de la Bible à l'évangélisation et à l'implantation d'églises, à un style de vie missionnaire, à l'enseignement, jusqu'à l'organisation de l'Église et la forme du culte. On parle ainsi du « cercle de contextualisation » laquelle, bien sûr, est

réalisée en langue vernaculaire et implique une analyse approfondie de la culture et une analyse sérieuse de la Bible, suivie d'une évaluation de la culture à la lumière de la Bible, que l'on appelle « contextualisation critique ».

C'est dans cet esprit que Ruth Julian évoque l'importance d'une contextualisation en profondeur : on ne peut se contenter d'un simple travail cosmétique, il faut comprendre la vision du monde et les présupposés de la culture cible et son influence sur l'herméneutique. Elle démontre que notre propre vision du monde et celle de la culture cible influencent nécessairement notre quête d'une théologie objective ; on ne peut en faire abstraction et on parle à ce propos de « spirale herméneutique », phénomène bien connu des spécialistes, en vertu duquel les concepts de contextualisation sont entraînés dans un engrenage vertueux qui conduit à une signification accrue du message biblique. Ainsi, au fur et à mesure que les participants d'une culture apporteront leurs questions et leurs problèmes devant l'Écriture, ceux-ci seront confirmés ou infirmés, et, sur la base de ce jugement, ils introduiront des changements dans la culture cible et en l'espèce, dans la religion populaire.

L'auteur plaide d'ailleurs pour que, dans cette démarche, on perçoive l'importance de la religion populaire qui loin d'être laissée en arrière pour ceux qui s'intéressent au christianisme, doit être au cœur de l'élaboration d'une théologie contextuelle.

À n'en point douter, la contextualisation est un sujet d'actualité depuis une vingtaine d'années ; les évangéliques, rappelle A. Scott Moreau, ont joué des rôles significatifs en explorant les limites de ce principe. Selon cet auteur, qui propose une typologie des modèles évangéliques de contextualisation et donc une approche plus pratique qui replace bien l'ouvrage dans sa catégorie de « manuel ». Il était sans doute à ce stade utile de rappeler les cinq grandes caractéristiques des évangéliques selon Bebbington.

Outre un tableau comportant six types et leurs caractéristiques, Scott Moreau procède à la définition de sept termes-clés ou « étiquettes » tels que l'adaptation, l'indigénisation (une sorte d'ancêtre de la contextualisation), la traduction et la sémiotique, la contextualisation critique, le modèle contre-culturel, la praticabilité et la

praxis, issus d'une variété de six auteurs différents. À partir de cette typologie, quatre modèles évangéliques ont pu être distingués : les modèles linéaires, les modèles dialogiques, les modèles cycliques, en spirale, en hélice et les modèles organiques, que l'auteur décrit et illustre. On apprend ainsi que la méthode dite « du chameau », pour l'évangélisation et l'implantation d'Églises, suit le modèle linéaire et est utilisé principalement pour des musulmans ; elle consiste à s'appliquer à trouver une personne de paix et ensuite à étudier le Coran, que les musulmans connaissent, pour les mener vers la Bible, qu'ils ne connaissent pas. Une fois que la personne vient au Christ commence la formation du nouveau croyant à l'évangélisation, son envoi pour rendre témoignage aux membres de sa famille et son intégration dans une communauté de croyants qui sont dans la même disposition d'esprit. Chaque système en ensuite jaugé à l'aune de ses forces et faiblesses et en l'espèce, en ce qui concerne la méthode exposée ci-avant, on relève la facilité de mise en œuvre, mais avec la faiblesse de donner l'illusion que la contextualisation, pour un problème ou un enjeu particulier, est réalisée une fois pour toutes, ce qui a pour tendance de rigidifier le système ; par ailleurs ce modèle est peu adaptable à des environnements multiculturels ou en temps de changements sociaux et ne répond pas à des enjeux tels que, par exemple l'injustice sociale systémique ; ce système risque de laisser l'hégémonie à une voix ou une façon de voir, le plus souvent l'étranger ou l'expert qui finit par contrôler tout le processus.

D'autres méthodes, plus complexes et diversifiées sont donc analysées, dont, dans le modèle cyclique, la spirale herméneutique, dont nous avons déjà parlé, à l'occasion d'une autre contribution, ce qui montre la cohérence générale de l'ouvrage, fort bien articulé. Cet article encourage à s'engager dans la pratique et à tester les différentes approches, à mieux comprendre le monde d'aujourd'hui, selon la vision du monde évangélique et à contribuer à la recherche d'une collaboration internationale plus grande autour de la contextualisation.

Enfin, l'auteur qui signe l'introduction est aussi celui qui clôture l'ouvrage par une réflexion sur une contextualisation critique, sa méthodologie et ses exemples pratiques, rappelle que le modèle des

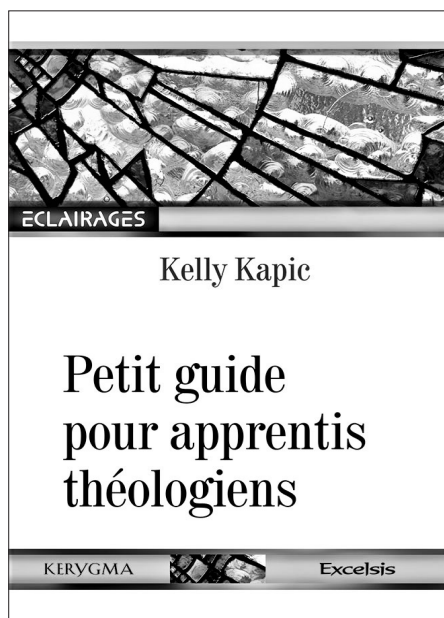
modèles de la contextualisation est Jésus-Christ, dont l'Incarnation devient l'exemple par excellence de la contextualisation.

La contextualisation critique est une méthode appropriée pour la mission car elle protège contre un ethnocentrisme idéologique et cultive une Église consciente de la mission, ouvre la voie à un témoignage authentique et favorise la croissance et la multiplication rapide d'Églises. Un témoignage contextualisé signifie que le message de la Bible peut être compris en tout lieu, par tous les peuples.

Celui qui n'est pas familier avec l'épistémologie et l'herméneutique ou encore la linguistique, devra se concentrer pour suivre certains exposés, alors que d'autres contributions sont d'un accès tout à fait abordable. Un ensemble riche donc, où chacun trouvera son compte.

Cet ouvrage, qui semble a priori réservé à des spécialistes de la mission, sera lu avantageusement par tout chrétien qui désire approfondir sa compréhension de l'Écriture, en dénichant les éléments provenant de sa propre culture et de sa propre vision du monde et à mener une réflexion approfondie sur les modes herméneutique et épistémologique induits par la nécessaire contextualisation du message biblique. Ce livre encouragera la mission, l'évangélisation et l'implantation d'Églises en donnant des principes et des méthodes dont certaines sont facilement assimilables et qui de toute façon encouragent à l'étude et à la pratique.

Françoise Thonet



Kelly Kaptic, *Petit guide pour apprentis théologiens*, coll. Éclairages, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2019, 144 pages, 10 euros.

Kelly Kaptic, spécialiste de l'œuvre du puritain John Owen, enseigne la théologie au Covenant College (Géorgie, États-Unis). Dans ce livre, le dogmaticien propose d'imiter la démarche de son auguste

prédécesseur Helmut Thielke (*A Young exercise for Young theologians*) en nous livrant un court traité à l'usage des théologiens en herbe du xxi^e siècle. Pour ce faire, il déploie des trésors de sagesse en émaillant son propos de citations édifiantes de la fine fleur des théologiens de la tradition occidentale, d'Augustin à Barth, en passant par Anselme et Calvin.

Deux parties structurent le propos. Dans la première (« Pourquoi étudier la théologie ? »), le guide décrit l'entreprise théologique comme le mouvement de la vie à la rencontre du Dieu vivant et vrai en résistance aux vaines idoles. Ce mouvement vise à une connaissance globale (et non exhaustive) du Dieu trinitaire qui refuse la fausse dichotomie entre cognitif et existentiel. Pour illustrer son propos, Kaptic a recours à l'image biblique du pèlerinage, les apprentis théologiens étant en cheminement constant. Dans la seconde partie (« Les caractéristiques d'une théologie fidèle »), Kaptic dévoile à ses lecteurs que la théologie est tout autant un art qu'une science qui exige d'abord et avant tout la piété. Cette piété se cultive au travers des principaux atouts du théologien fidèle dont la description constitue le reste de l'ouvrage : la raison fidèle, la prière persévérante, l'humilité repentante, le soin des plus faibles, la tradition de

l'Église et l'amour de l'Écriture. Ce faisant, l'auteur nous rappelle que la tâche théologique ne saurait faire l'économie d'un engagement de foi vibrant. La valeur de notre entreprise se mesurera justement à l'amour que nous aurons pour Dieu, considéré non comme un simple objet d'étude mais comme le but suprême, mais aussi à la compassion que nous développerons pour nos semblables, vus comme les images de Dieu sur terre. Arrivé au terme du voyage, Kapic décrit la théologie comme « une réponse active à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, par laquelle le croyant, par la puissance du Saint-Esprit soumis aux témoignages [...] des Écritures et en communion avec les saints, lutte et se repose dans les mystères de Dieu, son œuvre et son monde ».

Cette belle définition conclusive est à l'image de l'ouvrage de son auteur, un condensé de sagesse pratique nourrie par un amour fervent du Dieu trine, une fidélité admirable aux Écritures et une connaissance profonde de l'histoire de l'Église. Kapic écrit d'une manière accessible mais jamais simpliste, avec un art de la concision rare et une chaleur pastorale des plus appréciables. Cet opus mérite donc d'être lu (et relu) aussi bien par les étudiants débutants que par les théologiens chevronnés. Ils en sortiront encouragés à persévérer sur le magnifique chemin de la foi en quête d'intelligence.

Matthieu Moury



Patrick Johnstone,
L'Église mondiale, quel avenir ? Histoire, tendances et possibilités, Charols, REMEEF/Excelsis, 2019, 245 pages, 35 euros.

L'ouvrage, de format 21,7 × 30,5 cm, en couverture cartonnée et intérieur avec photos, tableaux et graphiques à toutes les pages, ne se présente pas comme les ouvrages « scientifiques » habituels.

Pourtant, il contient des chiffres, des statistiques, des dates, des cartes et des graphiques de tous formats. Le modèle le plus proche serait probablement celui du manuel scolaire de lycée, visant la transmission de connaissances précises par des synthèses et des données, et la sollicitation de la réflexion par des questions.

L'auteur, Patrick Johnstone, est bien connu depuis plusieurs décennies pour ses travaux sur le christianisme mondial (*Operation World/Flash sur le monde*). Ce livre se présente en quelque sorte comme la synthèse de quatre décennies de recherche (comme le suggère l'auteur, p. vii). La version francophone du livre, à l'initiative du REMEEF, permet au monde francophone d'accéder à une remarquable base de données, qui nourrira l'action et la prière des comités missionnaires et des Églises, et ouvrira tout simplement les yeux des chrétiens sur des réalités qui ne s'entendent pas nécessairement tous les jours : le christianisme mondial, son formidable développement au xx^e siècle et ses défis actuels. Les étudiants en théologie et autres personnes intéressées par la missiologie y trouveront un outil de travail très utile.

Porter un regard global sur le monde : son histoire, ses grandes évolutions, ses religions, sa situation du point de vue chrétien, et

ses besoins missionnaires, est bien sûr risqué. Non seulement l'auteur parle d'un certain point de vue (nord-américain), mais il prend aussi le risque de faire de la prospective. Ceci dit, ce regard global est justement ce qui rend le livre original et la prospective lui donne son caractère stimulant. L'auteur fait un effort pour aller au-delà des positionnements évidents, par exemple lorsqu'il valorise le problème des réserves d'eau, à l'arrière-plan du conflit israélo-palestinien (p. 18-19). Il note que l'Occident, suite au 11 septembre 2001, cherche à contenir le terrorisme islamiste, mais ajoute que « peu d'actions sont entreprises pour traiter les problèmes qui alimentent le ressentiment de millions de jeunes musulmans » (p. 75). À propos de la croissance de l'évangélisme nord-américain, il note que les réussites « du mouvement évangélique américain [...] ont trop souvent servi de modèles à la vie d'Église ailleurs dans le monde. Mais combien de réussites sont plus culturelles que bibliques ? » (p. 141). En résumé, donc, une volonté d'équilibre et la prise en compte de points de vue divers.

Le chapitre 1 (Démographie) soulève les grandes questions mondiales d'aujourd'hui, les situe dans la perspective de l'ensemble du vingtième siècle, les met en image et les traduit, ici et là, en questions posées aux chrétiens : la population mondiale, les migrations, l'urbanisation, les maladies, le climat, l'économie, les ressources énergétiques, la politique, etc.

Le chapitre 2 celui de l'histoire. C'est probablement un des plus ambitieux. Vingt siècles d'histoires en une quarantaine de pages. Le choix de présentation consiste à proposer des grandes dates, des événements, des cartes mettant en valeur les « mouvements », et de faire réagir le lecteur : l'ascétisme du monachisme né au IV^e siècle amène cette question : « En tant qu'évangéliques modernes, à quel point nous sommes-nous éloignés du désir de sainteté ? » (p. 29). Les siècles s'enchaînent, avec le souhait de permettre au lecteur d'acquérir des points de repères fondamentaux : l'expansion islamique, le schisme, le catharisme, la guerre de Cent Ans, la naissance du Réformateur Jean Hus, etc., pour ne citer qu'une ou des deux des centaines d'événements recensés.

Le chapitre 3 concerne les religions : l'islam, l'hindouisme, le bouddhisme, le judaïsme, les religions traditionnelles, et même

l'athéisme (ou l'absence de religion), le christianisme faisant l'objet du chapitre 4. Sa répartition par continent, ses lieux et temps de croissance et de déclin, et surtout ses grandes traditions font l'objet de développements, jusqu'à la répartition en dénominations. Le christianisme (p. 119) est alors placé face aux « problèmes urgents du *xxi*^e siècle » : les disparités entre riches et pauvres, les guerres, le rapport à l'islam, les persécutions.

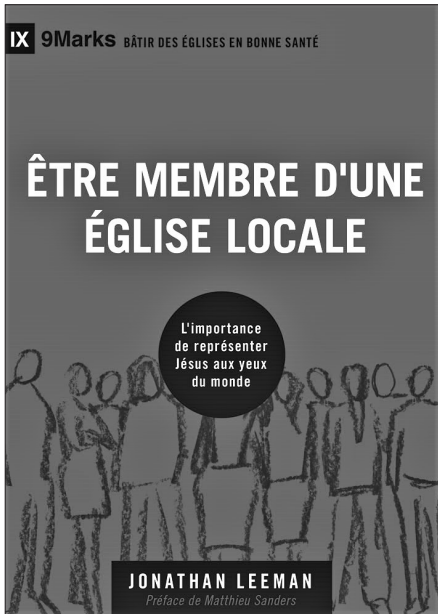
Tout un chapitre porte sur les mouvements de renouveau et de réveils (chap. 5), qui comptent pour beaucoup dans les racines du protestantisme évangélique. Mais le renouveau, avant de s'incarner dans des mouvements, est considéré comme nécessaire au christianisme (p. 123). Les statistiques, à ce stade, nécessitent une attention soutenue : sont distingués évangéliques, pentecôtistes et charismatiques, tout en notant qu'il y a des chevauchements (p. 127-128). L'effort de pédagogie est réel, mais il n'est pas facile de s'y retrouver. L'histoire des réveils des pages 133-137 est un élément d'originalité : ce ne sont pas les anecdotes qui intéressent l'auteur, mais la chronologie des réveils, leur géographie et même leur diffusion mondiale.

Le chapitre 6 porte plus précisément sur les évangéliques : la définition et les méthodes de comptage, le vocabulaire, la répartition mondiale. Dans le contexte actuel, il est intéressant de lire les lignes et de prêter attention aux cartes de « comparaison entre les évangéliques des États-Unis et de Chine » : « en 2050, dit l'auteur, la population évangélique de Chine dépassera de loin celle des É.-U. » et « la Chine deviendra un géant évangélique » (p. 155). Pour l'Europe, l'auteur invite à « manifester de l'intérêt » aux « partisans d'une laïcité agressive », donc à une approche positive ; il invite à se préoccuper des enfants, encore plus déchristianisés que les adultes, et de faire travailler ensemble « autochtones » et « migrants » (p. 159).

Le chapitre 7, conformément à l'intention missionnaire de l'auteur, porte sur les « non-évangélisés ». Ils sont situés par peuple, par langue, par religion, dans leur environnement historico-politique. Et l'ensemble se termine par des perspectives d'avenir. Ajoutons que le lexique des pages *xiv* et *xv* est indispensable pour comprendre les termes techniques employés.

En résumé, un très bel ouvrage, tant sur le fond que sur la forme, remarquablement documenté, qui n'évite pas les raccourcis étant donné le champ couvert, qui présente un tableau très pédagogique d'un christianisme entièrement mondialisé, dynamique mais aussi souffrant, inscrit dans son histoire et face aux défis des décennies qui viennent.

Christophe Paya



Jonathan Leeman, *Être membre d'une Église locale. L'importance de représenter Jésus aux yeux du monde*, coll. « 9Marks », Trois-Rivières, Cruciforme, 2018, 172 pages, 11,90 euros.

Le livre, petit format, se présente comme un outil de travail ou de formation, pratique d'usage, bien structuré et facile d'accès. Il aborde la question du « membre d'Église locale », dans un contexte strictement professant.

L'auteur commence par rappeler la structure d'autorité de l'Église : le Christ est bien sûr l'autorité supérieure. Sont ensuite mis en parallèle, d'un point de vue humain et donc à un second niveau, deux autorités suprêmes : en matière de citoyenneté, l'autorité suprême est le gouvernement du pays ; en matière de discipulat, l'autorité suprême est l'Église locale. Quant au membre, c'est quelqu'un qui est « reconnu officiellement et publiquement comme étant un chrétien » (p. 43). Cette reconnaissance s'accompagne de droits et de devoirs. L'auteur en profite pour faire un rapide état des lieux des conceptions erronées du statut de membre d'Église. Adhérer à une Église n'est pas adhérer à un club : le rapport des chrétiens à l'Église est un rapport

de soumission, et pas seulement d'adhésion. L'auteur enracine ensuite ses propositions dans l'étude du Nouveau Testament, dans le livre des Actes des apôtres en particulier, où l'auteur voit notamment que « les chrétiens sont généralement unis à des Églises individuelles, mais interconnectées », que « les chrétiens sont enjoins à se séparer du monde et à ne pas s'associer formellement avec lui », que « la vie et l'autorité de l'Église locale façonnent et orientent la vie de ses membres » (chap. 2).

La synthèse de l'auteur sur ce qu'est l'Église n'évite pas les raccourcis, comme dans la description caricaturale qui est faite de l'échec d'Israël, ses membres ayant « peut-être cru qu'ils étaient trop cools pour obéir à la loi de Dieu » (p. 72-73). L'échec d'Israël est bien sûr celui de l'humanité tout entière et le rapport Ancien Testament/Nouveau Testament est plus riche qu'une simple page qui se tourne. Ceci dit, l'auteur utilise beaucoup d'images contemporaines, qui permettent d'approcher agréablement les questions. Le rapport débattu Église/Royaume fait l'objet de développements plus approfondis. Ces données bibliques permettent de préciser les thèses avancées au premier chapitre : « le statut de membre d'Église implique une relation formelle entre une Église et un chrétien, où l'Église atteste de la bonne marche d'un chrétien et veille sur lui, et où le chrétien se soumet à l'Église pour vivre la vie de disciple sous ses soins » (p. 84-85).

Les épîtres (chap. 4) permettent de préciser la définition de l'Église locale. Les conditions d'adhésion à l'Église (chap. 5) sont relativement classiques : la foi, le baptême. Pour ce qui vient ensuite (la vie de membre), la « soumission » revient plusieurs fois : soumission à la collectivité, soumission à ses responsables. L'idée pourra déranger, dans le contexte d'indépendance qui est le nôtre, mais les propositions, parfois originales, de l'auteur donnent matière à réflexion.

Le chapitre 7 est consacré à la discipline ecclésiale, sous l'angle de la représentation du Christ. Le chrétien, s'il vit selon la « discipline d'Église » représente le Christ. La discipline expose le péché caché, met en garde contre le jugement qui vient, vise à sauver, à protéger, et à permettre qu'un « bon témoignage » soit rendu. Avec sagesse, l'auteur limite la « discipline officielle » au péché « manifeste et grave », et au pécheur impénitent.

Au bout du compte, un livre tout public, qui fait réfléchir à ce que représente l'adhésion à une Église locale (l'auteur emploie le mot « adhésion », tout en le contestant). Il invite les Églises à prendre au sérieux la notion de membre, ce qui va dans le sens de diverses réflexions actuelles. Son approche est exigeante, même si elle est réaliste, comme le montre par exemple la lettre à une membre déçue (p. 98-99). Il serait intéressant de lire l'auteur sur la question des personnes en recherche qui fréquentent l'Église sans être membres, parfois nombreuses si l'Église est ouverte au monde qui l'entoure. On notera aussi que l'Église est toujours « l'Église locale ». Que l'Église locale possède une telle autorité « suprême » surprendra ceux et celles qui ont dans leur conception de l'Église une dimension supra-locale, et qui sont habitués à ce que certaines règles, par exemple justement d'adhésion, prennent également en compte ce niveau supra-local (Fédération, Union, etc.); et pourront être surpris même ceux qui considèrent que l'Église locale est nécessairement en relation avec d'autres Églises. L'ecclésiologie du livre reste d'ailleurs « implicite », au sens où elle ne fait pas l'objet d'une réflexion dogmatique et pense pouvoir naître directement du Nouveau Testament. S'ajoute enfin un petit questionnaire sur la notion de « représentation du Christ », qui apparaît ici et là et en toile de fond, sans être vraiment développée. Il serait bon à ce sujet de préciser que représenter le Christ n'est en fait pas la mission du chrétien mais de la communauté. C'est elle qui est apostolique. Et le sacerdoce universel (que je n'ai pas vu mentionné, mais que je peux avoir manqué), en vertu duquel chaque membre de la communauté peut prendre part à ce que le Christ fait dans l'Église et en dehors, est collectif avant d'être individuel. C'est la communauté qui est un « sacerdoce royal ».

Christophe Paya

Livres reçus

- 1 Corinthiens : 13 études bibliques*, Tom WRIGHT, Charols, Excelsis, 2020, 104 p.
- 2 Corinthiens : 11 études bibliques*, Tom WRIGHT, Charols, Excelsis, 2020, 80 p.
- 1-2 Thessaloniens : 8 études bibliques*, Tom WRIGHT, Charols, Excelsis, 2020, 72 p.
- À contre-courant : cultiver les valeurs du Royaume de Dieu*, Nicolas WIDMER (sous dir.), coll. Les dossiers de Christ Seul, Montbéliard, Éditions Mennonites, 2020, 81 p.
- Actes : 24 études bibliques*, Tom WRIGHT, Charols, Excelsis, 2020, 176 p.
- À tout péché miséricorde : pardon et châtement dans l'islam et le christianisme*, Chawkat MOUNCARRY, St-Légier, HET-pro, 2020, 406 p.
- Bible et écologie*, Frédéric BAUDIN, Éclairages, Charols, Excelsis, 2^e éd. rév. et augm., 2020, 208 p.
- Bible et parole de Dieu*, Jean-Denis KRAEGE, coll. Comment faire ?, Lyon, Olivétan, 2020, 126 p.
- Bible et religion(s)*, Olivier PIGEAUD, Charvieu, SMPP, 2020, 64 p.
- Ce que j'aimerais te confier : tisser des liens essentiels entre les générations*, Collectif Femmes 2000, Charols, Farel, 2020, 196 p.
- Cet amour qui nous grandit : dialogues avec le Bien-Aimé dans le Cantique des cantiques*, Thérèse GLARDON, coll. Petite bibliothèque de spiritualité, Genève, Labor et Fides, 2020, 249 p.
- Chroniques huguenotes*, Michel BARLOW, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 217 p.
- Commentaire sur l'Apocalypse de Jean*, Sylvain ROMEROWSKI, Charols, Excelsis, 2020, 688 p.

Comment annoncer l'Évangile aujourd'hui? Quels pasteurs pour quelle Église?, Anne FAISANDIER, Pierre-Jean RUFF, coll. Comment faire?, Lyon, Olivétan, 2019, 124 p.

Comment communiquer l'Évangile aujourd'hui : le modèle incontournable de la Bible pour tout chrétien, Marc van de Wouwer, Marpent, BLF, 2020, 161 p.

Coronavirus : où est Dieu?, John LENNOX, Marpent, BLF, 2020, 92 p.

Courir avec persévérance : les défis du ministère pastoral, Collin HANSEN (sous dir.), Marpent, BLF/Évangile 21, 2020, 183 p.

Courir pour remporter le prix : la persévérance dans le Nouveau Testament, Thomas SCHREINER, coll. Réflexions, Lyon, Clé, 2020, 118 p.

Croire en Dieu, est-ce rationnel?, Amy ORR-EWING, Charols, Excelsis, 2020, 176 p.

Déclaration commune sur la doctrine de la justification, nouvelle traduction œcuménique et commentaires, Cardinal CASSIDY et Pasteur KRAUSE, Paris, Salvator, 2020, 207 p.

Des choix courageux, Gary CHAPMAN et Clarence SHULER, Charols, Farel, 2020, 157 p.

Devenir un leader émotionnellement sain, Peter SCAZZERO, Charols, Excelsis, 2020, 360 p.

Douze hommes ordinaires, David VANDEBEULQUE, Charols, Farel, 2006, 236 p.

Femmes du Nouveau Testament, Yves-Marie BLANCHARD, coll. Bible en main, Paris, Salvator, 2020, 181 p.

James H. Cone : la théologie noire américaine de la libération, Henry MOTTU, coll. Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2020, 159 p.

Juliette : une maman face au deuil périnatal, Aude LOMBARD, Lyon, Olivétan, 2020, 126 p.

L'accompagnement spirituel des séniors, Anselm GRÜN, Paris, Salvator, 2020, 142 p.

La divinité du Christ face à l'islam, Rémi GOMEZ, coll. Studia, Marpent, BLF, 2020, 381 p.

L'ADN d'une Église qui grandit : comment donner envie aux gens de venir... et de revenir, Daniel LIBEREK, coll. Studia, Marpent, BLF, 2020, 226 p.

La guerre des spectacles : chérir Christ à l'ère des médias, Tony REINKE, Trois-Rivières, Cruciforme, 2020, 187 p.

L'appel, Os GUINNESS, Charols, Excelsis, 2020, 432 p.

La prière : comment prier ensemble façonne l'Église, John ONWUCHEKWA, coll. 9Marks, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2020, 174 p.

La sécularisation en question : religions et laïcités au prisme des sciences sociales, Jean BAUBÉROT, Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME (sous dir.), coll. Bibliothèque de science politique, Paris, Classiques Garnier, 2019, 746 p.

La théologie biblique : comment enseigner fidèlement l'Évangile dans l'Église, Nick ROARK et Robert CLINE, coll. 9Marks, Trois-Rivières, Éditions Cruciforme, 2020, 206 p.

Le défi de la non-puissance : l'écologie de Jacques Ellul et Bernard Charbonneau, Frédéric ROGNON, Convictions & société, Lyon, Olivétan, 2020, 299 p.

Le destin des nations : une étude littéraire du livre de Daniel, Daniel ARNOLD, Romanel-sur-Lausanne/Saint-Légier, La Maison de la Bible/Emmaüs, 2020, 466 p.

L'éducation intentionnelle, Shelly WILDMAN, Charols, Farel, 2020, 235 p.

L'Église au quotidien, Tim CHESTER et Steve TIMMIS, Lyon, Clé, 2020, 201 p.

L'Église protestante mixte d'Algérie (1830-1908), Jean VOLFF, Lyon, Olivétan, 2020, 350 p.

Le jour où le monde jeûnera, Jean-Christophe NORMAND, Paris, Salvator, 2020, 219 p.

Le pasteur Yves Crespin : un chrétien dans la Résistance, Richard FORTAT, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 195 p.

Les Évangiles sont-ils fiables ?, Peter WILLIAMS, coll. Réflexions, Lyon, Clé, 2020, 155 p.

L'Esprit-Saint, Sinclair FERGUSON, coll. Théologie, Charols, Excelsis, 2^e éd. rév., 2020, 328 p.

Le tonnelier de Mérindol, Yann TEISSIER DU CROS, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 220 p.

Lettre à toi qui devient membre d'une Église (et à ceux qui t'accueillent), Lucile ANGER et Michel SOMMER, coll. Les dossiers de Christ Seul, Montbéliard, Éditions mennonites, 2020, 74 p.

L'évangélisation durable, Franck SEGONNE, Lyon, Clé, 2020, 286 p.

L'humble divinité de Jésus dans l'évangile de Marc, tome 1, Daniel BOURGUET, coll. Veillez et priez, Lyon, Olivétan, 2020, 197 p.

Libres d'aimer : un projet pour notre couple, Nicole DEHEUVELS, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 102 p.

L'intégrale des chansons, Jean-Louis DECKER, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 151 p.

Lire, prier, partager : 48 semaines en groupes de maison, Lyon, Olivétan, 2020, 65 p.

Martin Bucer : une contribution originale à la Réforme, Jacques BLANDENIER, Saint-Prex/Charols, Je Sème/Excelsis, 2020, 209 p.

Paix, bonheur, prospérité : quand Jésus inverse les règles du jeu, John THORNTON, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2019, 178 p.

Parler de l'autre : regards croisés juifs et protestants, Commission des relations avec le judaïsme de la FPF, Lyon, Olivétan, 2020, 125 p.

Penser Dieu aujourd'hui : un regard protestant, Jean-Paul MORLEY, Lyon, Olivétan, 2020, 231 p.

Retrouver la joie de prier, Michael REEVES, Trois-Rivières, Cruciforme, 2020, 61 p.

(Ré)unir, Bruxy CAVEY, Charols, Farel, 2020, 275 p.

Romains : 18 études bibliques, Tom WRIGHT, Charols, Excelsis, 2020, 128 p.

Soyez le ciel pour vos contemporains... un commentaire de la Règle de Reuilly, Sœur ÉVANGÉLINE, Lyon, Olivétan, 2019, 327 p.

Tout ce que je devrais savoir sur la prière, Nancy GUTHRIE, Marpent, BLF, 2020, 140 p.

Trek Spi Vita 1, Luigi DAVI, Charols, Excelsis, 2020, 192 p.

Voici l'homme!, coll. À voix haute, conférences de l'IPT, Paris/Montpellier/Lyon, IPT/Olivétan, 2020, 95 p.

Vous serez mes témoins : histoires et témoignages, la Cause a 100 ans, Alain DEHEUVELS (sous dir.), Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2020, 103 p.