

Sommaire

« Les Juifs » dans l'Évangile de Jean	3
<i>Jacques Buchhold</i>	
Dietrich Bonhoeffer. Théologien d'une nouvelle conscience théologique (partie 1)	22
<i>Meine Veldman</i>	
10 thèses sur l'articulation entre Bible et sciences	41
<i>Lydia Jaeger</i>	
Le culte de l'Église dans une perspective missionnelle	66
<i>Göran Janzon</i>	
Le livre scellé de sept sceaux et l'Agneau égorgé : décryptage de la vision d'Apocalypse 5	81
<i>Sylvain Romerowski</i>	
Réfléchir bibliquement au mal. Six études bibliques	101
<i>Henri Blocher</i>	
Recensions	125
<i>Hannes Wiher, Antony Perrot, Thomas Poëtte, Alexandre Nussbaumer, Christophe Paya</i>	
Livres reçus	144



« Les Juifs » dans l'Évangile de Jean

Jacques Buchhold¹

Résumé. *L'antisémitisme de l'Église au cours de son histoire soulève la question à laquelle cet article cherche à répondre : un tel antisémitisme remonte-t-il aux Évangiles eux-mêmes et en particulier à l'Évangile de Jean ? Certains exégètes ou historiens contemporains notent que la responsabilité des Juifs dans la condamnation de Jésus ne cesse de croître lorsque l'on passe de l'Évangile de Marc à ceux de Matthieu et de Luc, puis à celui de Jean. Dans les synoptiques, les contradicteurs de Jésus sont désignés de manière précise, mais dans Jean on trouve le plus souvent l'expression très générale hoi Ioudaioi, « les Juifs ». Les interprétations proposées seront mentionnées, et suivies de remarques orientant vers une meilleure compréhension de l'usage johannique de l'expression hoi Ioudaioi.*

Abstract. *Antisemitism in the Church along the centuries raises the question this article is attempting to answer: would such antisemitism date back to the Gospels themselves, and in particular to John's Gospel? Some contemporary Biblical scholars or historians point at an increasing responsibility of the Jews in the condemnation of Jesus when you go from Mark's Gospel, to Matthew's and Luke's, and eventually to John's. In the synoptic Gospels, Jesus's opponents are named quite precisely, whereas in the Gospel of John, most of the times, the very general expression hoi Ioudaioi, "the Jews", is to be found. The suggested interpretations will be mentioned and followed by remarks leading to a better understanding of John's use of the expression hoi Ioudaioi.*

1. Cet article est issu d'une contribution donnée dans le cadre du colloque « Antisémitisme, il est temps de réagir », du 5 octobre 2018 à Paris, organisé par le CNEF (<http://www.colloqueantisemitisme2018.org/>), dont les actes paraîtront en 2020, aux éditions Excelsis, en partenariat avec le CNEF.

Jean, un évangile antisémite ?

Que l'Église, au cours de son histoire, ait fait preuve d'antisémitisme et l'ait honteusement enseigné et violemment pratiqué à certaines périodes, ceci est un fait. Il faudrait nuancer, certes, mais je ne chercherai pas à le faire ici. Le problème que soulève cette réalité est celle des racines d'un tel antisémitisme et la question à laquelle je vais tenter de répondre est la suivante : *un tel antisémitisme remonte-t-il aux Évangiles eux-mêmes et en particulier à l'Évangile de Jean ?*

En 1997-1998, *Corpus Christi*, une série de douze émissions télévisées consacrées entre autres à l'Évangile de Jean, a été diffusée par la chaîne culturelle européenne de télévision Arte. Avec un montage extrêmement bien conçu, elle faisait intervenir vingt-sept théologiens et historiens, agnostiques, chrétiens et juifs, hommes et femmes, de différentes origines nationales, ce qui donnait au spectateur le sentiment que les propos tenus rencontraient une approbation unanime et universelle. En fait, tous n'approuvaient pas la thèse principale de Gérard Mordillat et de Jérôme Prieur, les réalisateurs de la série. La connaissaient-ils ? Je ne le pense pas. Mais voici comment Gérard Mordillat l'a résumée dans une interview avec Catherine Humblot, publiée dans le journal *Le Monde* du dimanche 23 et lundi 24 mars 1997 :

Notre propos peut paraître radical, comme un manifeste, mais il n'est pas démagogique. Si ça secoue, ce n'est pas plus mal. Avec *Shoah*, Lanzmann avait filmé les conséquences contemporaines de l'antisémitisme chrétien, nous, nous filmons l'origine de cet antisémitisme. Le jour où l'on projettera *Corpus Christi* et *Shoah* en même temps, on aura une lecture de l'histoire contemporaine appuyée sur les textes fondateurs de ce qui est notre civilisation, la civilisation chrétienne. Une lecture qui permettra de mettre en perspective l'histoire et la politique de façon inattendue et ravageuse.

En fait, malgré la virulence de ces propos, Mordillat et Prieur ne faisaient que mettre en images ce que soutiennent certains exégètes ou historiens contemporains : la responsabilité des Juifs dans la condamnation de Jésus ne cesse de croître lorsque l'on passe de l'Évangile de Marc à ceux de Matthieu et de Luc, puis à nouveau, à celui de Jean. L'un des points sur lesquels se fonde une telle affirmation est la manière dont les contradicteurs de Jésus sont nommés dans les Évan-

giles. Car dans les synoptiques – les Évangiles de Matthieu, Marc et Luc – ceux-ci sont désignés de manière précise : les scribes, les pharisiens, les saducéens, les Hérodiens, le grand prêtre, les autorités juives, la foule etc. ; mais dans Jean, on trouve le plus souvent l'expression grecque très générale *hoi Ioudaioi*, « les Juifs ».

Les *hoi Ioudaioi*²

Ce sont, en effet, les *hoi Ioudaioi* qui, dans l'Évangile de Jean, cherchent à s'emparer de Jésus et à le faire mourir (cf. Jn 5.16, 18), qui l'accusent d'être un Samaritain, d'avoir un démon (8.48, 52), et qui cherchent à le lapider (8.59 ; 10.31). En Jean 19.7, ce sont encore les *hoi Ioudaioi* qui réclament à Pilate la condamnation de Jésus, en s'exclamant : « *Nous avons une loi et selon notre loi, il doit mourir parce qu'il s'est fait Fils de Dieu.* »

C'est entre autres à ces textes que faisait allusion Jules Isaac, le cofondateur de l'Amitié Judéo-Chrétienne, lorsqu'il écrivait ce qui suit dans son ouvrage *Genèse de l'antisémitisme*, en 1956 :

... De là, au cours de la rédaction des Évangiles, de leur mise au point, une tendance visible à accentuer certaines formules « réprobatrices » [sic] et à donner au mot *Ioudaioi* un sens péjoratif (frappant dans le IV^e Évangile), à minimiser dans les récits de la Passion le rôle du procureur Ponce Pilate pour alourdir d'autant le poids des responsabilités juives, tendance qui va s'exagérant jusqu'à l'absurde dans les évangiles apocryphes, comme l'Évangile de Pierre³.

Les statistiques concernant l'emploi de l'expression *hoi Ioudaioi* dans les Évangiles sont en effet frappantes. Alors qu'elle n'apparaît que cinq fois dans Matthieu, sept fois dans Marc et cinq fois dans Luc, cette expression est utilisée soixante-huit fois dans l'Évangile de Jean. Tout se passe, aux yeux de plusieurs, comme si Jean condamnait les *hoi Ioudaioi* – « les Juifs » – de manière générale, sans discrimination.

Mais l'Évangile de Jean vise-t-il réellement « les Juifs » d'une manière aussi globale ou nous invite-t-il à comprendre les *hoi Ioudaioi*

2. *Hoi*, en grec, est l'article défini masculin pluriel, « les ». Écrire « les *hoi Ioudaioi* » peut donc paraître étonnant (« les "les Juifs" »), mais l'expression est prise telle quelle en grec, comme une énigme à décrypter.
3. Jules ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Bibliothèque 10/18, n° 2934, Paris, Calmann-Lévy, 1956, p. 147.

qu'il mentionne d'une autre manière? Plusieurs interprétations ont été proposées; je mentionnerai tout d'abord quatre interprétations qui me paraissent insatisfaisantes, puis je ferai trois remarques qui pourraient nous orienter vers une meilleure compréhension de l'usage, par l'Évangile de Jean, de l'expression *hoi Ioudaioi*. Je me référerai à quelques exégètes qui me paraissent représentatifs de chacune de ces diverses interprétations.

Quatre interprétations insatisfaisantes

Une approche dés-historisante

De nos jours, nombreux sont ceux qui, dans les *hoi Ioudaioi* de l'Évangile de Jean, ne voient pas des personnages de l'époque du ministère de Jésus-Christ, mais les représentants de la Synagogue des années 80 de notre ère, c'est-à-dire du temps où l'Évangile de Jean a été rédigé. Cet évangile nous présenterait ainsi, de manière cryptée, les relations entre la Synagogue et l'Église dans les années où l'on assiste à leur rupture, la frontière entre ces deux institutions étant restée poreuse jusqu'à ce moment-là (fin du premier siècle).

Il faudrait bien sûr évaluer une telle compréhension du texte et bien distinguer le public cible de l'Évangile, du contexte historique qu'il décrit. Par manque de temps, je me contenterai d'indiquer ici qu'une telle lecture de l'Évangile de Jean me semble faire violence au texte qui nous renvoie constamment, non pas aux réalités des années 80, mais à celles des années 28 à 30 du ministère de Jésus en Judée, en Samarie et en Galilée.

Les Judéens

Depuis longtemps certains exégètes soutiennent que dans certains passages de l'Évangile de Jean, l'expression *hoi Ioudaioi* désigne non « les Juifs » en général mais « les Judéens », c'est-à-dire les habitants de la province romaine de Judée et en particulier « les Judéens » de la région de Jérusalem. C'est ainsi que, par exemple, plusieurs comprennent la mention de la présence des *hoi Ioudaioi* lors de la mort de Lazare, qui étaient venus de Jérusalem à Béthanie (Jn 11.19), localité située à quelques kilomètres de la ville sainte : « *Beaucoup d'entre les Ioudaioi étaient venus vers Marthe et Marie pour les consoler de la mort de leur frère.* » On cite encore Jean 7.1 : « Après cela, Jésus parcourait

la Galilée, car il ne voulait pas séjourner en Judée, parce que les *hoi Ioudaioi* cherchaient à le faire mourir. »

Dans un article de 1976 intitulé *Who were the Ioudaioi?*⁴, Malcolm Lowe a tenté d'étendre une telle compréhension de l'expression à tous les emplois de l'Évangile de Jean, hormis quatre d'entre eux. L'essentiel de la narration de cet Évangile ne se situe-t-il pas à Jérusalem ou en Judée ? Et les *Ioudaioi* qui s'opposent à Jésus dans l'Évangile ou croient en lui ne sont-ils pas Judéens contrairement à ses contradicteurs ou aux disciples des synoptiques, qui sont pour la plupart Galiléens ? Même l'expression « une fête des *Ioudaioi* », qui revient trois fois dans l'Évangile de Jean, pourrait être interprétée, selon Lowe, comme désignant « une fête des Judéens », car par cette expression, Jean vise l'une ou l'autre des fêtes de pèlerinage : *Pessah*, la Pâque ; *Shavouôt*, la fête des Semaines ou la Pentecôte ; et *Soukkot*, la fête des Cabanes (des Tentes ou des Tabernacles). Or, lors de ces fêtes, les Juifs se rendaient en Judée, à Jérusalem.

Une telle compréhension des « fêtes des *Ioudaioi* » semble cependant forcée et l'interprétation de Lowe peine à rendre compte de plusieurs autres occurrences de l'expression dans l'Évangile, qui sont pourtant liées aux fêtes des *Ioudaioi*. Ainsi, en Jean 6, lors de la Pâque, « la fête des *Ioudaioi* » dit le texte (6.4), Jésus est en Galilée et non en Judée. Puis le texte précise que « les *Ioudaioi* murmuraient à son sujet parce qu'il avait dit : Je suis le pain descendu du ciel » (6.41) ; puis un peu plus loin : « Les *Ioudaioi* se querellaient entre eux » à l'écoute de l'enseignement de Jésus. Or, rien ne suggère que ces *Ioudaioi* ne visent que des « Judéens » exceptionnellement présents en Galilée. Bien au contraire !

Les autorités juives

En 1982, Urban Von Wahlde faisait paraître un article qui allait connaître un grand retentissement : « The Johannine "Jews" : A Critical Survey »⁵. Dans cet article, Von Wahlde distingue deux emplois différents de l'expression *hoi Ioudaioi* dans Jean. Il y a, d'une part, les emplois qu'il appelle « neutres » et qui visent, selon les textes, des

4. Malcolm LOWE, « Who were the *Ioudaioi* ? », *NovT* 18/2, 1976, p. 101-130.

5. Urban C. VON WAHLDE, « The Johannine "Jews" : A Critical Survey », *NTS* 28, 1982, p. 33-60.

habitants de la Judée, « les fêtes des *Ioudaioi* », certains individus ou l'ensemble du peuple juif (« Le salut vient des *Ioudaioi* », 4.22); et il y a, d'autre part, les emplois que Von Wahlde nomme « johanniques ».

Ces derniers ne désignent pas « les Juifs » en tant que peuple ou nation puisqu'ils se distinguent, dans les textes de l'Évangile, d'autres membres du peuple juif et constituent un groupe bien défini. Ce sont ces « *Ioudaioi* » qui, dès le début de l'Évangile, envoient de Jérusalem une commission d'enquête auprès de Jean-Baptiste pour qu'il s'explique sur son identité : « Toi, qui es-tu ? » (1.19). En Jean 5, les *hoi Ioudaioi* déclarent au paralytique guéri par Jésus qu'il ne lui est pas permis d'emporter son grabat parce que c'est le jour du sabbat (5.10). Il est clair que dans ces deux textes comme dans bien d'autres, les *hoi Ioudaioi* ne peuvent être confondus avec l'ensemble des « Juifs ». En fait, selon Von Wahlde, ces *hoi Ioudaioi* « johanniques » se caractérisent par leur réaction d'incrédulité au message de Jésus et leur hostilité envers lui, au point de vouloir sa mort (5.18; 7.1; 10.31; etc.). On les retrouve en particulier dans le récit de la Passion, à la fin de l'Évangile, au chapitre 18, lorsque les *hoi Ioudaioi* réclament la condamnation de Jésus. Ainsi, on apprend qu'après avoir questionné Jésus, Pilate « sortit pour aller vers les *hoi Ioudaioi* » qui étaient venus lui livrer Jésus et leur dire : « Je ne trouve aucun crime en lui » (18.38).

Ces diverses données de l'Évangile conduisent Von Wahlde à conclure que les *hoi Ioudaioi* « johanniques » désignent les autorités juives de Jérusalem de l'époque de Jésus. C'est une telle interprétation que *La Bible en français courant* adopte lorsqu'elle traduit, par exemple, le texte déjà mentionné concernant Jean-Baptiste, de la manière suivante : « Voici le témoignage rendu par Jean lorsque les autorités juives de Jérusalem envoyèrent des prêtres et des lévites pour l'interroger : qui es-tu ? » (1.19).

Un groupe religieux au sein du judaïsme ou le judaïsme officiel

Dans son ouvrage de 1997, *Qui sont les Juifs de l'Évangile de Jean?*⁶, Gérald Caron reprend la distinction établie par Von Wahlde entre les *hoi Ioudaioi* « neutres » et les *hoi Ioudaioi* « johanniques ». Il relève

6. Gérald CARON, *Qui sont les Juifs de l'évangile de Jean?*, Montréal, Bellarmin, 1997.

ainsi trente emplois « neutres » et trente-huit emplois « négatifs » johanniques. Cependant, l'interprétation de Von Wahlde par « les autorités juives » lui paraît trop restrictive. En effet, comment expliquer, en Jean 6, la présence de ces *hoi Ioudaioi* (6.41, 52) en Galilée lors de la multiplication des pains par Jésus s'ils représentent les « autorités de Jérusalem » ? On retrouve là l'un des problèmes de l'interprétation de Lowe par « les Judéens », qui a déjà été relevé plus haut. Mais encore, les *hoi Ioudaioi* semblent bien inclure, entre autres, les pharisiens qui, eux aussi, s'opposent pour la plupart à Jésus. Ainsi, en Jean 9, dans le passage sur la guérison de l'aveugle-né, le texte passe de l'attitude réprobatrice des pharisiens, dans les versets 13 à 17, à celle des *hoi Ioudaioi*, dans les versets 18 à 34. Or, ces deux groupes désignent très certainement les mêmes personnes car au verset 13, ce sont les pharisiens qui interrogent l'homme guéri une première fois, alors qu'au verset 24, ce sont les *hoi Ioudaioi* qui le convoquent, précise le texte, « une seconde fois ». Il est d'ailleurs à noter que, sans appui dans les manuscrits, dans ce dernier verset, plusieurs traductions de la Bible remplacent le « ils », qui renvoie aux *hoi Ioudaioi* des versets qui précèdent, par « les pharisiens » : « Les pharisiens appelèrent une seconde fois l'homme qui avait été aveugle et lui dirent...⁷ ». Caron conclut ainsi que les *hoi Ioudaioi* johanniques ou négatifs de l'Évangile de Jean désignent un ensemble de personnes, incluant les autorités de Jérusalem, mais aussi certains individus ou groupes religieux de Palestine aux convictions très marquées qui, s'opposant à plusieurs reprises à la foule des autres auditeurs de Jésus, se sont ligüés contre lui jusqu'à réclamer sa mort aux autorités romaines :

La cohorte, le tribun militaire et les gardes des *hoi Ioudaioi* s'emparèrent alors de Jésus et le lièrent. Ils le conduisirent d'abord à Anne : c'était le beau-père de Caïphe, qui était grand prêtre cette année-là, ce Caïphe qui avait donné aux *hoi Ioudaioi* le conseil suivant : « Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple » (18.12-14).

La même année que Gérard Caron (1997), Stephen Motyer publiait le texte de sa thèse intitulée *Your Father the Devil: A New*

7. Tel est le cas, p. ex., de la *Nouvelle Bible Segond*, de la TOB, de la *Bible en français courant*, de la *Bible du Semeur*.

*Approach to John and « the Jews »*⁸. Son identification des *hoi Ioudaioi* est assez proche de celle de Caron ; cependant elle n'intègre pas les autorités de Jérusalem en tant que telles. Les *hoi Ioudaioi* représentent moins le judaïsme officiel de Caron que les partisans d'une sensibilité religieuse aux convictions fortes et strictes, dont les pharisiens constituent le cœur et la mouvance principale.

Je relèverai tout juste un point supplémentaire et important de l'étude de Motyer : les débats entre Jésus et les *hoi Ioudaioi* s'inscrivent dans une tragique « dispute de famille ». Jésus ne fait rien d'autre que de dire à ses contradicteurs ce que nombre de prophètes de la Torah ont déclaré aux *hoi Ioudaioi* de leur temps. Dieu n'a-t-il pas envoyé Ésaïe dire « à ce peuple : vous entendrez et vous ne comprendrez point ; vous verrez et vous ne saisissez point. Rends insensible le cœur de ce peuple, endurcis ses oreilles et bouche-lui les yeux, pour qu'il ne voie point de ses yeux, n'entende point de ses oreilles, ne comprenne point de son cœur, ne se convertisse point et ne soit point guéri » (És 6.9-10). Or, ces versets d'Ésaïe sont cités en Jean 12.40 à propos de la mission de Jésus, prophète parmi les siens, les *hoi Ioudaioi*. Les esséniens de l'époque de Jésus se sont adressés aux *hoi Ioudaioi* et en particulier aux responsables du Temple et aux pharisiens en usant de paroles ô combien plus dures que celles de Jésus. Il n'y a là aucun anti-sémitisme mais des judaïsmes qui s'affrontent, souligne Motyer.

Trois remarques

Des références multiples, mais une seule désignation

Ma première remarque pose une question de méthodologie qui explique pourquoi, à mes yeux, les deux dernières interprétations de l'expression *hoi Ioudaioi* dans l'Évangile de Jean sont, elles aussi, insatisfaisantes. En effet, Von Wahlde et Caron classent les *hoi Ioudaioi* en deux catégories, les *hoi Ioudaioi* « neutres » et les *hoi Ioudaioi* « johanniques » ou « négatifs », qui s'opposent à Jésus. Puis ils tentent de définir l'identité de cette seconde classe des *hoi Ioudaioi* dans lesquels ils discernent soit les autorités juives (von Wahlde), soit les représentants du judaïsme officiel (Caron). Mais ne se trouve-t-on pas là face à un raisonnement circulaire dans lequel l'hypothèse (les deux

8. Steve MOTYER, *Your Father the Devil? A New Approach to John and « the Jews »*, Paternoster Biblical and Theological Monographs, Carlisle, Paternoster, 1997.

classes de *hoi Ioudaioi*) contient déjà la conclusion ? Car les réalités auxquelles renvoie l'unique expression de *hoi Ioudaioi* dans l'Évangile de Jean sont multiples et précisément pas toujours « négatives ». Les *hoi Ioudaioi* sont le peuple d'où vient le salut, selon ce que Jésus dit à la Samaritaine (4.22). Ils respectent certaines fêtes spécifiques et ont des docteurs, comme Nicodème, un « chef des *hoi Ioudaioi* » (3.1, 10). Certains *Ioudaioi* croient en Jésus, pour un temps, en tout cas (8.31 ; 12.11), d'autres veulent le mettre à mort ; certains sont pharisiens, d'autres font partie des autorités juives, mais d'autres encore semblent appartenir à la « foule » (6.22, 24, 41, 52, 59) ; etc. Jean n'a-t-il donc pas délibérément choisi d'employer une seule expression pour désigner l'ensemble de ces références, ce dont une juste interprétation des *hoi Ioudaioi* devrait tenir compte ?

Le dénominateur commun entre toutes ces références me semble être celui d'un peuple que forment les *hoi Ioudaioi* : le peuple de Dieu. Il a reçu des promesses du Seigneur et, par ses institutions comme par les individus qui le constituent ou par les groupes de sensibilités religieuses diverses qui le composent, il réagit au message de l'un des siens, Jésus. Les *hoi Ioudaioi* me semblent donc désigner « les Juifs », comme lorsque l'on dit que « les Français » ont les Gaulois pour ancêtres, aiment le vin, ont cherché à conquérir le monde ou pensent que leurs valeurs sont universelles ; mais cela ne veut pas dire que tous les Français ont la même origine, partagent les mêmes goûts ou s'accordent sur les mêmes points de vue. Loin de là !

Il faut noter à ce sujet que, contrairement aux auteurs des évangiles synoptiques, Jean rédige son évangile plusieurs années après la destruction de Jérusalem en 70 et qu'à cette époque, la société juive de Judée et de Galilée n'existe plus dans sa diversité politique, culturelle et religieuse. Cette situation pourrait expliquer le recours par Jean à l'unique désignation *hoi Ioudaioi* pour des références très diverses. Cependant, il faut relever qu'à de nombreuses reprises, Jean se montre très précis dans le choix de ses désignations. C'est ainsi qu'il parle de prêtres et de lévites (1.19), de pharisiens (p. ex. 1.24 ; 3.1 ; 4.1), du grand prêtre (p. ex. 11.49, 51 ; 18.22) ou des grands prêtres (p. ex. 7.32, 45 ; 11.47), des scribes (8.3) ou de la foule (p. ex. 5.13 ; 6.2, 5, 22, 24). Son recours à l'unique désignation aux multiples références *hoi Ioudaioi* ne peut donc s'expliquer par la seule disparition de l'existence

concrète de la Judée-Samarie et de la Galilée au temps de la rédaction de l'Évangile. D'où ma deuxième remarque.

Les hoi Ioudaioi et l'Israël véritable

Cette deuxième remarque s'inspire de l'article de John Ramsey Michaels, « Alleged Anti-Semitism in the Fourth Gospel⁹ », qui soutient qu'on peut repérer, dans les propos de Jésus, au fil de l'Évangile de Jean, une théologie d'Israël qui implique une scission progressive, au sein du peuple de Dieu, entre l'Israël véritable et « les Juifs ». Cette scission est comme annoncée, dès le premier chapitre dans lequel Jésus salue en Nathanaël « un véritable Israélite » (1.47) alors que ce sont les *hoi Ioudaioi* qui envoient de Jérusalem une commission d'enquête chargée de questionner Jean-Baptiste (1.19).

Jésus développe longuement ce thème de l'Israël véritable dans deux paraboles. Dans la parabole du bon Berger et de la porte des brebis (10.1-21), il oppose les brebis d'Israël qui le suivent à ceux qui les induisent en erreur et que vise la parabole : les *hoi Ioudaioi* pharisiens (9.18, 22 et 10.19)¹⁰. Puis, dans son entretien avec les onze apôtres quelques heures avant sa mort, Jésus leur déclare qu'il est « la vraie vigne » et que son « Père est le vigneron » (15.1). Et il ajoute :

Tout sarment qui, en moi, ne porte pas de fruit, il l'enlève ; tout sarment qui porte du fruit, il le purifie en le taillant, pour qu'il porte encore plus de fruit. Vous, vous êtes déjà purs, à cause de la parole que je vous ai dite. Demeurez en moi, comme moi, je demeure en vous. Tout comme le sarment ne peut de lui-même porter du fruit, s'il ne demeure dans la vigne, vous non plus, si vous ne demeurez en moi. C'est moi qui suis la vigne ; vous, vous êtes les sarments (15.2-5).

Dans cette parabole, Jésus a recours à la métaphore de la vigne que les prophètes d'antan ont régulièrement utilisée pour désigner Israël¹¹. Lui-même se présente ainsi comme le véritable Israël, le vrai

9. John Ramsey MICHAELS, « Alleged Anti-Semitism in the Fourth Gospel », *The Gordon Review* 11/1, hiver 1968, p. 12-24.

10. Il est important de relever que Jn 10.1-21 est lié à 9.39-41 et contient donc la suite de la réponse de Jésus aux pharisiens, qui débute en 9.41. Or, les pharisiens sont désignés par l'expression *hoi Ioudaioi* en 9.18, 22 et en 10.19.

11. Voir És 3.14 ; 5.1-7 ; 27.2-5 ; Jr 2.21 ; 5.10 ; 6.9 ; 8.13 ; 12.10 ; Éz 15.1-8 ; 19.10-14 ; Os 9.10 ; 10.1 ; cf. Ps 80.9-20.

pied de vigne, dont dépendent les apôtres (les « vous »), qui sont les sarments purifiés et taillés par son enseignement. Les autres sarments du peuple de l'alliance, qui ne portent pas de fruit, dit Jésus, le Père les retranche et ils sont brûlés¹².

Par ces paraboles, Jésus enseigne que tout Israël n'est pas Israël ; sa parole crée petit à petit une scission au sein du peuple, qui manifeste qui, parmi les *hoi Ioudaioi*, sont les Israélites véritables : certains vont croire, mais la plupart, et en particulier les autorités du peuple, vont rejeter son message. L'enjeu fondamental, qui est la cause de cette scission, est la reconnaissance de l'identité de Jésus et la foi en lui. Nathanaël, au début de l'Évangile, s'était exclamé avec foi : « C'est toi qui es le Roi d'Israël » (1.49) ; Pilate, à la fin de l'Évangile, fera placer un écriteau sur la croix de Jésus, que « les grands prêtres des *hoi Ioudaioi* » découvrirent avec effroi : « Le roi des *hoi Ioudaioi* » (19.21).

Mais cette scission au sein de la bergerie d'Israël annonce aussi l'ouverture du peuple de l'alliance à d'autres brebis d'entre les nations, ainsi que Jésus le dit : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, il faut que je les amène ; elles entendront ma voix, et elles deviendront un seul troupeau, avec un seul berger » (10.16). Car c'est pour ces brebis aussi que Jésus a dit : « Je donne ma vie pour mes brebis » (10.15).

Les *hoi Ioudaioi* et le « monde »

Cependant, toute juste compréhension de l'expression *hoi Ioudaioi* dans l'Évangile de Jean devra aussi tenir compte de cette troisième remarque, qui renvoie aux travaux très différents, mais complémentaires, de Rudolf Bultmann¹³ et surtout de Lars Kierspel¹⁴. Tous deux, en effet, ont souligné à leur manière que, dans l'Évangile, les *hoi Ioudaioi* interviennent comme étant, durant le ministère de Jésus, la manifestation de cette réalité que Jean appelle « le monde » (*ho kosmos*).

12. Voir Jacques BUCHHOLD, « Le mashal sur la vigne. Méditation sur Jean 15.1-17 », *Hokhma*, article à paraître, 2020.

13. Rudolf BULTMANN, *The Gospel of John. A Commentary*, trad. de l'allemand (1964) par G.R. Beasley-Murray, R.W.N. Hoare et J.K. Riches, Oxford – Philadelphie, Blackwell – Westminster, 1971.

14. Lars KIERSPEL, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, WUNT 2, 220, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006.

On relèvera, en effet, que l'expression *hoi Ioudaioi* apparaît soixante-huit fois dans l'Évangile¹⁵ et presque exclusivement sous la plume de Jean, le narrateur de l'Évangile (59 fois) ; Jésus n'y a recours qu'à quatre reprises¹⁶. L'expression « le monde », quant à elle, y apparaît soixante et onze fois et presque exclusivement dans la bouche de Jésus (64 fois) ; Jean, le narrateur, ne l'emploie que sept fois, dont quatre dans le prologue¹⁷. Tout se passe comme si ces deux expressions se répondaient l'une à l'autre, comme l'illustre, par exemple, le début du chapitre 7 :

Après cela, Jésus parcourait la Galilée ; en effet, il ne voulait pas parcourir la Judée, parce que les Juifs [*hoi Ioudaioi*] cherchaient à le tuer. Or, la fête juive [des *hoi Ioudaioi*] des Tentes était proche. Ses frères lui dirent : Pars d'ici et va-t'en en Judée, pour que tes disciples aussi voient les œuvres que tu fais... Jésus leur dit : Mon temps n'est pas encore venu ; votre temps à vous est toujours là. Le monde [*ho kosmos*] ne peut pas vous détester ; moi, il me déteste, parce que je lui rends le témoignage que ses œuvres sont mauvaises... Mais quand ses frères furent montés à la fête, alors il y monta lui aussi, non pas manifestement, mais comme en secret. Les Juifs [*hoi Ioudaioi*] le cherchaient... Personne, toutefois, ne parlait ouvertement de lui, par crainte des Juifs [*hoi Ioudaioi*] (7.1-13).

Ce que Jean dit des *hoi Ioudaioi* en négatif ou en positif, Jésus le dit du « monde ». Ce phénomène se retrouve régulièrement dans l'Évangile. En 12.10-11, Jean rapporte que « les grands prêtres décidèrent alors de tuer aussi Lazare, parce que beaucoup de Juifs [*hoi Ioudaioi*] s'en allaient à cause de lui et mettaient leur foi en Jésus », ce que les pharisiens commentent en disant : « Le monde s'en est allé à sa suite » (12.19). Au temple de Jérusalem, lors de la fête des Tentes, Jésus s'adresse aux « Juifs » (7.11, 13, 15, 35) et s'exclame : « C'est moi qui suis la lumière du monde » (8.12). En 18.20, dans l'un des rares textes où l'expression *hoi Ioudaioi* se trouve sur les lèvres de Jésus, il est dit : « Moi, j'ai parlé ouvertement au monde ; j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, là où tous les Juifs [*hoi Ioudaioi*] se rassemblent, et je n'ai rien dit en secret. » En 15.18-

15. S'ajoutent à ces 68 emplois 3 occurrences du mot « Juif » au singulier en 3.25 ; 4.9 ; 18.39.

16. En 4.22 ; 13.33 ; 18.20, 36.

17. En 1.9, 10 (3 ×) ; 13.1 (2 ×) ; 21.25.

16.4, la haine du monde envers les disciples (15.18) est celle que les *hoi Ioudaioi* vont manifester (16.2).

Certains déduisent de ces faits, à la suite de Bultmann, que les *hoi Ioudaioi* de l'Évangile ne sont qu'une représentation symbolique du « monde » dans une narration au contenu uniquement théologique. D'autres, tel Kierspel, maintiennent que l'Évangile de Jean s'enracine dans l'histoire du ministère de Jésus. Les *hoi Ioudaioi* y jouent le rôle d'un micro-*kosmos*. Parmi eux, la scission qui s'est opérée à cause de Jésus dans les années 28 à 30 de notre ère est advenue par la suite dans le « monde », par l'Esprit, l'Avocat ou le Défenseur de la cause de Jésus parmi les hommes :

Quand le Défenseur [l'Esprit saint] sera venu, lui, dit Jésus à ses disciples, il confondra le monde en matière de péché, de justice et de jugement : en matière de péché, parce qu'ils ne mettent pas leur foi en moi ; en matière de justice, parce que je m'en vais vers le Père, et que vous ne me verrez plus ; en matière de jugement, parce que le prince de ce monde est jugé (16.8-11).

De même que la parole de Jésus a fait apparaître l'Israël véritable au sein du peuple de l'alliance, l'Esprit agit dans le monde pour que nombre de gens des nations soient greffés sur le pied de vigne du vrai Israël et jouissent, eux aussi, de la bénédiction promise à Abraham.

Conclusion

Ainsi, l'expression *hoi Ioudaioi* dans l'Évangile de Jean est une désignation aux références multiples qui permet à l'apôtre de parler du peuple de l'alliance dans ses différentes composantes individuelles, politiques, religieuses et institutionnelles. Il a recours à cette expression pour présenter le drame qui se joue avec la venue de Jésus : une scission s'opère au sein du peuple de l'alliance. La majorité des *hoi Ioudaioi*, dont les autorités officielles, religieuses et institutionnelles, rejettent Jésus et son message, mais certains croient en lui et constituent, en lui, l'Israël véritable. Ce drame interne au peuple de l'alliance annonce celui que va connaître le monde dans lequel l'Israël de Dieu, qui demeure en Jésus et sur lequel des sarments d'origine païenne vont être greffés, jouira, par la grâce du Seigneur Adonaï, de la promesse faite à Abraham.

Or, si telle est la juste compréhension de l'expression *hoi Ioudaioi* dans l'Évangile de Jean, l'interpréter comme une formule antisémite, c'est faire un terrible contresens. Car l'Évangile ne décrit ni n'encourage l'hostilité de certains envers « les Juifs », mais il raconte, à la manière du livre de Jérémie persécuté par « les Juifs » de son temps, l'histoire du rejet public et officiel par « les Juifs » du Juif Jésus, que l'Évangile présente comme le Messie, et du judaïsme qu'il enseignait et incarnait et que ses disciples, tous Juifs, ont cru.

Annexe. « Les Juifs » dans l'Évangile de Jean (trad. Second)

« Juif » (*singulier*) (3 x)

- 3.25 Or, il s'éleva de la part des disciples de Jean une dispute avec un *Juif* touchant la purification.
- 4.9 La femme samaritaine lui dit : Comment toi, qui es *Juif*, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine ? – Les Juifs, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains.
- 18.35 Pilate répondit : Moi, suis-je *Juif* ? Ta nation et les principaux sacrificateurs t'ont livré à moi : qu'as-tu fait ?

« Les Juifs » (*pluriel*) (67 x)

Témoignage de Jean-Baptiste (1.19-34)

- 1.19 Voici le témoignage de Jean, lorsque *les Juifs* envoyèrent de Jérusalem des sacrificateurs et des Lévites, pour lui demander : Toi, qui es-tu ?

Noces de Cana (2.1-12)

- 2.6 Or, il y avait là six vases de pierre, destinés aux purifications *des Juifs*, et contenant chacun deux ou trois mesures.

Vendeurs chassés du Temple (2.13-23)

- 2.13 La Pâque *des Juifs* était proche, et Jésus monta à Jérusalem.
- 2.18 *Les Juifs*, prenant la parole, lui dirent : Quel miracle nous montres-tu, pour agir de la sorte ?
- 2.20 *Les Juifs* dirent : Il a fallu quarante-six ans pour bâtir ce temple, et toi, en trois jours tu le relèveras !

Entretien avec Nicodème (3.1-21)

- ♦ 3.1 Mais il y eut un homme d'entre les pharisiens, nommé Nicodème, un chef *des Juifs*...

La Samaritaine (4.1-42)

- ♦ 4.9 La femme samaritaine lui dit : Comment toi, qui es Juif, me demandes-tu à boire, à moi qui suis une femme samaritaine ? – *Les Juifs*, en effet, n'ont pas de relations avec les Samaritains.
- ♦ 4.22 Vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient *des Juifs*.

Guérison de l'infirme de Béthesda (5.1-47)

- ♦ 5.1 Après cela, il y eut une fête *des Juifs*, et Jésus monta à Jérusalem.
- ♦ 5.10 *Les Juifs* dirent donc à celui qui avait été guéri : C'est le sabbat ; il ne t'est pas permis d'emporter ton lit.
- ♦ 5.15 Cet homme s'en alla, et annonça *aux Juifs* que c'était Jésus qui l'avait guéri.
- ♦ 5.16 C'est pourquoi *les Juifs* poursuivaient Jésus, parce qu'il faisait ces choses le jour du sabbat.
- ♦ 5.18 À cause de cela, *les Juifs* cherchaient encore plus à le faire mourir, non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu.

Multiplication des pains (6.1-15)

- ♦ 6.4 Or, la Pâque était proche, la fête *des Juifs*.

Le Pain de la vie (6.22-71)

- ♦ 6.41 *Les Juifs* murmuraient à son sujet, parce qu'il avait dit : Je suis le pain qui est descendu du ciel.
- ♦ 6.52 Là-dessus, *les Juifs* disputaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair à manger ?

La fête des Cabanes (7.1-8.59)

- ♦ 7.1 Après cela, Jésus parcourait la Galilée, car il ne voulait pas séjourner en Judée, parce que *les Juifs* cherchaient à le faire mourir.
- ♦ 7.2 Or, la fête *des Juifs*, la fête des Tabernacles, était proche.

- ✦ 7.11 *Les Juifs* le cherchaient pendant la fête, et disaient : Où est-il ?
- ✦ 7.13 Personne, toutefois, ne parlait librement de lui, par crainte *des Juifs*.
- ✦ 7.15 *Les Juifs* s'étonnaient, disant : Comment connaît-il les Écritures, lui qui n'a point étudié ?
- ✦ 7.35 Sur quoi *les Juifs* dirent entre eux : Où ira-t-il, que nous ne le trouvions pas ? Ira-t-il parmi ceux qui sont dispersés chez les Grecs, et enseignera-t-il les Grecs ?
- ✦ 8.22 Sur quoi *les Juifs* dirent : Se tuera-t-il lui-même, puisqu'il dit : Vous ne pouvez venir où je vais ?
- ✦ 8.31 Et il dit *aux Juifs* qui avaient cru en lui : Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples.
- ✦ 8.48 *Les Juifs* lui répondirent : N'avons-nous pas raison de dire que tu es un Samaritain, et que tu as un démon ?
- ✦ 8.52 Maintenant, lui dirent *les Juifs*, nous connaissons que tu as un démon. Abraham est mort, les prophètes aussi, et tu dis : Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort.
- ✦ 8.57 *Les Juifs* lui dirent : Tu n'as pas encore cinquante ans, et tu as vu Abraham !

Guérison d'un aveugle-né (9.1-41)

- ✦ 9.18 *Les Juifs* ne crurent point qu'il eût été aveugle et qu'il eût recouvré la vue jusqu'à ce qu'ils eussent fait venir ses parents.
- ✦ 9.22 Ses parents dirent cela parce qu'ils craignaient *les Juifs*; car *les Juifs* étaient déjà convenus que, si quelqu'un reconnaissait Jésus pour le Christ, il serait exclu de la synagogue.

Le bon Berger (10.1-21)

- ✦ 10.19 Il y eut de nouveau, à cause de ces paroles, division parmi *les Juifs*.

La fête de la Dédicace (10.22-41)

- ✦ 10.24 *Les Juifs* l'entourèrent, et lui dirent : Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-le nous franchement.

- ✦ 10.31 Alors *les Juifs* prirent de nouveau des pierres pour le lapider.
- ✦ 10.33 *Les Juifs* lui répondirent : Ce n'est point pour une bonne œuvre que nous te lapidons, mais pour un blasphème, et parce que toi, qui es un homme, tu te fais Dieu.

Résurrection de Lazare (11.1-54)

- ✦ 11.8 Les disciples lui dirent : Rabbi, *les Juifs* tout récemment cherchaient à te lapider, et tu retournes en Judée !
- ✦ 11.19 Beaucoup *de Juifs* étaient venus vers Marthe et Marie, pour les consoler de la mort de leur frère.
- ✦ 11.31 *Les Juifs* qui étaient avec Marie dans la maison et qui la consolait, l'ayant vue se lever promptement et sortir, la suivirent, disant : Elle va au sépulcre, pour y pleurer.
- ✦ 11.33 Jésus, la voyant pleurer, elle et *les Juifs* qui étaient venus avec elle, frémit en son esprit, et fut tout ému.
- ✦ 11.36 Sur quoi *les Juifs* dirent : Voyez comme il l'aimait.
- ✦ 11.45 Plusieurs *des Juifs* qui étaient venus vers Marie, et qui virent ce que fit Jésus, crurent en lui.
- ✦ 11.54 C'est pourquoi Jésus ne se montra plus ouvertement parmi *les Juifs* ; mais il se retira dans la contrée voisine du désert, dans une ville appelée Éphraïm ; et là il demeurait avec ses disciples.

Avant la Pâque (11.55-12.50)

- ✦ 11.55 La Pâque *des Juifs* était proche. Et beaucoup de gens du pays montèrent à Jérusalem avant la Pâque, pour se purifier.
- ✦ 12.9 Une grande multitude *de Juifs* apprirent que Jésus était à Béthanie ; et ils y vinrent, non pas seulement à cause de lui, mais aussi pour voir Lazare, qu'il avait ressuscité des morts.
- ✦ 12.11 parce que beaucoup *de Juifs* se retiraient d'eux à cause de lui, et croyaient en Jésus.

Dans la chambre haute (13.1-14.31)

- ✦ 13.33 Mes petits-enfants, je suis pour peu de temps encore avec vous. Vous me chercherez ; et, comme j'ai dit *aux Juifs* : Vous ne pouvez venir où je vais, je vous le dis aussi maintenant.

Devant Anne et Caïphe, et reniement de Pierre (18.12-27)

- ✦ 18.12 La cohorte, le tribun, et les huissiers *des Juifs*, se saisirent alors de Jésus, et le lièrent.
- ✦ 18.14 Et Caïphe était celui qui avait donné ce conseil *aux Juifs* : Il est avantageux qu'un seul homme meure pour le peuple.
- ✦ 18.20 Jésus lui répondit : J'ai parlé ouvertement au monde ; j'ai toujours enseigné dans la synagogue et dans le temple, où tous *les Juifs* s'assemblent, et je n'ai rien dit en secret.

Devant Pilate (18.28-19.16)

- ✦ 18.31 Sur quoi Pilate leur dit : Prenez-le vous-mêmes, et jugez-le selon votre loi. *Les Juifs* lui dirent : Il ne nous est pas permis de mettre personne à mort.
- ✦ 18.33 Pilate rentra dans le prétoire, appela Jésus, et lui dit : Es-tu le roi *des Juifs* ?
- ✦ 18.36 Mon royaume n'est pas de ce monde, répondit Jésus. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi afin que je ne fusse pas livré *aux Juifs* ; mais maintenant mon royaume n'est point d'ici-bas.
- ✦ 18.38 Pilate lui dit : Qu'est-ce que la vérité ? Après avoir dit cela, il sortit de nouveau pour aller vers *les Juifs*, et il leur dit : Je ne trouve aucun crime en lui.
- ✦ 18.39 Mais, comme c'est parmi vous une coutume que je vous relâche quelqu'un à la fête de Pâque, voulez-vous que je vous relâche le roi *des Juifs* ?
- ✦ 19.3 ils disaient : Salut, roi *des Juifs* ! Et ils lui donnaient des soufflets.
- ✦ 19.7 *Les Juifs* lui répondirent : Nous avons une loi ; et, selon notre loi, il doit mourir, parce qu'il s'est fait Fils de Dieu.
- ✦ 19.12 Dès ce moment, Pilate cherchait à le relâcher. Mais *les Juifs* criaient : Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César.
- ✦ 19.14 C'était la préparation de la Pâque, et environ la sixième heure. Pilate dit *aux Juifs* : Voici votre roi.

Jésus crucifié (19.17-37)

- ✦ 19.19 Pilate fit une inscription, qu'il plaça sur la croix, et qui était ainsi conçue : Jésus de Nazareth, roi *des Juifs*.
- ✦ 19.20 Beaucoup *de Juifs* lurent cette inscription, parce que le lieu où Jésus fut crucifié était près de la ville : elle était en hébreu, en grec et en latin.
- ✦ 19.21 Les principaux sacrificateurs *des Juifs* dirent à Pilate : N'écris pas : Roi *des Juifs*. Mais écris qu'il a dit : Je suis roi *des Juifs*.
- ✦ 19.31 Dans la crainte que les corps ne restassent sur la croix pendant le sabbat, – car c'était la préparation, et ce jour de sabbat était un grand jour, – *les Juifs* demandèrent à Pilate qu'on rompît les jambes aux crucifiés, et qu'on les enlevât.

Mise au tombeau (19.38-42)

- ✦ 19.38 Après cela, Joseph d'Arimathée, qui était disciple de Jésus, mais en secret par crainte *des Juifs*, demanda à Pilate la permission de prendre le corps de Jésus. Et Pilate le permit. Il vint donc, et prit le corps de Jésus.
- ✦ 19.40 Ils prirent donc le corps de Jésus, et l'enveloppèrent de bandes, avec les aromates, comme c'est la coutume d'ensevelir chez *les Juifs*.
- ✦ 19.42 Ce fut là qu'ils déposèrent Jésus, à cause de la préparation *des Juifs*, parce que le sépulcre était proche.

Résurrection de Jésus (20.1-31)

- ✦ 20.19 Le soir de ce jour, qui était le premier de la semaine, les portes du lieu où se trouvaient les disciples étant fermées, à cause de la crainte qu'ils avaient *des Juifs*, Jésus vint, se présenta au milieu d'eux, et leur dit : La paix soit avec vous !

Dietrich Bonhoeffer. Théologien d'une nouvelle conscience théologique (partie 1)

Meine Veldman¹

Résumé. *Ayant admis que l'Occident avait atteint sa majorité, Dietrich Bonhoeffer cherche à appliquer ce qu'il a appris de son maître, Karl Barth, d'une manière réaliste et concrète, dans le but d'écrire une théologie et de la proclamer d'une façon nouvelle, avec une conscience nouvelle. Quelle est sa proposition? Pour tenter de répondre à cette question, la vie et les écrits de Bonhoeffer seront divisés en trois parties correspondant approximativement aux trois périodes principales de son parcours et aux œuvres théologiques qui le jalonnent : du milieu universitaire (Communio Sanctorum et Acte et Être) à l'Église (Vivre en disciple : le prix de la grâce et De la vie communautaire), pour finalement aboutir au monde (Éthique et Résistance et soumission). Ce premier article couvre la période qui va jusqu'à Vivre en disciple et De la vie communautaire ; il aborde l'intérêt de Bonhoeffer pour l'Église et le monde, et sa proposition d'une conscience théologique nouvelle.*

Abstract. *After conceding that the West had come of age, Dietrich Bonhoeffer sought to apply what he had learned from his master Karl Barth in a realistic and concrete way, with the aim of working out a theology and proclaiming it in a new way, that is, with a new theological consciousness. What did he propose? To answer this question, I will divide his life and writings into three parts, corresponding approximately to the three main periods of his life, with several theological works corresponding to each period. His focus moved from the academic world (Communio Sanctorum and Act and Being) to the Church (The Cost of Discipleship and Life Together) and finally to the world (Ethics and Letters*

1. Meine Veldman est doyen de la Faculté de théologie évangélique de Montréal.

and Papers from Prison). In this article, I will cover the period up to The Cost of Discipleship and Life Together and address his interest in the church and the world as he develops a new theological consciousness.

La nouvelle conscience théologique : observations préliminaires

Bonhoeffer a vécu dans un Occident prétendument d'âge mûr et émancipé. Il avait pour désir de favoriser et d'encourager une forme de christianisme non religieux, et ce, surtout vers la fin de sa vie ; en d'autres termes, une nouvelle conscience théologique qui convenait à son époque et à son contexte historique.

Selon Bonhoeffer, certains philosophes et historiens avaient eu raison de comprendre que le monde avait atteint sa majorité. Dans son livre *A Theology of Life*², Ralf K. Wüstenberg propose une interprétation importante du « christianisme non religieux » de Bonhoeffer, c'est-à-dire, une « interprétation non religieuse de concepts bibliques et du christianisme ». Dans cet ouvrage, il fait le lien entre Bonhoeffer et la philosophie de vie historique de Wilhelm Dilthey. À ce stade de ses œuvres écrites (*Éthique/Résistance et soumission : lettres et notes de captivité*), Bonhoeffer ne s'était pas approprié Dilthey de façon systématique et complète³. Ce qu'il a extrapolé de Dilthey, cependant, c'est l'idée que la religion est aussi une réalité historique, voire une interprétation historique. Elle est liée à son époque. « La religion est un phénomène historique du christianisme moderne, et pour Bonhoeffer elle est maintenant obsolète sur le plan historique⁴. » C'est une idée à l'œuvre dans les coulisses de sa théologie, lorsqu'il accepte chaudement l'idée selon laquelle le monde a atteint sa majorité et est donc destiné à ne plus être religieux ou, du moins, il ne doit plus être compris ou traité comme un monde religieux.

Bonhoeffer a aussi fait part à certains de ses contemporains de sa conviction selon laquelle la discipline théologique doit être différente après ce « passage à la majorité ». Par conséquent, selon Bonhoeffer, la

2. Ralf K. WÜSTENBERG, *A Theology of Life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.

3. WÜSTENBERG, *Philosophy of Life*, p. 139.

4. *Ibid.*, p. 127.

théologie libérale avait eu raison de refuser de rejeter les répercussions des Lumières sur la théologie. Il écrit :

Le problème est celui-ci : Christ et le monde devenu majeur. Ce fut la faiblesse de la théologie libérale de conférer au monde le droit de donner au Christ une place dans son sein ; [...] Ce fut sa force de ne pas tenter de remonter le cours de l'histoire, mais d'aborder franchement la discussion (Troeltsch), même si celle-ci s'est terminée par une défaite⁵.

Ceci étant dit, la théologie libérale n'avait pas trouvé la bonne réponse aux défis posés à ce monde qui avait « atteint sa majorité ». Selon Bonhoeffer, c'était Karl Barth qui avait le mieux répondu à la question.

Barth, le premier, a reconnu le défaut de toutes ces tentatives (qui toutes, en somme, naviguaient dans les eaux de la théologie libérale sans le vouloir) en ceci : chacune avait pour but de ménager une place à la religion, dans le monde ou contre lui. Il entra en campagne avec le Dieu de Jésus-Christ : « *pneuma* contre *sarx* ». Cela reste son plus grand mérite⁶.

Toutefois, Barth n'était pas allé assez loin. Il s'était arrêté en chemin. Barth n'avait pas réussi à donner « une voie concrète pour l'interprétation non religieuse des notions théologiques, ni dans sa *Dogmatique*, ni dans l'*Éthique*. Là est sa limite, et c'est pourquoi sa théologie de la Révélation devient "positiviste", un "positivisme" de la Révélation, comme je l'ai déjà dit⁷ ». Là où Barth avait émis des critiques, mais n'était pas allé assez loin, Bonhoeffer voulait aller plus loin.

Après avoir accepté que l'Occident eût atteint sa majorité et qu'il fût maintenant nécessaire d'approcher la discipline théologique d'un point de vue non religieux, Bonhoeffer chercha à appliquer ce qu'il avait appris de Barth d'une manière réaliste et concrète, dans le but d'élaborer une théologie, de vivre celle-ci et de la proclamer d'une façon nouvelle, *avec une conscience nouvelle*.

5. Dietrich BONHOEFFER, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité*, Genève, Labor et Fides, 1951, p. 146-147.

6. *Ibid.*, p. 147.

7. *Ibid.*, p. 147-148.

Qu'a-t-il proposé ? Pour tenter de répondre à cette question brièvement et de résumer, analyser et critiquer certains des fondements de sa théologie, je diviserai cet article en trois parties. Chacune d'elles correspondra approximativement aux trois périodes principales de la vie de Bonhoeffer, plusieurs œuvres théologiques distinctes correspondant à chaque période.

Pour diviser ainsi sa vie en trois périodes, nous commencerons par sa période universitaire, ensuite nous aborderons sa période ecclésiologique, puis nous conclurons par sa période politique. En fait, on peut constater que sa vie est passée du milieu universitaire (*Communio Sanctorum* et *Acte et Être*) à l'Église (*Vivre en disciple : le prix de la grâce* et *De la vie communautaire*) pour finalement aboutir au monde (*Éthique et Résistance et soumission : lettres et notes de captivité*)⁸. Cette évolution couvre sa brève mais intense existence et fait le lien entre ses écrits théologiques et les périodes de leur création. Dans ce premier article, je couvrirai la période allant jusqu'à *Vivre en disciple : le prix de la grâce* et *De la vie communautaire* et j'aborderai son intérêt subséquent pour le « monde » et donnerai mes remarques finales dans l'article suivant (2e partie).

Deux thèses : la période universitaire

Sanctorum Communio

Bonhoeffer voulait élaborer une théologie qui irait au-delà des confins de la théologie de Karl Barth. À cette fin, dans sa première

8. Pour mettre les choses en perspective, c'est dans sa période universitaire qu'il a écrit *Sanctorum Communio* (1930) et *Akt und Sein* (*Acte et Être*, 1931). Pendant la période où il était membre et leader de l'Église confessante, il a notamment écrit *Nachfolge* (*Vivre en disciple : le prix de la grâce*, 1937) et *Gemeinsames Leben* (*De la vie communautaire*, 1939). Lors de la dernière période de sa vie, lorsqu'il s'est impliqué en politique, il a écrit *Ethik* (*Éthique*, 1949) et *Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (*Résistance et soumission : lettres et notes de captivité*, premièrement publié en allemand en 1970). Consultez également Eberhard Bethge, dans son chapitre intitulé « Turning Points in Bonhoeffer's Life and Thought », dans *Bonhoeffer in a World Come of Age. Essays by Paul Van Buren, Paul L. Lehman, Eberhard Bethge, Maria von Wedemeyer-Weller*, publié sous la direction de Peter Vorkink, II, Philadelphie, Fortress, 1968, p. 78-79. Cf. Arnaud CORBIC, *Dietrich Bonhoeffer Résistant et Prophète d'un christianisme non religieux 1906-1945*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 25.

thèse, *Sanctorum Communio*, il applique concrètement la théologie de la Parole de Barth à l'Église, mais comme au travers du prisme de la sociologie⁹. Hans-Richard Reuter fait remarquer au sujet de cette œuvre : « Ce qui est ici décisif pour Bonhoeffer, c'est qu'il semble que Barth mettait l'accent – dans sa pensée – sur la divinité incomparable de Dieu aux dépens de la sociabilité des êtres humains¹⁰. » Bonhoeffer soupçonnait « qu'en se réfugiant dans l'ontologie et l'idéalisme, tout ce qu'il lui (Barth) restait était une compréhension purement formelle de la liberté de Dieu, laquelle compréhension – penchant fortement en faveur de l'aspect conceptuel – donnait à nouveau au Dieu vivant de la Bible le rôle de sujet absolu. [...] Bonhoeffer réfute une telle compréhension en affirmant que "Dieu est libre, non pour être libéré des êtres humains, mais pour être en faveur des êtres humains. Le Christ est la parole de la liberté de Dieu" » ; autrement dit, le Christ existe en tant que communauté¹¹. En allant « au-delà » de Barth, Bonhoeffer n'a pas mis l'accent sur *comment* le Christ est révélé, mais sur *où* le Christ se trouve. Sa deuxième thèse, *Acte et Être*, est devenue l'apologie philosophico-théologique de ce changement de ton et de priorité.

Acte et Être

Dans sa deuxième thèse, Bonhoeffer avait pour ambition d'écrire sur un sujet de théologie systématique lié à « la question de la prise de conscience et de la conscience en théologie et à plusieurs citations de Luther tirées de son grand commentaire sur l'Épître aux Galates, [dont l'étude devrait être,] non pas une enquête psychologique, mais une enquête théologique¹². » Pour être plus précis, il voulait aussi écrire sur le « problème de l'enfant en théologie¹³ ». Floyd écrit : « Ni

9. Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*, Munich, Kaiser Verlag 1954, p. 170.

10. Hans-Richard REUTER, dans *Act and Being*, par Dietrich BONHOEFFER, trad. H. Martin Rumscheidt, Minneapolis, Fortress, 1996, p. 169.

11. *Ibid.*, p. 169-170. Voir aussi Dietrich Bonhoeffer, *Witness to Jesus Christ*, publié sous la direction de John DE GRUCHY, Minneapolis, Fortress, 1991, p. 6. Quant à l'importance de cette première dissertation, de Gruchy écrit : « Aucun étudiant sérieux de la théologie de Bonhoeffer ne peut éviter *Sanctorum Communio*, car c'est dans cette œuvre qu'on découvre certains des fondements de ce qui suit » (*ibid.*, p. 4).

12. *Ibid.*, p. 3 (c'est moi qui souligne).

13. FLOYD, présentation de BONHOEFFER, *Act and Being*, p. 3.

ami ni enseignant ne pouvait imaginer comment cet étudiant en théologie ambitieux pourrait tenir ces deux promesses – une théologie de la prise de conscience et une théologie de l'enfant – en un seul volume philosophico-théologique tel que *Acte et Être*¹⁴. » Ce qui ressort clairement de ces remarques, c'est que Bonhoeffer, tout en cherchant à aller au-delà de Barth¹⁵, a continué d'être un théologien de la prise de conscience et de la conscience¹⁶, car, avec *Acte et Être*, il a produit un fondement de plus pour *Sanctorum Communio* – ainsi qu'une application supplémentaire de cette dernière. Cette œuvre est aussi importante parce qu'elle nous permet de comprendre la théologie de Bonhoeffer dans ses fondements et ses développements subséquents, faisant le lien entre ses œuvres du début et ses œuvres plus tardives, y compris *Éthique*¹⁷.

Au fur et à mesure que des travaux sur Bonhoeffer sont publiés, en particulier biographiques, certaines choses révèlent que, dans ce processus, « la philosophie, surtout la relation problématique entre Kant et sa *Critique de la raison pure* et l'idéalisme hégélien et post-hégélien subséquent, exerça une influence précoce et cohérente sur la théologie académique de Bonhoeffer. [Plus encore,] dans *Acte et Être*,

14. *Ibid.*, p. 3.

15. Bonhoeffer, dans sa critique de Barth, tente de démontrer que le concept de la révélation de Barth transcende le temps : « La liberté de Dieu et l'acte de la foi transcendent essentiellement le temps » (BONHOEFFER, *Act and Being*, p. 83). La tentative de Barth échoua probablement parce qu'il présupposait qu'« aucun moment historique n'est *capax infiniti*, de sorte que l'activité humaine empirique – la foi, l'obéissance – est au mieux une référence pointant à l'activité de Dieu, mais l'historicité de cette dernière ne peut jamais consister en la foi et l'obéissance elles-mêmes » (*ibid.*, p. 84).

16. Floyd écrit que, dans *Acte et Être*, Bonhoeffer voulait « analyser la conscience, c'est-à-dire, comme chose morale en elle-même... Ce qui est nécessaire, Bonhoeffer propose dans *Acte et Être*, est une épistémologie théologique, ou encore une philosophie du savoir... "Le concept de révélation, Bonhoeffer écrit dans *Acte et Être*, doit... produire sa propre épistémologie" » (FLOYD, présentation de BONHOEFFER, *Act and Being*, p. 8-10).

17. Floyd écrit : « Il développe également davantage plusieurs des préoccupations socio-ontologiques qui l'avaient accaparé un peu plus tôt dans *Sanctorum Communio*. Cela nous amène à la problématique éthique persistante de l'Autre, l'étranger, le prochain, qu'il devait aborder de nouveau, par exemple, dans son *Éthique* fragmentaire » (*ibid.*, p. 12).

Bonhoeffer tente de formuler les contours d'un "transcendantalisme authentique" et de son corollaire, "une ontologie authentique"; et il le fait en se référant constamment à la distinction établie par Kant entre la fonction unificatrice de la pensée (l'unité de l'aperception transcendante) et ce qui ne se laisse pas subjuguer complètement par la raison (la chose en soi)¹⁸. » S'ajoutant à cette influence de la problématique kantienne et idéaliste et à ses implications épistémologiques et ontologiques, Floyd observe que l'influence de « l'école de pensée personnaliste, surtout la philosophie d'Eberhard Grisebach », se fait ressentir profondément dans *Acte et Être*¹⁹.

L'impact du monde académique

Ces influences, telles qu'elles apparaissent dans sa deuxième thèse, ont sans aucun doute également eu des répercussions déterminantes sur ses œuvres plus tardives, qu'elles soient théologiques ou pratiques. Floyd conclut aussi : « Rappelons au public anglophone que Bonhoeffer était, dès le début de sa carrière, un théologien systématique, ou pour être plus précis, un théologien philosophique. [...] Bonhoeffer puisa profondément dans des puits conceptuels qui, dans plusieurs de ses premiers commentaires du moins, ont été perçus trop simplement comme la cible de ses critiques, mais qui donnaient en fait le contexte par lequel nous devons évaluer l'importance permanente de son œuvre²⁰. »

18. *Ibid.*, p. 8-10. Dans son livre *A Theology of Life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, Wüstenberg présente une analyse du concept de christianisme sans religion, ou plutôt, du concept d'interprétation non religieuse du christianisme, dans les écrits de Bonhoeffer. Dans *Acte et Être*, il remarque que la critique de la religion de Bonhoeffer est lourdement influencée par Barth et son phénoménalisme kantien. Cela comprend le « changement d'accent révélateur-théologique en faveur d'une position affirmant que Dieu est apparemment libre, non pas dans le sens de libéré des êtres humains, mais dans le sens de libre en faveur des êtres humains, dont le but était de trouver un équilibre entre Barth et Luther... » (*Ibid.*, p. 45). Voir aussi, Bonhoeffer, *Act and Being*, p. 36.

19. *Ibid.*, p. 10.

20. *Ibid.*, p. 12-13. « Pour faire de la théologie, il faut une forme de réflexion capable de [...] tenter d'expliquer une réceptivité active et authentique de la révélation, une dialectique de l'Autre » (*ibid.*, p. 19). « Contrairement au manque d'intérêt de Karl Barth pour l'utilisation de la philosophie afin d'éclaircir les concepts théologiques, Bonhoeffer continue à croire fermement que la théologie ne

Observons toutefois que Bonhoeffer n'était aucunement un « conceptualiste » pur. Il voulait être un théologien des choses concrètes, de la sociabilité, de l'existence corporelle de l'Église et de la présence du Christ. Ayant pris ce virage vers le concret et le social dans un contexte libéral assujetti à des concepts post-kantiens, Bonhoeffer continua également de s'éloigner de la métaphysique, comme ses ancêtres libéraux l'avaient fait avant lui (Schleiermacher, Ritschl et Seeberg, notamment). C'est pourquoi il déclare dans ses conférences sur l'Église que la « théologie dépend de la communauté empirique de Dieu, et non de la communauté "éternelle"²¹ ». Le Dieu trinitaire ontologiquement distinct, qu'on appelle traditionnellement Dieu-en-lui-même (*ad-intra*), n'est plus son point de référence de départ ni sa finalité ; son point de départ est plutôt la manifestation sociale concrète de Dieu. En d'autres termes, son point de départ est Dieu dans le monde d'à présent, en corrélation avec l'existence de l'Église, de l'être humain et du monde²².

Toutefois, puisque Bonhoeffer a aussi maintenu un regard critique sur ses enseignants libéraux, cette tendance néolibérale de sa théologie ne signifie pas un retour à l'introspection associée aux expériences subjectives comme contexte principal de la foi et de la vie. L'existence *simul iustus et peccator* du croyant vivant dans la communauté de l'Église, comme étant tout à la fois « en Adam » et « en Christ », est au centre de ses délibérations théologiques. Ceci permet à la foi « de ne pas s'appuyer sur des expériences psychiques, mais sur elle-même »

peut pas faire fi des formes de pensée philosophiques générales. Ce faisant, il demeure l'héritier de la théologie libérale, fidèle à sa perception de lui-même » (REUTER, postface à Bonhoeffer, *Act and Being*, p. 163). Quelle était la perception de Bonhoeffer de la relation entre la philosophie et la théologie ? Dans son interaction avec Rudolf Bultmann, « Bonhoeffer tente de conserver la préoccupation de Bultmann en employant la notion de "besoin d'avoir une certaine 'précompréhension' formelle" ». Mais il relie tout cela au raffinement conceptuel-catégorique d'une question qui doit être posée dans le contexte d'« être en Adam », puis corrigée par la révélation, pour se faire donner « une toute nouvelle forme » (REUTER, p. 172).

21. Tel que cité par Reuter, postface de *Act and Being*, p. 176.

22. Nous constatons ici que Bonhoeffer demeure clairement dans le domaine de la théologie libérale, ou, plus précisément, néo-libérale, qui commence et se termine par les prétendus effets de Dieu dans le temps et non par le Dieu de Jésus-Christ, l'Éternel, ainsi que son plan et sa volonté éternels.

et sur son objet, peu importe comment il est révélé et défini²³. En cela, Bonhoeffer demeure un véritable disciple de Karl Barth et l'un des propagateurs de ce qu'Otto Weber appelle la *nouvelle* théologie²⁴.

Une théologie sans religion ni « transcendance »

Puisque nous avons abordé le contexte historico-philosophique et théologique de Bonhoeffer, remarquons que *ce théologien aborde la théologie du point de vue de la fin de ce qui* « transcende la nature » (*metaphysica*). Bonhoeffer pense que le fait de présupposer la foi en Dieu comme être souverain, existant par lui-même – trois en un et un en trois – (Dieu dans l'éternité non mesurable par le temps, origine et norme de toute chose et de toute personne) pose problème, voire est carrément faux. Pour Bonhoeffer, mieux vaut éviter la distinction ontologique classique entre Créateur et créature, Dieu étant le Transcendant dans sa relation à l'ici et maintenant, à vous et moi, à tout ce qui est matériel et historique. Bonhoeffer montre une « nouvelle » voie. Il veut parler de l'événement de l'actualisation de Dieu en la personne du Christ dans l'ici et maintenant; autrement dit, il est l'Ultime et il détermine ce qui est pénultième. C'est le point de départ et la finalité du discours de Bonhoeffer. Son grand ami et biographe Eberhard Bethge, en parlant de la deuxième dissertation de Bonhoeffer, *Acte et Être*, considérerait l'extrait ci-dessous comme le « passage

23. *Ibid.*, p. 176-177.

24. Otto WEBER, *Foundations of Dogmatics*, sous dir. et trad. Darrell L. Grude, Grand Rapids, Eerdmans, 1981, vol. 1, p. 159. Pour Weber, Bonhoeffer est un étudiant et celui qui « développa » ce qui était au départ un mouvement contre la théologie, ou le protestantisme culturel, de l'Allemagne du XIX^e siècle. Ce contre-mouvement se découvrit des liens historiques et théologiques avec les protestataires antérieurs, ceux-là mêmes qui avaient exprimé leur opposition d'un point de vue confessionnel, piétiste ou existentiel. Parmi ces points de contact historiques-théologiques, il donne l'exemple de Kierkegaard et de Kohlbrügge. La théologie dialectique des débuts, qui est à l'origine de cette nouvelle direction théologique (nouvelle théologie), de laquelle Bonhoeffer s'est fait le défenseur, avait donc ses propres « points de départ : Luther, Calvin (mais pas Melancthon ou Zwingli); ou encore, Kierkegaard; à un certain degré, Kohlbrügge, Christoph Blumhardt, Franz Overbeck (1837-1905); sur le plan philosophique, Platon (mais pas Aristote), Nietzsche, Martin Heidegger (1889-1976) ou Ferdinand Ebner » (*ibid.*, p. 157-158). Weber remarque également la critique de Bonhoeffer de ce qu'il a appelé le « positivisme révélateur » de Barth (voir *ibid.*, p. 165).

classique » de Bonhoeffer où celui-ci résumait de manière précise ce que nous avons affirmé :

Parler de révélation, ce n'est pas parler premièrement de cette liberté qui gît de l'autre côté de la révélation et qui demeure éternellement avec le soi divin, l'aséité, mais plutôt de Dieu sortant de lui-même dans l'acte de la révélation. Cela concerne la Parole *donnée* par Dieu, l'alliance dans laquelle Dieu est lié par sa propre action. Cela concerne la liberté de Dieu, dont la preuve la plus forte consiste précisément dans le fait que Dieu a choisi librement de se lier à des êtres humains historiques et de se mettre à la disposition de ceux-ci. Dieu est libre, non pas dans le sens qu'Il est libéré des êtres humains, mais dans le sens qu'Il est libre pour eux et pour leur bien. Christ est la parole de la liberté de Dieu. Dieu est présent, c'est-à-dire, non pas présent dans une non-objectivité éternelle, mais – pour donner une conclusion très provisoire – il est « possible de le posséder », Il est saisissable dans la Parole, dans le cadre de l'Église. Ici, une compréhension formelle de la liberté de Dieu est réfutée par une compréhension substantielle²⁵.

Dans un tel univers théologique, il n'y a plus ni d'en-haut ni d'en-bas, car il n'y a plus que l'ici et maintenant, où Dieu se révèle lui-même en Jésus-Christ, comme acte de révélation²⁶. De surcroît, ce qui est dans l'ici et maintenant doit d'abord être connu et appréhendé au sein de la conscience du croyant, dans le cadre de la communauté et par un acte de foi.

25. Bonhoeffer, cité par Eric METAXAS, *Bonhoeffer. Pastor, Martyr, Prophet, Spy*, Nashville, Thomas Nelson, 2010, p. 89-90.

26. Voir André DUMAS, *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968, p. 123-128. Sous le sous-titre « Une ontologie non métaphysique », Dumas attire l'attention sur la tentative de Bonhoeffer de développer une théorie de la connaissance de l'incarnation qui ne soit pas métaphysique. C'est dans ce contexte qu'il écrit que, pour Bonhoeffer, « la transcendance métaphysique devient la réflexion sur l'au-dessus, l'au-delà, l'au-dedans, l'arrière-monde conçu comme un autre lieu. En ce sens précis, une théologie métaphysique gauchit la connaissance descendante et l'amour de Dieu envers le monde réel », *ibid.*, p. 124. Dumas fait remarquer : « Nous voyons dès 1929 Bonhoeffer analyser la structure médiane de Jésus-Christ dans le donné de l'ici-bas et scruter la présence de Dieu dans le sans-Dieu du monde. *Acte et Être* me paraît ainsi mettre sur la voie de la seule interprétation continue de l'œuvre de Bonhoeffer : Christ présent ici-bas comme l'ontologie de la transcendance incarnée » (*ibid.*, p. 128).

Tout cela entraîne la nécessité de traduire l'Évangile d'une façon non religieuse dans un monde « qui a atteint sa majorité ». Il s'agit de présenter la présence du Christ comme Seigneur, dans un monde qui est maintenant sans dieu. Il s'agit de présenter et de promouvoir un christianisme non religieux, parce que le monde est devenu profane et n'a plus comme norme un « arrière-plan » orienté vers Dieu.

Ce que ce point de vue implique pour l'Église et le croyant, c'est qu'il faut cesser d'évoquer un Dieu transcendant et bannir la religion. Concrètement, selon Bonhoeffer, l'Église doit parvenir à maturité, se débarrasser de termes théologiques lourds comme « conversion » et « régénération », et se concentrer sur des réalités telles que la liberté, la justice, l'histoire et le royaume de Dieu²⁷. Il faut donc également une interprétation non-religieuse des idées et des concepts bibliques. Désormais, il nous faut parler de Dieu d'une « manière mondaine » et servir dans le monde en solidarité avec les autres êtres humains, de manière non religieuse, c'est-à-dire servir sans motivation ou orientation religieuse²⁸. Cela doit devenir, tant sur le plan des actes que de l'être, une compréhension et une réalité historico-terrestre. Tout ce qu'il y a, c'est Dieu en tant qu'être dans l'ici et maintenant, être qui est pour nous en Jésus, cet homme venu servir les autres. Ne nous hâtons pas de tirer des conclusions, mais remarquons néanmoins que tous ces thèmes féconds sont déjà présents en cette première période. Ils seront développés de manière plus concrète et plus claire par la suite²⁹.

27. Eberhard Bethge fait remarquer que « Bonhoeffer n'a jamais mentionné avoir vécu une forme quelconque de conversion personnelle. Il n'aimait pas le terme "conversion"; l'éducation qu'il avait reçue lui interdisait un tel langage et sa vision théologique résistait par habitude à une telle auto-analyse » (BETHGE, « Turning points », dans *Bonhoeffer in a World Come of Age*, p. 79-80).

28. Voir W. AALDERS, *Antwoord op de God's Verduistering. Het Christelijk Geloof in Gesprek met Joden, Grieken en Atheïsten*, Kampen, Uitgeverij Kok Voorhoeve, 1992, p. 14.

29. Voir Ralf K. WÜSTENBERG, *A Theology of Life. Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998. Wüstenberg remarque que, pendant cette période, Bonhoeffer se fie beaucoup à Karl Barth et à sa critique de la religion. Néanmoins, il se montre aussi critique de l'évaluation que Barth fait de la religion. Avec sa référence au « positivisme de la révélation » de Barth, Bonhoeffer montre que sa critique de la religion se situe à un autre niveau. Pour Barth, la religion est la tentative des êtres humains de s'approcher de Dieu. « La religion devient ainsi "résistance" à la révélation » (*ibid.*, p. 64).

Quelle influence cette période universitaire de la vie de Bonhoeffer a-t-elle sur sa théologie ultérieure, telle qu'on la trouve dans ses écrits et sa vie ? Pour répondre à cette question, abordons deux autres de ses œuvres, *Vivre en disciple : le prix de la grâce* et *Éthique*. Comme nous l'avons déjà mentionné, ces deux œuvres sont considérées comme représentatives des deux grandes périodes suivantes de vie, respectivement son implication dans l'Église confessante et son implication politique jusqu'à sa mort.

Dans cet article, ma présentation et mon analyse des œuvres et des thèmes théologiques fondamentaux de Bonhoeffer ira jusqu'à *Vivre en disciple : le prix de la grâce*, puis je conclurai par quelques observations. Dans la deuxième partie de cet article, j'examinerai *Éthique* de Bonhoeffer en présentant cette œuvre de manière plus détaillée et en offrant une analyse critique de celle-ci. Je conclurai par quelques points importants d'évaluation et de réflexion.

***Vivre en disciple : le prix de la grâce*, contre la grâce bon marché : la période ecclésiologique**

Commentaires préliminaires

Pour Bonhoeffer, la question posée dans cette œuvre était : « Que faire pour appartenir à ce Dieu-homme, Jésus, qui est mort sur la croix en portant notre péché ? » En principe, sa réponse est celle-ci : « En devenant des disciples qui obéissent à une demande concrète. C'est ce premier pas d'obéissance qui compte. Il faut donc considérer d'abord ce premier pas comme l'œuvre extérieure consistant à échan-

Inversement, « du point de vue de l'événement révélateur, la religion peut ensuite être définie comme "non-nécessaire" (p. 315), "faiblesse" (p. 316), "mysticisme" (p. 319s) et "athéisme" (p. 319s). » « Comme nous le constatons dans la *Dogmatique*, la critique de la religion aboutit à un point de vue *positiviste de la révélation* sur la religion plutôt que, comme Bonhoeffer s'y attendait, à une interprétation non-religieuse. Plutôt que d'offrir une interprétation non religieuse de *concepts bibliques*, Barth propose une interprétation de la *religion* basée sur son positivisme de la révélation. Il aimerait développer davantage l'aspect critique de la critique de la religion de Barth, et non l'institutionnaliser ni élaborer une conception théologique de la religion. La conséquence logique de la critique de la religion consiste à parler de Dieu sans la religion. Si le positivisme de la révélation critique le *développement* d'une théorie de la religion, alors, pour Bonhoeffer, être sans religion veut dire qu'il y a *absence* de toute théorie de la religion » (*ibid.*, p. 64).

ger un type d'existence contre un autre. Tout le monde peut faire ce premier pas. L'homme en a la liberté³⁰. »

Bien sûr, pour recevoir l'appel à être disciple et à l'obéissance, il faut présupposer la grâce ; Bonhoeffer présuppose Dieu en Christ comme réalité de cette grâce. Toutefois, le présupposé de la grâce qu'il faut accepter, dans le cadre des limites de notre liberté humaine³¹, c'est que pour le Christ, en tant que substitut portant nos péchés devant le Seigneur, il n'y a pas de transition de la colère à la grâce, de la croix à la

30. Dietrich BONHOEFFER, *Le prix de la grâce. Sermon sur la Montagne*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 31. « Les textes des confessions de foi luthériennes reconnaissent aussi de façon significative l'importance d'un premier pas. Après avoir délibérément éliminé le danger d'une équivoque dans le sens du synergisme, il est possible et nécessaire de laisser place à ce premier acte extérieur exigé par la foi : ici, c'est le pas qu'on fait vers l'Église, où est prêchée la Parole du salut » (*ibid.*, p. 31). Assurément, ce premier acte ne sauve pas, explique Bonhoeffer, mais il équivaut à une bonne disposition et à une bonne intention ; il correspond à ce que l'Église catholique romaine appelle *facere quod in se est*, « faire ce qui se trouve en soi ». Dieu récompense ensuite ce pas par sa grâce. Pour Bonhoeffer, cela signifie qu'il faut prendre librement la décision de se placer dans une situation où la foi est possible. Cela est commandé, et même nécessaire, comme premier pas vers Dieu. Cela correspond complètement aux traditions spirituelles du Catholicisme romain, ce que Bonhoeffer reconnaît lui-même (cf. p. 31-32).

31. En réalité, le déploiement proposé par Bonhoeffer dans *Nachfolge* est plus complexe et ne va pas sans poser un problème. On trouve tout un développement sur ce que l'être humain peut faire, et même sur ce qu'il doit faire, et sur ce qu'il ne peut pas effectuer par lui-même : il ne peut pas s'adresser à lui-même l'appel, il ne peut pas entrer dans la suivance par lui-même, il n'est pas l'acteur de sa *metanoia*, mais il peut, souligne Bonhoeffer, faire un premier pas. « Tout le monde peut faire ce premier pas. L'homme en a la liberté. C'est un acte intérieur à la *justitia civilis* dans laquelle l'homme est libre. Pierre ne peut pas se convertir, mais il lui est possible d'abandonner ses filets » (D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, p. 39). Et plus loin, il écrit : « Si tu crois, fais le premier pas ! Il conduit à Jésus. Si tu ne crois pas, fais ce même pas, il t'est commandé. On ne te pose pas la question de savoir si tu crois ou non, on te commande un acte d'obéissance à accomplir immédiatement. C'est par cet acte qu'est donnée la situation où la foi devient possible et existe réellement » (*ibid.*, p. 42). Voir aussi Jean-Daniel CAUSSE, « Suivre et faire : structure de l'appel dans *Nachfolge* de Dietrich Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale* 246, 2007, p. 225-226.

couronne. Il ne faut donc pas présupposer pour nous-mêmes une telle transition historique.

Selon la compréhension de la grâce de Bonhoeffer, ni la colère ni la réconciliation de Dieu n'existent dans « l'abstrait », comme ce serait le cas si tout était basé sur la connaissance et l'expérience du Dieu éternel (métaphysique), et de sa loi et de sa colère contre nous (intériorité), la religion étant comprise par Bonhoeffer à ce stade comme étant une question de *métaphysique* et d'*intériorité*³². Pour Bonhoeffer, tout est uni dans l'acte de foi par lequel nous avons part à ce Christ, en vertu duquel nos péchés sont pardonnés d'avance³³.

Grâce à bon marché

Qu'est-ce que la grâce à bon marché ? « La grâce à bon marché c'est la grâce envisagée en tant que doctrine, en tant que principe, en tant que système³⁴. » Une telle grâce repose sur des vérités générales, des affirmations abstraites et des présupposés selon lesquels « la grâce à bon marché est la négation de la Parole vivante de Dieu, la négation de l'incarnation de la Parole de Dieu³⁵ ». Autrement dit, pour employer certains termes déjà mentionnés, la grâce bon marché nie l'importance

32. À cette époque (1930-1932), Bonhoeffer définit la religion comme étant *métaphysique* et *intériorité*. Bonhoeffer affirme, en 1930, aux États-Unis : « Aucune religion, aucune éthique, aucune connaissance *métaphysique* ne peut aider les êtres humains à s'approcher de Dieu. » Dans une conférence de 1932, il parle de même d'intériorité et de religion dans le contexte de la théologie barthienne : « La parole verticale de Dieu est jugement sur toute l'humanité... même sur l'intériorité et la piété de celle-ci. Le fait que c'est Lui qui a dû venir à nous prouve que nous n'avions pas la capacité d'aller à Lui. Ainsi, la venue de Dieu est une critique de toute religion » (WÜSTENBERG, *A Theology of Life*, p. 76). Voir également Fulvio FERRARIO « Fragments d'une confrontation interrompue, Bonhoeffer, Barth et le "positivisme de la Révélation" », *Revue d'éthique et de théologie morale* 246, 2007, p. 47-63. « Le 5 mai 1944, le théologien identifie dans la dimension "métaphysique" et "individualiste" deux caractéristiques essentielles de la "religion" ; les deux sont pourtant lointaines, à son avis, du message biblique et de la compréhension de l'être humain contemporain » (*ibid.*, p. 8).

33. Nous aborderons plus tard une observation implicite dans ce paragraphe, c'est-à-dire, nous constatons un universalisme embryonnaire dans la théologie de Bonhoeffer.

34. BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*, p. 11.

35. *Ibid.*, p. 11.

et la réalité de l'actualisation ou du *devenir de la Parole de Dieu* dans l'ici et maintenant, dans la vie de l'Église, dans la vie concrète de la personne et dans la conscience personnelle de l'Église. « La grâce à bon marché, c'est la grâce que n'accompagne pas l'obéissance, la grâce sans la croix, la grâce abstraction faite de Jésus-Christ vivant et incarné³⁶. »

Inversement, la grâce qui coûte est la grâce actualisée dans le concret, dans le présent, « c'est la royauté du Christ : à cause d'elle, l'homme s'arrache l'œil qui est pour lui une occasion de chute ; c'est l'appel de Jésus-Christ : l'entendant, le disciple abandonne ses filets et suit³⁷ ».

Selon Bonhoeffer, comment se fait-il que la grâce qui coûte soit devenue grâce bon marché ? La Réformation avait certes parlé de la grâce qui coûte, toutefois, après Luther, plusieurs l'ont changée en grâce à bon marché, en la transformant en doctrine, en système, en affirmations générales, en vérité générale ou en notions abstraites. « La grâce agit seule ; Luther l'avait dit ; ses disciples le répétèrent littéralement, à la seule différence près qu'ils oublièrent bientôt de penser et de dire en même temps ce à quoi Luther avait toujours pensé comme allant de soi, l'obéissance³⁸. » En d'autres termes, ils oublièrent l'actualisation concrète de l'ici et maintenant. Pour Bonhoeffer, l'Église, qui était devenue orthodoxe en doctrine, avait perdu contact avec la réalité de la grâce en Christ dans l'événement de la Parole proclamée et crue. Elle était devenue une Église de la grâce bon marché, qui ne suivait plus son Seigneur³⁹. « Bienheureux ceux qui obéir à Jésus-Christ n'est rien d'autre que vivre de la grâce, et pour qui la grâce n'est rien d'autre que l'obéissance⁴⁰. » Voilà la vie de la réalité de la grâce, de la grâce qui coûte, de la grâce du moment, la véritable conscience d'être chrétien et d'être un chrétien dont la conscience est fondée dans la réalité de la grâce.

Enfin, pour Dieu, qu'est-ce que cette grâce qui coûte ? Elle lui a coûté son Fils unique. Et comment cette réalité s'actualise-t-elle pour l'Église, ou encore pour l'individu ? Cette actualisation dépasse toute

36. *Ibid.*, p. 12.

37. *Ibid.*, p. 12-13.

38. *Ibid.*, p. 17.

39. Cf. *ibid.*, p. 22-23.

40. *Ibid.*, p. 23.

catégorie de principe, de système ou de doctrine. Elle prend racine dans l'appel à être disciple, et cet appel est un appel qui vient d'ailleurs et qui traverse toute notion abstraite ou tout système abstrait. Elle va même au-delà de la loi et de l'Évangile. L'appel « se situe au-delà de l'hostilité entre la loi et l'Évangile. Le Christ appelle, le disciple suit. Voici la grâce et le commandement réunis en un seul terme⁴¹ ». C'est pourquoi la grâce qui coûte est un événement. Elle ne suit pas l'ordre des choses – c'est-à-dire qu'elle n'affirme pas que la loi vient en premier, suivie de l'Évangile ou vice-versa –, mais elle est un événement qui englobe tout. C'est la réalisation de la grâce – de la loi dans l'Évangile et de l'Évangile dans la loi – dans l'événement et la personne de Jésus-Christ. « Une idée sur le Christ, un système de doctrine, une connaissance religieuse générale de la grâce ou du pardon des péchés ne rendent pas l'obéissance nécessaire, en fait, tout ceci exclut même l'obéissance, lui est hostile⁴². »

Pour Bonhoeffer, il s'agit au bout du compte de cette nouvelle conscience de l'impossible possibilité de la réponse humaine à la puissance autosuffisante de l'appel du Christ. En parlant de Pierre, Bonhoeffer écrit : « S'il n'était pas sorti, il n'aurait pas appris à croire. Il faut mettre en évidence cette position sur la mer incertaine, situation absolument impossible et, sur le plan éthique, situation d'irresponsabilité totale, afin que la foi soit possible. La route de la foi passe par l'obéissance à l'appel du Christ⁴³. »

Le mystère est ici résolu : deux « libertés », celle de l'être humain et celle du Christ (Dieu), réunies dans la réponse et l'appel à être disciple, respectivement. C'est un événement, et il s'agit donc d'une conscience certaine de Dieu dans l'ici et maintenant, décrite désormais comme la grâce qui coûte. Elle nous coûtera notre vie, tout comme elle a coûté sa vie à Dieu, c'est-à-dire à son Fils. C'est en cela que gît notre délivrance : car être disciple est un commandement, et l'actualisation de la grâce de Dieu est appel et promesse.

Enfin, la grâce qui coûte a un but. Au-delà des impossibles possibilités manifestées dans la vie du disciple du Christ, notre Sauveur et notre Seigneur, se trouve l'unification et la simplicité. Bonhoeffer

41. *Ibid.*, p. 26.

42. *Ibid.*, p. 26.

43. *Ibid.*, p. 29.

écrit : « La vie de celui qui obéit se vérifie par le fait que rien ne peut intervenir entre le Christ et lui, ni la loi, ni la piété personnelle, ni non plus le monde. Celui qui vit dans l'obéissance ne regarde jamais qu'au Christ. Il ne voit pas Christ et la loi, le Christ et la piété, le Christ et le monde⁴⁴. »

C'est dans cette unité de cœur et cette simplicité d'esprit que le disciple est uni au Maître qu'il suit. Cette unité surpasse toute différence et toute opposition, et cette unité d'objectif est enracinée dans le don de l'appel de Dieu en Jésus-Christ. En lui et dans ses dons, il n'y a pas un soupçon de déviation ni de division. Il est le don de Dieu, en tant qu'appel et promesse.

Quelques observations critiques

Tout cela ne peut-il pas également poser problème ? Nous pouvons effectivement apprécier l'approche christocentrique de Bonhoeffer. Cependant, après avoir défini la religion comme *intérieurité* et *métaphysique*, l'approche christocentrique proposée de Bonhoeffer semble affirmer qu'on peut et doit comprendre la vie de disciple du Christ sans *métaphysique* et sans *intérieurité*. Mais n'est-ce pas incomplet ? Est-ce que vivre avec le Christ, c'est vivre sans avoir conscience du Dieu éternel et trinitaire qui transcende le temps et l'espace (métaphysique) ? Cela signifie-t-il que le croyant ne doit pas se préoccuper du salut de son âme (spiritualité intérieure ou piété) et qu'il n'a qu'à être présent à l'autre dans un but de justice et de paix ? Il suffit de lire les Psaumes pour comprendre que le croyant fait souvent face à sa piété personnelle et à une spiritualité tournée vers l'intérieur, caractérisée par des lamentations devant Dieu, qui est au-dessus de tous les dieux, éternel et saint (Ps 99, 104, 130, 139, etc.). Nous reviendrons sur ces questions dans la deuxième partie de l'article.

Observations finales

Concluons en posant quelques questions précises. Le point de vue de Bonhoeffer étant présenté, reste-t-il, dans cette théologie, une place pour une loi qui condamne et un Évangile qui sauve ? Posons la question autrement. Reconnaît-on toujours la transition qui s'effectue de la colère à la grâce dans l'histoire, à la lumière du Christ comme

44. *Ibid.*, p. 124.

substitut ? Reconnaît-on toujours qu'il existe une transition de l'état de vie sous la malédiction et la condamnation, à un état de grâce et de liberté ?

Comme réponse préliminaire, nous citerons François Dermange. Parlant de Bonhoeffer et de sa compréhension de l'expiation substitutive (et par anticipation de la deuxième partie de l'article), il écrit :

Pour Jésus, assumer l'existence humaine exige de lui qu'il « entre dans le péché humain pour l'assumer » (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 196). Il ne veut pas être le seul homme parfait, exempt de toute faute, qui mépriserait l'humanité succombant sous son péché ; il ne désire pas que quelqu'idée d'un homme nouveau triomphe des débris d'une humanité perdue par sa propre faute. Il ne veut pas être absous du péché qui fait mourir les hommes. Un amour qui laisserait l'humanité seule dans son péché n'aurait pas pour objet l'homme réel. En agissant de manière responsable dans l'existence historique des hommes, Jésus devient coupable (D. Bonhoeffer, *Éthique*, p. 196). En ce sens, Bonhoeffer n'abandonne pas la conception classique d'un Jésus exempt de tout péché qui vient racheter l'humanité, mais il met en cause une interprétation trop comptable du sens de la passion. La prise en charge de la faute, c'est que Jésus est tellement désintéressé de lui-même qu'il renonce à sa pureté, entre dans la communion de la faute et la porte jusqu'à en mourir. Si Jésus meurt, ce n'est plus parce que Dieu exigerait réparation comme dans le mythe anselmien, mais parce qu'un amour responsable ne peut aller que jusque-là⁴⁵.

À la lumière de ces mêmes préoccupations, Cornelius Van Til écrivait laconiquement, dans un article de synthèse : « La Grâce coûteuse de Bonhoeffer est de fait, par conséquent, une grâce à bon marché. Le "pécheur" n'est pas assujéti à la colère de Dieu. Le Christ n'a pas souffert de la colère de Dieu en tant que substitut de son peuple⁴⁶. »

Cette affirmation de Van Til peut sembler outrageuse. Sinon, il a bel et bien discerné quelque chose qui passe souvent inaperçu dans la théologie de Bonhoeffer. Bonhoeffer affirme lui-même : « Jésus ne

45. François DERMANGE, « Responsabilité et autonomie dans l'Éthique de Bonhoeffer », *Revue d'éthique et de théologie morale*, hors-série n° 246, 2007, p. 202-203.

46. Cornelius VAN TIL, « Dietrich Bonhoeffer : A Review Article », *Westminster Theological Journal* 34/2, 1972, p. 162.

parle pas de ce que l'homme devrait faire et ne peut pas faire ; il parle de ce que Dieu nous a donné et de ce qu'il nous promet encore⁴⁷. ». C'est le présupposé de toutes les choses qui nous arrivent et le but effectif d'une unité de vie « transcendente » avec Dieu. C'est ce que Dieu fait dans l'événement de la grâce, dans la vie pratique et la conscience du croyant en tant que disciple du Christ.

Ces observations semblent s'harmoniser avec une théologie plus libérale mettant l'accent sur « l'identification à » plutôt que sur « prendre la place de ». Le Christ n'a pas pris la place du pécheur qui encourait la colère d'un Dieu saint et éternel dans le but de satisfaire sa justice, et l'être humain n'est pas appelé à se tenir devant le Dieu éternel, face à cette même colère, avant d'en être délivré par le Christ qui a pris sa place. Cela ressemblerait trop à une sorte de « mythe anselmien ».

Enfin, si l'on tient compte de ces observations préliminaires, on peut noter, à ce stade, que *Vivre en disciple : le prix de la grâce* de Bonhoeffer est l'application pratique de son *Sanctorum Communio*, qui s'était aussi doté d'un fondement théologico-philosophique avec son *Acte et Être*. Bonhoeffer applique à sa participation à l'Église, en tant que prédicateur et leader, les positions qu'il avait expliquées et défendues durant sa période universitaire. *Il a conscience d'être tout à la fois un chrétien enraciné dans la théologie libérale de son temps et un chrétien qui réagit à cette même théologie.*

Dans la deuxième partie de l'article, nous aborderons la toute dernière œuvre de Bonhoeffer, son *Éthique*, qu'il a écrite après avoir touché à la politique. Nous chercherons à formuler quelques conclusions finales par rapport à notre présentation et à notre évaluation des principes de sa théologie. Pour ce faire, nous examinerons *Éthique* dans le contexte du développement et de la trajectoire de son œuvre globale, et ce, d'un point de vue réformé évangélique⁴⁸.

47. BONHOEFFER, *Le prix de la grâce*, p. 130.

48. Bonhoeffer a souvent dit à son ami et biographe qu'écrire *Éthique* fut l'œuvre de sa vie. Il pensait que la majeure partie de sa vie était derrière lui, mais qu'il était essentiel pour lui d'écrire son éthique (voir Eberhard BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Vie. Pensée. Témoignage*, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 643).

10 thèses sur l'articulation entre Bible et sciences

Lydia Jaeger¹

Résumé. *Le scientifique chrétien élabore sa compréhension de la réalité à partir de deux sources : la révélation générale dans le monde d'un côté, la révélation spéciale dans l'Écriture de l'autre. La science et la théologie sont des réponses humaines à la révélation divine sous ces deux formes. La méthode scientifique et la démarche théologique manifestent à la fois des similitudes et des différences. D'une importance centrale est la reconnaissance des spécificités de la source d'autorité ultime dans chacun des deux domaines. Une bonne compréhension des méthodologies scientifiques et théologique est en particulier précieuse quand des tensions surgissent entre les connaissances élaborées dans le champ scientifique et ce que nous croyons sur la base de la lecture de la Bible. Le texte propose dix thèses pour guider l'interaction entre découvertes scientifiques et convictions théologiques élaborées à partir de l'Écriture.*

Abstract. *The Christian scientist works out his understanding of reality from two sources: general revelation in the world on the one hand, special revelation in the Scriptures on the other. Science and theology are human answers to divine revelation under these two forms. The scientific method and the theological approach share both similarities and differences. What is centrally important is to identify the specificities of the ultimate source of authority in each of the two areas. A good understanding of scientific and theological methodologies is particularly precious when tensions arise between*

1. Ce texte s'appuie sur et élabore la troisième et la quatrième parties de Lydia JAEGER, « Facts and Theories in Science and Theology : Implications for the Knowledge of Human Origins », *Themelios* 41, 2016, p. 427-446 (<https://ljaeger.ibnogenet.org/uploads/Facts%20and%20Theories%20in%20Science%20and%20Theology%20-%20Jaeger.pdf>). Je voudrais remercier Henri Blocher, David Brown, Micaël Razzano et Kevin Vanhoozer pour leurs commentaires pertinents sur des versions antérieures de mon texte.

the knowledge built up within the scientific domain, and what we believe based on our reading of the Bible. The article proposes ten theses to guide the interaction between scientific discoveries and theological convictions developed from the Scriptures.

Introduction

Le scientifique chrétien élabore sa compréhension de la réalité à partir de deux sources : la révélation générale dans le monde d'un côté, la révélation spéciale dans l'Écriture de l'autre. Les deux trouvent leur origine en Dieu et sont donc entièrement fiables. La science et la théologie sont des réponses humaines à la révélation divine sous ces deux formes. Elles sont possibles à cause du statut particulier de l'humanité : créé en image de Dieu, l'homme a le privilège et la vocation de connaître le monde et son Créateur.

Certes, cette connaissance est celle d'une créature, donc restera toujours limitée. Par ailleurs, la révolte de l'humanité a impacté les capacités cognitives de l'homme, de sorte que toute connaissance humaine aujourd'hui n'est pas seulement partielle, mais entachée d'erreur. Néanmoins, elle n'est pas devenue impossible. Car dans sa grâce, Dieu continue à se révéler et permet à l'homme de comprendre cette révélation, bien que de façon fragmentaire. La foi biblique affirme donc à la fois les sciences et la théologie comme réponses humaines légitimes à la révélation divine. Se pose pourtant la question de savoir comment articuler ces activités, en particulier quand l'étude scientifique de la nature et de l'homme, d'un côté, et la lecture de la Bible, de l'autre, nous conduisent à des résultats qui semblent contradictoires. Le texte qui suit cherche à élaborer quelques repères qui peuvent orienter notre réflexion à cet égard. Dans un premier temps, la comparaison entre méthodes scientifique et théologique fournira une perspective plus large, à partir de laquelle nous poserons, dans un deuxième temps, certains principes qui aideront à articuler de façon plus appropriée données bibliques et scientifiques.

Les méthodes scientifique et théologique

Quand on compare la démarche employée en sciences et en théologie chrétienne, il y a à la fois des similitudes frappantes et des différences notables. Commençons par les points de contact (qui sont

particulièrement saillants quand on adopte une posture évangélique en théologie) :

- *Les sciences et la théologie connaissent une source d'autorité ultime* : l'ordre du monde (naturel et culturel) exploré par l'observation et l'expérience dans les sciences, l'Écriture pour la théologie.
- *La construction des théories et du savoir à partir de la source d'autorité ultime n'est pas une démarche directe, inductive*. Des hypothèses préalables et des paradigmes communautaires jouent un rôle essentiel. Ce rôle est plus facilement reconnu dans les sciences humaines et en théologie. Mais les travaux historiques de Thomas S. Kuhn l'ont également établi en sciences de la nature². C'est la raison pour laquelle tout scientifique passe par un long processus d'initiation (sous forme d'études universitaires), est encadré pendant plusieurs années au début de ses recherches par des aînés (le doctorat) et continue tout au long de sa carrière d'être soumis au contrôle de ses pairs (par le processus du « peer review » pour les publications scientifiques). Aucune science n'existe hors cadre communautaire, avec ses convictions tacites et règles implicites.
- *Toute connaissance est personnelle*. Le fait que tout savoir est su par *quelqu'un* n'est pas un fait accidentel. Même dans les sciences les plus dures, la vérité ne peut pas être totalement formalisée, comme l'a démontré le mathématicien autrichien Kurt Gödel avec ses théorèmes d'incomplétude en 1931³. Certes, plus on s'approche de questions existentielles, plus les convictions métaphysiques et religieuses deviennent importantes. Mais le scientifique est toujours impliqué personnellement dans son savoir, en orientant sa recherche, en sélectionnant et en interprétant les « faits »

2. Thomas S. KUHN, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. de l'américain Laure Meyer, Paris, Flammarion, 1983, 284 p. (éd. originale 1962).

3. Pour tout système axiomatique cohérent et qui est assez puissant pour inclure l'arithmétique, on ne peut pas prouver la cohérence des axiomes au sein même du système. De fait, Gödel a réussi à construire un énoncé qui affirme sa propre non prouvabilité (un « énoncé de Gödel »). Elle doit être vraie (car si elle était fausse, elle serait prouvable, donc vraie – ce qui implique une contradiction). Mais elle est non prouvable, car c'est exactement ce qu'elle affirme. Il y a donc des vérités qui ne peuvent pas être démontrées à l'intérieur du système donné. La vérité – et notre connaissance de celle-ci – dépassent donc ce que l'on peut formaliser.

observés, en reconnaissant certaines preuves comme valides ou non.

En même temps, il ne s'agit pas de nier les différences entre les méthodes scientifique et théologique, mais plutôt de reconnaître les spécificités de chacune de ces activités. Elles découlent du fait que les sciences se concentrent sur la révélation générale, la théologie sur la révélation spéciale. De ce fait, les sciences font partie du mandat culturel que l'humanité a reçu à la création, la théologie s'inscrit davantage dans l'histoire du salut. Certes, la révélation générale intervient aussi en théologie. Les différentes traditions chrétiennes accordent une place plus ou moins grande à la théologie naturelle (c'est-à-dire à la partie de la théologie élaborée sans recours explicite à la révélation spéciale). Elles définissent diversement son rapport à la théologie révélée. Mais toutes sont d'accord pour dire que la théologie naturelle ne couvre pas le champ entier de la théologie. En particulier, elle ne peut pas atteindre les doctrines les plus distinctement chrétiennes, comme l'Incarnation et l'œuvre du salut accomplie à la Croix, car celles-ci reposent sur des événements historiques précis et non simplement sur la structure générale de la réalité créée.

Le caractère différent des deux sources d'autorité ultimes, respectivement dans les sciences et en théologie, a des implications importantes pour le statut de la connaissance dans ces deux champs :

- *La révélation générale continue toujours*, car elle inclut l'ensemble de la réalité visible qui se prolonge dans le temps. *En revanche le salut accompli une fois pour toutes en Christ implique la clôture du canon biblique* (Hé 1.2; Jude 3). Certes, la compréhension de la révélation biblique peut s'approfondir au cours de l'histoire de l'Église; et chaque génération doit trouver pour elle-même la façon appropriée de vivre sa foi dans le contexte particulier de son époque. Mais aucune nouvelle révélation scripturaire n'est à attendre, alors que les sciences cherchent constamment à susciter de nouvelles données expérimentales et, dans ce sens, à ajouter à la révélation naturelle.
- *Dieu décide librement ce qu'il fait dans l'histoire du salut et ce qu'il révèle de lui-même dans l'Écriture, alors que les hommes sont appelés à soumettre la nature et à en prendre soin* (Gn 1.28; 2.15). Il en

découle que la contribution constructive du chercheur est plus décisive, et de plus grande portée, dans l'activité scientifique, comparée à la théologie. Certes, les sciences connaissent aussi des contraintes techniques et éthiques en ce qui concerne les expériences. Néanmoins, le chercheur scientifique a une démarche plus active, plus constructive qu'il n'est indiqué en théologie, où l'observation ou l'écoute prime sur l'expérimentation. L'Écriture nous met même en garde de ne pas tenter le Seigneur en voulant mettre à l'épreuve ses promesses selon nos propres désirs (Dt 6.16; Mt 4.7).

- *Une implication plus constructive du scientifique est aussi nécessaire à cause du caractère non verbal de la révélation générale.* Certes, le monde est structuré par le *Logos* (Jn 1.3; Hé 1.3), et donc accessible au discours rationnel. Néanmoins, le chemin partant de la révélation générale non verbale jusqu'aux théories scientifiques est plus long que la distance qui sépare la révélation verbale dans les Écritures du dogme théologique. La parole est plus proche de la raison que ne l'est le monde (bien que le monde ne soit pas étranger à la raison à cause de la création par le *Logos*)⁴. Cela implique que la connaissance scientifique connaît un progrès plus important que la connaissance théologique. En même temps, le savoir scientifique est plus provisoire que le savoir théologique.

Dix thèses sur l'articulation entre données bibliques et connaissances scientifiques

Une meilleure compréhension des similitudes et des spécificités des démarches scientifique et théologique peut nous fournir des repères pour notre réflexion sur l'articulation entre les données obtenues dans ces différents champs de recherche. Elle nous aide à mieux faire justice aux connaissances élaborées, respectivement grâce aux sciences et en théologie. Sans confondre ces domaines de recherche, les repères que nous indiquerons évitent une attitude schizophrène qui se contenterait de placer côte à côte savoirs scientifiques et dogmes religieux, sans

4. Une analogie peut rendre ce point plus compréhensible : les archéologues examinent des monuments, de l'iconographie et des textes anciens. Bien que toutes les trois sources offrent des informations précieuses, les textes nous donnent un accès plus direct à l'histoire à cause de leur caractère verbal.

chercher à les articuler. Il n'est pas garanti que l'intégration réussisse toujours; nous ne connaissons que partiellement aujourd'hui (1 Co 13.9). Mais les principes énoncés nous montrent non seulement comment unifier connaissances scientifiques et convictions théologiques quand cela est possible, mais ils sont aussi précieux quand il y a tension entre elles. Ils évitent justement nombre de faux conflits entre science et foi, sans pour autant nous épargner l'effort, parfois laborieux et toujours fragmentaire, de confronter connaissances scientifiques et théologiques.

1. L'entière sûreté de l'Écriture

La théologie chrétienne trouve son point focal dans la Bible. Elle est la Parole de Dieu : telle est la conviction séculaire de l'Église, confessée par les Pères de l'Église, les docteurs médiévaux et les Réformateurs du xvi^e siècle, maintenue par la théologie évangélique. L'appui scripturaire est foisonnant. Si on a compté 3 808 occurrences de formules comme « ainsi parle le Seigneur », ou « oracle du Seigneur », Romains 3.2 désigne l'ensemble de l'Écriture hébraïque par le terme « oracles de Dieu », c'est-à-dire communications surnaturelles de Dieu. Hébreux 5.12 parle des « paroles de Dieu » (cf. aussi 2 Tm 3.16; 2 P 1.21). En ce qui concerne les paroles de Jésus, elles sont assimilées aux Écritures (Jn 2.22); elles s'accomplissent aussi sûrement que les prophéties scripturaires (Jn 18.9, 32). 1 Timothée 5.18, qui cite très probablement Luc 10.7, et 2 Pierre 3.2, 15-16 permettent d'élargir la catégorie « Écriture » au reste du Nouveau Testament.

Il ne suffit pas de confesser que la Bible contient la Parole de Dieu, ou qu'elle rend témoignage au message de Dieu pour les hommes. Car il faudrait une autorité supérieure à l'Écriture (serait-ce l'Église?, la raison?), pour décider ce qui, dans la Bible, fait autorité pour nous et ce qui peut être écarté. « Ce que l'Écriture dit, Dieu le dit⁵ » – quand le chrétien fait sienne cette conviction, il ne fait que suivre l'exemple de Jésus et des apôtres. Car quand ceux-ci citent l'Ancien Testament, ils attribuent fréquemment le texte cité à Dieu (p. ex. Mt 1.22; 2.15; Ac 3.18) ou au Saint-Esprit (p. ex. Ac 4.25; 28.25; Hé 3.7), et ceci

5. Conclusion de la *Première Déclaration de Chicago sur l'inerrance biblique*, 28 octobre 1978, Article XII (<http://larevuereformee.net/articlerr/n197/3-sur-linerrance-biblique-1re-declaration-de-chicago-28-octobre-1978>).

indépendamment de la question de savoir si dans le texte, Dieu parle directement ou non (cf. p. ex. Mt 19.4-5 ; Ac 13.35). L'identification va si loin que Paul dit parfois « Écriture » là où on s'attendrait à trouver Dieu (Ga 3.8 ; Rm 9.17).

De son statut de Parole divine découle l'entière véracité de l'Écriture. Dieu est le Dieu de vérité (És 44.8 ; Jn 14.6) ; il ne ment pas, ni ne trompe personne (Nb 23.19 ; 1 S 15.29 ; Hé 6.18). À de maintes reprises, la totale vérité des Écritures est soulignée (2 S 7.28 ; Ps 12.7 ; Jn 17.17). Le Psaume 119.160 affirme même que « le principe (en hébreu : *rosh*, la tête, le commencement, le plus exquis, le principal, ou encore la totalité) de ta parole est la vérité ». Cette entière fiabilité vaut pour les diverses catégories du canon biblique : la loi (Ps 19.8-10), l'annonce prophétique qui se vérifie par son accomplissement dans les faits (És 43.9-10), la sagesse (Pr 23.23), l'évangile (Jn 21.24), l'enseignement des apôtres (2 Co 4.2 ; 2 Tm 2.15, 25), l'Apocalypse (Ap 21.5 ; 22.6). De nouveau, Jésus et les apôtres nous donnent l'exemple par l'entière confiance qu'ils accordent à l'Écriture, jusqu'au moindre détail⁶. « Il est écrit... » vaut dans tout le Nouveau Testament comme argument d'autorité, qui rend le débat superflu. Car aucune autorité supérieure n'existe qui pourrait invalider ce que nous apprenons de la Parole de Dieu.

Cette véracité de la Bible ne se limite pas aux « questions de vie et de foi », à la sagesse spirituelle et à l'enseignement moral que l'on peut y trouver. C'est bien aussi la conformité aux faits historiques qui est en cause. La vérité factuelle distingue justement le témoignage apostolique des mythes sans fondement dans l'histoire (2 Tm 4.4 ; Tt 1.14 ; 2 P 1.16ss ; Lc 1.4). En ce qui concerne les questions scientifiques, on ne peut donc recevoir l'idée selon laquelle la Bible véhiculerait des idées fausses de son temps en ce qui concerne la nature, l'homme ou la société : sous l'habillage marqué par les connaissances de l'époque dépassées, voire erronées, il nous reviendrait de discerner le message spirituel, qui, lui, serait de pertinence universelle. Certes, Dieu s'est révélé dans des circonstances culturellement marquées. La Bible n'est pas un livre tombé du ciel : Dieu a inspiré des hommes en

6. Pour ne donner qu'un exemple : l'argument de Paul dans Ga 3.16 repose sur le fait que dans le texte de Gn 22.18, un mot se trouve au singulier et non au pluriel.

tenant compte de la situation dans laquelle ils vivaient et des connaissances qui leur étaient accessibles. De plus, l'entière véracité concerne le résultat de l'inspiration – le texte biblique lui-même – et non les auteurs. À titre personnel, ils ont pu avoir des croyances erronées par rapport à tel ou tel sujet⁷. Mais leur enseignement, tel qu'il est consigné dans l'Écriture, a été préservé de toute erreur :

La sûreté de l'Écriture, Parole de Dieu, la fait entièrement digne de foi dans sa révélation de Dieu et de la voie du salut, dans sa relation des faits, dans ses promesses : bref, dans tout ce qu'elle enseigne ou qu'elle affirme.

... Aucune proposition dont se rend responsable un auteur sacré ne peut donc être rejetée, dans le sens qu'il lui donne, comme incorrecte ou seulement douteuse⁸.

En tant que Parole du Créateur souverain, la Bible dit vrai dans tout ce qu'elle affirme ou enseigne, sans que l'on puisse restreindre l'étendue de son autorité.

2. Au-delà de la dichotomie entre faits et valeurs : l'illusion du non-recouvrement des magistères

Il est très courant de considérer que les sciences nous donnent accès aux faits (le « comment »), alors que la théologie s'occupe des questions de sens et de valeurs qui doivent guider notre action (le « pourquoi » et le « pour quoi »). Partant de la distinction kantienne entre connaissance et foi, la vérité est restreinte aux domaines scientifiques (souvent imaginés sur le modèle de la physique mathématique), alors que les valeurs (esthétiques, morales et religieuses) ne sont pas objet de connaissance. Le paléontologue américain Stephen Jay Gould parle des « NOMA », de l'anglais « Non-Overlapping Magisteria », c'est-

7. Cette concession ne vaut évidemment pas pour Jésus, sans péché. Si l'on dit que l'erreur est humaine, cela vaut pour l'homme pécheur. Car dans toute assertion d'erreur se mêle au moins une pincée de péché : précipitation induite, assurance trop forte, au-delà du raisonnable, dans l'interprétation des faits... Cela n'empêche pas d'entretenir des hypothèses qui ne se confirmeront pas par la suite : tant que l'on maintient leur statut hypothétique, aucune erreur n'est affirmée (Mc 11.33).

8. « L'Écriture sainte », Colloque des professeurs de la Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine, février 1970.

à-dire le non-recouvrement des magistères de la science et de la théologie.

Pourtant la dichotomie, héritée des Lumières, entre faits et valeurs est dépassée en épistémologie, depuis que l'on a repris conscience, à partir du milieu du vingtième siècle, du rôle stratégique que joue le sujet dans tout acte de connaissance. Les sciences ne donnent nullement accès à des faits bruts ; toute saisie de la réalité implique une part d'interprétation. À cause du caractère irréductiblement personnel du savoir, il n'y a pas de dichotomie stricte entre les sciences d'un côté, et l'histoire, l'art, la philosophie et la théologie de l'autre. La norme de la vérité vaut pour tous les domaines, bien que des formes spécifiques de rationalité soient à l'œuvre dans les différentes disciplines. Notons que l'apôtre Paul parle bien de la « vérité de l'Évangile » qu'il s'agit de préserver (Ga 2,5, 14).

La stratégie des « NOMA » appliquée à l'enseignement biblique voudrait limiter l'autorité biblique à des « questions de foi et de vie » et ainsi nous prémunir contre tout conflit possible entre Bible et science. Les deux ne s'occuperaient tout simplement pas des mêmes domaines. Mais un tel pacte de non-agression est insatisfaisant théologiquement, épistémologiquement et scientifiquement :

- Théologiquement : le Dieu qui a inspiré l'Écriture n'est personne d'autre que le Créateur de toute la réalité. Il peut donc prononcer une parole d'autorité dans toutes les régions du savoir : « L'autorité de l'Écriture, Parole de Dieu, est la forme concrète que revêt l'autorité magistrale et prescriptive de Dieu sur nous. Elle doit être dite souveraine, et ne peut être circonscrite à aucun domaine déterminé *a priori*⁹. » Contrairement à ce qu'une vision fragmentée de la connaissance stipule, l'autorité de l'Écriture n'est pas limitée à certains territoires. L'apport biblique pour des thématiques scientifiques doit se décider sur la base d'une lecture attentive des textes, sans fermer l'horizon par une décision quant aux thèmes que l'Écriture n'aurait pas le droit d'aborder.
- Épistémologiquement : comme expliqué ci-dessus, la dichotomie kantienne entre connaissance et foi a été abandonnée en théorie

9. « L'Écriture sainte », Colloque des professeurs de la Faculté libre de théologie évangélique, Vaux-sur-Seine, février 1970.

de la connaissance. C'est pourquoi on ne peut exclure la possibilité que la théologie, en partant de la révélation biblique, apporte aussi des éléments de connaissance factuelle.

- Scientifiquement : au cours de l'histoire, les sciences ont envahi de plus en plus de domaines réservés jusqu'alors à la religion, comme par exemple la question de l'origine de l'univers et de la vie, ou encore des modalités de fonctionnement de la vie intérieure humaine. Très récemment, les neurosciences ont même commencé à explorer la limite entre le monde des vivants et des morts, à travers les recherches sur les expériences de mort imminente. Peut-être aucun territoire n'est définitivement exclu de la recherche scientifique. Du coup, la posture scientifique elle-même ne peut pas se contenter de la trêve des NOMA.

3. L'exégèse avant la science

Ce que nous croyons en tant que chrétiens repose sur notre lecture des textes bibliques. Du coup, il est décisif de veiller à la meilleure compréhension possible de ces textes. Pour le scientifique chrétien se pose en particulier la question de savoir quelle place les connaissances scientifiques peuvent jouer dans l'interprétation de la Bible. Deux pièges sont à éviter. D'un côté, veillons à ne pas laisser le savoir scientifique actuel gouverner notre lecture des textes. Cela reviendrait à placer l'autorité des sciences au-dessus de l'autorité de l'Écriture, et à leur accorder le droit de jouer le rôle d'un magistère qui déciderait de la bonne interprétation des textes bibliques, en conflit avec le principe prôné par les Réformateurs du *sola Scriptura* : l'Écriture est la norme finale pour la pensée et la vie chrétiennes. Cela implique en particulier qu'elle est son propre interprète : « L'interprétation... de l'Écriture Sainte ne peut être soumise à aucun autre magistère que celui de l'Écriture elle-même¹⁰. » C'est en acceptant de devenir participant au monde des textes bibliques (autant que cela est possible pour un lecteur venant d'un autre horizon culturel) que nous pouvons espérer saisir leur vrai sens. Veillons à ne pas importer un cadre de pensée étranger aux auteurs bibliques. Au contraire, il convient de lire les textes bibliques dans leur contexte historique original, car Dieu s'est

10. *Ibid.*

révélé dans l'histoire, en prenant en compte les conditions culturelles des premiers auditeurs et lecteurs.

De l'autre côté, le fait qu'une certaine interprétation s'accorde avec ce qui est aujourd'hui admis dans la communauté scientifique ne constitue pas non plus un argument contre une telle lecture. Certes, à cause du grand prestige dont jouissent les sciences dans notre société, la tentation est réelle d'adopter des interprétations qui facilitent le dialogue avec les sciences. Mais cela n'implique pas qu'une lecture « fidèle » de l'Écriture doit privilégier des interprétations qui se situent en tension avec ce que nous savons grâce aux sciences. Nous devrions plutôt nous efforcer de laisser de côté (au moins pour un temps) les préoccupations de notre époque, pour nous mettre à la place des premiers lecteurs et lire les textes avec leurs yeux. Un texte n'est interprété correctement que si le sens correspond à ce que l'auteur et les premiers lecteurs pouvaient comprendre. Pour établir le sens, les connaissances scientifiques ne peuvent intervenir que dans la mesure où elles étaient accessibles dans le contexte de composition. Autrement, nous ne prendrions pas au sérieux le caractère historique de la révélation spéciale.

Par exemple, le juge Jotham savait aussi bien que nous que les arbres n'ignent pas de rois et ne peuvent parler. Il est légitime de prendre en compte ce savoir « scientifique », pour appuyer la lecture allégorique de cette histoire (Jg 9.8-15). En revanche, il n'est pas légitime de rejeter la lecture littérale des récits bibliques de la création uniquement sur la base du fait qu'elle contredit les théories scientifiques contemporaines. L'auteur original ne le savait pas ; du coup, ce savoir scientifique dont on dispose aujourd'hui n'aide pas à établir le sens des textes. La décision quant à leur genre littéraire est stratégique pour décider quelles conclusions tirer du début de la Genèse, face aux reconstructions scientifiques des origines. Mais elle se prend sur la base d'indices que les lecteurs originaux pouvaient discerner, sans que l'on ait recours à la science moderne.

4. La comparaison avec les données scientifiques : légitime, mais extérieure à l'exégèse

Une exégèse responsable doit s'efforcer de lire la Bible dans le contexte historique dans lequel elle est née. Mais dans un deuxième

temps, il est légitime, voire indispensable de comparer l'enseignement biblique avec le savoir scientifique moderne. Autrement notre foi serait schizophrène. C'est précisément la doctrine de la création qui rend impossible de séparer connaissance du monde et foi. Nous confessons l'auteur divin de l'Écriture être le Créateur de la réalité que les sciences veulent décrire. C'est pourquoi nous ne pouvons pas nous contenter d'une dévotion intérieure et cultiver une spiritualité du cœur qui n'aurait aucun rapport avec le meilleur savoir scientifique à notre disposition. Le scientifique chrétien ne peut pas éviter de confronter, par exemple, ce que la Bible enseigne sur les origines avec les reconstructions du passé proposées dans les sciences de la nature. Ou encore de comparer la vision biblique de l'homme avec ce que nous apprenons en neurosciences, en psychologie et en sociologie du fonctionnement humain. Mais cette comparaison intervient dans un deuxième temps, après l'exégèse à proprement parler des textes.

Si la comparaison entre interprétation des textes bibliques et connaissance scientifique contemporaine se situe après le travail exégétique, que devons-nous faire dans le cas d'un conflit ? Peut-il être justifié de casser le verdict exégétique au nom de ce que nous savons (ou croyons savoir) des sciences ? La Déclaration de Chicago sur l'inerrance biblique stipule ceci :

Nous déclarons... illégitime l'emploi d'hypothèses scientifiques sur l'histoire de la terre pour renverser l'enseignement de l'Écriture sur la création et le déluge¹¹.

Le principe est correct. Car autrement nous placerions l'autorité des sciences au-dessus de celle de la Bible. Hélas, il est plus compliqué d'appliquer ce principe dans la pratique qu'il ne puisse paraître au premier regard. Car c'est la Bible, mais non notre compréhension des textes qui est infaillible. De plus, la révélation générale est elle-même également infaillible, car elle trouve – tout autant que la Bible – son origine en Dieu. Mais de nouveau, notre saisie du monde, dans les sciences naturelles et humaines, n'est pas sans erreurs. Quand nous constatons une contradiction entre enseignement biblique et connais-

11. *Première Déclaration de Chicago sur l'inerrance biblique*, 28 octobre 1978, Article XII (<http://larevuereformee.net/articlerr/n197/3-sur-linerrance-biblique-1re-declaration-de-chicago-28-octobre-1978>).

sance scientifique, il est bon de nous rappeler que ce n'est pas la réalité créée et la Bible qui se contredisent, mais notre interprétation de la Bible et notre interprétation de la réalité. De quel côté l'erreur s'est introduite reste à voir.

C'est pourquoi un conflit entre l'enseignement biblique (tel que nous le comprenons) et des résultats scientifiques peut bel et bien nous amener à réexaminer notre interprétation de l'Écriture. Seule la connaissance scientifique dont disposait l'auteur humain doit intervenir dans la démarche exégétique pour établir le sens du texte (aussi longtemps que nous rejetons un *sensus plenior* qui aurait été inaccessible à l'auteur humain). Néanmoins le progrès du savoir scientifique peut fournir un stimulant extra-exégétique qui nous pousse à reconsidérer la solidité de telle ou telle interprétation adoptée d'un texte biblique. Les données scientifiques ne doivent ni contrôler, ni contraindre l'exégèse. Néanmoins elles peuvent nous inciter à être plus prudent dans la défense de certaines convictions et à explorer des façons alternatives de lire un texte biblique. Car en dernière analyse, la contradiction constatée signale que nous avons commis une erreur, soit dans l'interprétation scientifique des faits, soit dans l'interprétation des textes bibliques. Il est donc légitime de partir à la recherche de l'erreur, sans exclure aucune option.

On pourrait craindre qu'une telle réserve nous engage sur une pente glissante à la fin de laquelle les sciences domineront sur l'enseignement biblique. Le danger est réel, et nous veillerons à ne jamais rejeter certaines conclusions auxquelles nous conduisent la révélation biblique comme impossibles, car en contradiction avec la science. De plus, la situation n'est pas symétrique en ce qui concerne notre difficulté de comprendre droitement la révélation générale d'un côté, et l'Écriture de l'autre : celle-ci nous atteint au niveau même de la pensée formulée, ce qui est autre chose que le constat des faits à interpréter. Dès avant la chute, l'homme avait besoin de la parole divine pour saisir le sens de la réalité (Gn 2.16-17). Une fois le mal intervenu, la révélation générale nécessite le commentaire divin pour deux raisons supplémentaires : la soumission de la création à la vanité voile la révélation générale, sans la rendre équivoque (Qo 1.2; 3.11; 7.14; 12.13-14); et l'intelligence de l'homme est obscurcie par l'orientation religieuse pervertie de sa personne (Ép 4.17-18; Tt 1.15).

Il n'empêche qu'une tension entre ce que nous voyons (ou croyons voir) par les outils scientifiques et ce que nous comprenons de notre lecture biblique constitue une motivation légitime pour vérifier que notre compréhension du texte est correcte et pour voir si une autre interprétation serait meilleure. Mais le choix entre les options s'opérera uniquement sur la base de considérations exégétiques.

N'oublions pas non plus que ce ne sont pas seulement les sciences qui peuvent nous pousser à réexaminer notre lecture des textes bibliques. L'enseignement biblique, en particulier en ce qui concerne ses thèmes centraux, est aussi en droit d'interroger les théories scientifiques. Ce que nous apprenons dans l'Écriture sur le monde en général et sur l'homme en particulier nous incite à réexaminer les données scientifiques quand un conflit surgit. Car les sciences, tout autant que l'exégèse, sont une entreprise humaine faillible. Par ailleurs, il est bien vrai, même en sciences, que l'on ne trouve que ce que l'on cherche. Du coup, l'éclairage apporté par l'Écriture peut aiguïser notre discernement, pour voir certains faits qui autrement seraient restés inaperçus. Comme l'exprimait Pascal :

Aussy tost que la Religion chrestienne decouvre ce principe que la nature des hommes est corrompüe & descheüe de Dieu, cela ouvre les yeux à voir partout le caractere de cette verité car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu & dans l'homme & hors de l'homme. Et une nature corrompüe¹².

5. De la science dans la Bible ?

La Bible est entièrement fiable *quand* elle parle de sujets scientifiques : il reste à déterminer quand elle le fait vraiment. Certes, une lecture évangélique des Écritures reste ouverte aux informations scientifiques que fournirait l'Écriture. Mais pour les déceler, il convient de prendre toutes les précautions nécessaires pour interpréter les textes selon l'intention des auteurs, car l'enseignement scripturaire qui fait autorité correspond au sens qu'ont les textes objectivement dans leur contexte. En particulier, on ne plaquera pas sur des textes anciens

12. Blaise PASCAL, *Pensées*, Fragment Contrariétés n° 9 / 15 (Brunschvicg n° 441 ; Lafuma n° 471 ; Sellier n° 708 : <http://www.penseesdepascal.fr/XI/XI9-savante.php?r1=R%C3%A9f%C3%A9rence&r2=d%C3%A9couvre%20ce%20principe>).

les canons de précision usuels dans des textes scientifiques contemporains¹³. En outre, une lecture littérale n'est pas nécessairement une lecture plus fidèle. Si la structure et le genre du texte favorisent une compréhension non littérale, l'interprétation littérale est même moins fidèle à l'Écriture qu'une interprétation littéraire. La décision pour ou contre l'interprétation littérale ne peut faire l'économie de l'étude patiente de chaque texte, placé dans le contexte plus large du canon biblique, sur l'arrière-plan de ce que nous savons des conventions littéraires en usage à l'époque de sa rédaction.

On entend souvent dire que la Bible n'est pas un manuel de science. Si l'affirmation s'appuie sur la distinction héritée des Lumières entre faits et valeurs, nous ne pouvons la recevoir. Néanmoins, elle est vraie dans le sens que la Bible ne contient pas de textes qui, par leur genre littéraire, s'inscriraient dans le corpus scientifique de l'époque (et encore moins de notre époque). Le Proche Orient ancien connaissait de nombreux textes scientifiques (en arithmétique, trigonométrie, astronomie et médecine). Ils suivaient des genres littéraires bien spécifiques. Il est notable que ceux-ci ne sont pas représentés dans la Bible. Le livre des Rois mentionne des contributions que Salomon a faites à ce qui pourrait ressembler à la dénommée *Listenwissenschaft* (« science des listes ») de son époque (1 R 5.13), mais elles ne sont pas incluses dans le texte sacré.

En règle générale, la Bible parle de la nature en utilisant des expressions qui restent proches des phénomènes. Ainsi, quand le psalmiste écrit que le soleil « s'élance d'une extrémité du ciel et achève sa course à l'autre extrémité » (Ps 19.7), il n'affirme pas un modèle géocentrique, mais décrit ce que tout homme voit, indépendamment du modèle astronomique. Le caractère très poétique du contexte (le v. 6 affirme que le soleil « se réjouit, comme un héros, de parcourir sa route ») interdit une interprétation astronomique du texte. Que la Bible utilise le langage ordinaire, non-scientifique, est le prérequis pour qu'elle soit Bonne Nouvelle pour les peuples de tous les temps et de toutes les cultures. À cet égard, Calvin ose même parler du bégaiement de l'Esprit. Concernant le fait que la Genèse mentionne la création des

13. Par exemple, 1 R 7.23 indique 10 coudées pour le diamètre de la Mer de fonte ronde, fabriquée pour le Temple de Salomon, et 30 coudées pour sa circonférence – ce qui donne la valeur approximative $\pi=3$.

« deux grandes lumières », c'est-à-dire du soleil et de la lune (Gn 1.16), alors que Saturne est plus grand que la lune, le Réformateur écrit :

Ce n'a point été l'intention du Saint-Esprit d'enseigner l'Astronomie [...] Bien donc que Saturne soit plus grand que la Lune, toutefois parce qu'à cause de la longue distance icelui n'apparaît pas devant les yeux, le Saint-Esprit a mieux aimé par manière de dire, bégayer, que de fermer le moyen d'apprendre aux ignorants et idiots¹⁴.

Évidemment, bégayer n'a rien à voir avec l'affirmation d'une erreur : l'entière sûreté de l'Écriture n'est pas remise en cause par l'accommodation divine à ce que les hommes peuvent comprendre. « La Torah parle en langage humain » : cette maxime rabbinique vaut pour l'ensemble des Écritures chrétiennes. Autrement, le message biblique ne pourrait pas être message de salut pour tous, qu'ils comprennent ou non les sciences modernes.

6. La pertinence de la Bible pour les sciences

Pourquoi est-il important de maintenir la véracité biblique en ce qui concerne les sciences, alors que l'Écriture contient peu d'affirmations strictement scientifiques ? C'est d'abord une question de principe, comme nous l'avons vu, pour ne pas séparer foi et connaissance. Mais ce n'est pas qu'une question de principe : l'enseignement biblique est éminemment pertinent pour les sciences. C'est en particulier le cas pour les présupposés sous-tendant la pratique scientifique : pour nous engager dans la recherche scientifique, nous devons croire qu'il existe un ordre, que l'homme peut explorer cet ordre et que sa compréhension est une activité noble. Toutes ces convictions trouvent leur justification dans la doctrine de la création. Il n'est donc pas surprenant que la foi dans le Créateur a contribué de façon significative à l'essor des sciences au début des temps modernes. En ce qui concerne les sciences humaines, en plus des considérations méthodologiques, on peut s'attendre à ce que la vision biblique de l'homme et de sa place dans le monde ait des répercussions assez directes sur le choix des grilles de lecture que l'on adopte pour interpréter les observations. Le Bible fournit le cadre interprétatif, le métarécit, dans lequel les découvertes scientifiques prennent leur place et trouvent leur sens.

14. Commentaire sur Psaumes 136.4-9, dans *Commentaires de Jean Calvin sur le livre des Psaumes*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis, 1859, vol. 2, p. 520.

En plus du soubassement présuppositionnel de la méthode scientifique et des repères pour interpréter les faits, quels sont les enseignements scientifiques précis que la Bible contient ? La réponse à la question posée dépendra, dans une large mesure, des choix exégétiques concernant le genre littéraire des textes bibliques et de la délimitation de ce que nous considérons relever du champ des sciences. Inutile de préciser qu'un éventuel renseignement scientifique doit se trouver dans les affirmations explicites. Il n'est pas approprié de deviner des anticipations cachées des connaissances scientifiques modernes dans des passages scripturaires, comme certains apologistes musulmans cherchent à le faire pour le Coran. L'enracinement historique de la révélation divine dans les Écritures interdit le recours à l'interprétation allégorique.

7. Tout ce que la Bible enseigne est vrai, mais la Bible n'enseigne pas tout ce qui est vrai

En ce qui concerne les thèmes sur lesquelles la Bible se prononce, elle est l'autorité finale pour la pensée et la vie des hommes. Car rien ne pourrait se placer au-dessus de la Parole de Dieu. Mais cela n'exclut pas d'autres sources de connaissance. Les Anglicans soulignent la triade formée par l'Écriture, la tradition et la raison ; le quadrilatère méthodiste y ajoute l'expérience. Le *Sola Scriptura* de la Réforme interdit de leur accorder une valeur égale à la révélation scripturaire : elles doivent rester ouvertes à la mise en cause et à la révision. En particulier, elles ne peuvent remettre en cause ce qui est enseigné de façon explicitée dans la Bible. Néanmoins, elles fournissent des connaissances qui ont leur valeur. Le *Sola Scriptura* ne signifie pas que tout ce que nous pourrions, ou devrions, savoir est consigné dans la Bible.

Une place de choix revient dans ce contexte aux sciences. Car elles adoptent des méthodes particulièrement rigoureuses d'intégrer raison et expérience, pour aboutir à des connaissances solides. Ainsi est-il parfaitement légitime de fonder certaines convictions sur l'autorité seule des sciences. En tant qu'évangéliques, nous croyons que tout ce qu'enseigne la Bible est vrai, mais non qu'elle enseigne tout ce qui est vrai. Ne nous étonnons pas de ne pas trouver dans la Bible certains renseignements qui nous semblent importants sur le plan scientifique, mais qui ne sont pas utiles pour le salut et qui auraient constitué un obstacle pour les lecteurs des temps passés. Beaucoup de

lecteurs contemporains s'émeuvent du fait que la Bible ne mentionne pas les dinosaures. Soit ! Elle ne parle pas non plus des Esquimaux... La vocation créationnelle de l'homme lui a conféré la dignité d'explorer le réel, au-delà de ce que Dieu a jugé utile de lui communiquer verbalement.

8. Le respect dû aux sciences dans leurs domaines de compétence

De nouveau se pose la question comment progresser quand les différentes sources de connaissance reconnues semblent se contredire. Car les cas où on trouve des compléments à l'enseignement contenu dans l'Écriture ne posent pas réellement de problème, dès que l'on se rend compte que le *sola Scriptura* ne signifie pas que nous ne pourrions pas apprendre des vérités ailleurs que dans la Bible. Mais que faire quand un conflit surgit entre, en particulier, les sciences et (ce que nous comprenons de) l'enseignement biblique ? En plus des considérations ci-dessus (section 4), le constat – posé non pas *a priori*, mais à la lumière de la lecture biblique – que l'Écriture n'adopte guère la précision caractéristique des sciences dans sa description des phénomènes naturels et sociétaux invite à une grande prudence. Il peut être sage d'observer une certaine prudence, pour ne pas tirer précipitamment des conclusions des textes bibliques qui se dresseraient en opposition avec les découvertes scientifiques.

Être au clair sur les domaines de compétence et les limites des diverses sciences est ici d'un grand secours. Les différentes disciplines scientifiques ont élaboré des méthodologies bien adaptées à l'étude rigoureuse de tel ou tel aspect de la réalité. Il est donc indiqué de traiter leurs résultats avec respect dans leur domaine de compétence. Car en dernière analyse, elles ne sont qu'une réponse très méthodique à la révélation générale, à l'aide de la raison, don de Dieu à l'homme. Cette attitude de respect est d'autant plus appropriée à cause du caractère non-scientifique du langage de l'Écriture, lié à sa visée universelle. Il rend peu probable la possibilité de trouver, dans la révélation scripturaire, des informations qui se situeraient à un niveau égal de technicité.

Notons pourtant qu'il ne s'agit ici que d'une présomption : c'est la lecture de la Bible qui doit finalement décider dans quelle mesure Dieu a décidé de se prononcer sur des sujets que nous qualifierions de

scientifiques. Quand on se rend compte du rôle (souvent caché) joué dans les sciences par les présupposés communautaires, pour ne pas dire préjugés, on comprend aussi qu'il ne s'agit pas non plus de faire, de façon aveugle, confiance aux constatations de « la science ». Les conséquences auxquelles les scientifiques aboutissent sont aussi tributaires de leurs convictions idéologiques et religieuses, de ce qui est considéré comme croyable dans leur communauté – et donc marquées par le péché. Le scientifique chrétien a ici un avantage sur ses collègues non-chrétiens : avec l'Écriture, il possède une source de connaissance supplémentaire. Ainsi pourra-t-il plus facilement démasquer l'influence indue de présupposés erronés et déceler une interprétation précipitée ou déformée des faits. De nouveau, le constat d'un conflit entre Bible et sciences (ou plus exactement entre ce que nous en comprenons) est un indice précieux qui stimule la recherche de l'erreur et fera, à terme, progresser notre savoir.

9. La Bible comme source exclusive de l'enseignement doctrinal de l'Église

L'autorité de la Bible est exclusive : elle ne tolère pas d'ajouts extra-bibliques. Jésus lui-même s'est élevé contre des traditions humaines par lesquelles certains invalidaient, de fait, l'enseignement biblique (Mc 7.10-13). De même, l'apôtre Paul met en garde contre les ajouts humains (2 Th 2.2; 2 Tm 3.14-17). Même une révélation surnaturelle ne pourrait pas annuler le message de l'Évangile transmis aux croyants (Ga 1.8-9). À l'instar du salut accompli une fois pour toutes, par la mort et résurrection du Fils de Dieu (Hé 7.27; 9.12), la foi « a été transmise aux saints une fois pour toutes » (Jude 3). Le canon biblique est définitivement clos : nous n'avons aucune nouvelle révélation à attendre (Hé 1.1-2; Ap 22.18). La révélation scripturaire est pleinement suffisante pour notre foi comme l'exprime la Confession de foi de Westminster :

Tout le Conseil de Dieu, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire à la gloire du Seigneur ainsi qu'au salut, à la foi et à la vie de l'homme, est expressément consigné dans l'Écriture ou doit en être déduit comme une bonne et nécessaire conséquence; rien, en aucun temps, ne peut

y être ajouté, soit par de nouvelles révélations de l'Esprit, soit par les traditions humaines¹⁵.

Tout effort de changer ou de compléter la vérité révélée dans l'Écriture, ou d'en abandonner certains aspects, sur la base de découvertes scientifiques, se heurte à l'autorité exclusive de l'Écriture. Comme déjà indiqué, cela ne signifie pas que nous n'aurions rien à apprendre de sources extrabibliques, ou que la révélation générale n'aurait pas de rôle à jouer en théologie. Au contraire, la révélation spéciale pré-suppose la révélation générale, en même temps qu'elle fournit le cadre interprétatif par lequel bien comprendre la révélation générale¹⁶. L'histoire du salut s'inscrit dans le cadre plus large de l'histoire du monde qui démarre à la création. L'Incarnation présuppose la création de l'humanité en image de Dieu (cf. Jn 10.34-36). La révélation scripturaire utilise des langues humaines; la possibilité même d'employer des mots humains pour signifier des réalités spirituelles découle de la création qui place le monde en relation avec Dieu. De même, ce que nous apprenons des sciences peut jeter une nouvelle lumière sur certains aspects de notre foi. Prenons comme exemple, la parole de l'apôtre selon laquelle « les (perfections) invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient fort bien depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages » (Rm 1.20). Cette affirmation résonne différemment pour celui qui a goûté à l'élégance des théories physiques décrivant l'univers ou encore qui a contemplé les profondeurs de l'espace que nous font découvrir les télescopes modernes.

Néanmoins, le *Sola Scriptura* demande que l'Écriture soit la source exclusive de l'enseignement doctrinal de l'Église. Nous apprenons des vérités ailleurs que dans la Bible, qui peuvent éclairer certains aspects de son enseignement. Mais celles-ci ne peuvent pas intervenir dans la formulation de ce que nous croyons et pratiquons en Église. Cela vaut

15. *Confession de foi de Westminster* I, 6, dans *Quel est le but principal de l'homme ? : les textes de Westminster*, éd. Paul Wells, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, p. 4 (<http://leboncombat.fr/wp-content/uploads/2013/09/Confession-de-Foi-de-Westminster.pdf>).

16. Calvin compare l'Écriture à des lunettes qui corrigent les défauts de vision de l'homme pécheur pour qu'il puisse discerner la révélation de Dieu dans la nature (*Institution chrétienne* I, vi, 1; et I, xiv, 1).

en particulier pour les connaissances scientifiques. Une conséquence directe en découle pour la discipline dans l'Église : des divergences quant aux opinions relevant des sciences sont à tolérer au sein de la communion chrétienne. C'est la conséquence que les Trente-neuf articles (définissant la foi anglicane en 1571) tirent de la suffisance de l'Écriture :

Holy Scripture containeth all things necessary to salvation: so that whatsoever is not read therein, nor may be proved thereby, is not to be required of any man, that it should be believed as an article of the faith, or be thought requisite or necessary to salvation¹⁷.

La retenue demandée peut être délicate pour le savant chrétien : dans le cadre de la vie ecclésiale, il doit être prêt à accueillir quelqu'un en frère qu'il n'acceptera pas comme collègue dans le cadre de son activité professionnelle, à cause de divergences trop importantes dans le traitement des données scientifiques.

Donnons deux exemples pour illustrer ce point. Premièrement, c'est la science, et non la Bible, qui nous enseigne que beaucoup de maladies sont causées par des agents invisibles (les bactéries et les virus). Il n'y a aucun problème pour le chrétien d'accepter cette connaissance, bien qu'elle ne se trouve pas dans l'Écriture. Dans certains contextes culturels, il peut même être une tâche importante de l'Église d'enseigner ce fait, en vue d'une amélioration des standards d'hygiène, indispensables pour une meilleure santé de la population. Il n'empêche qu'une telle explication de maladies ne fait pas partie de la confession de foi de l'Église, de sorte qu'un avis divergent à ce propos n'exclut pas de la communauté des croyants.

Deuxièmement, l'écrasante majorité des biologistes professionnels (croyants ou non) considèrent que ni le créationnisme de la jeune terre, ni l'Intelligent Design, ne constituent d'options rivales viables au (néo-)darwinisme. Mais cela ne doit pas conduire à intégrer le rejet de ces théories rivales dans l'enseignement ecclésial sur l'histoire naturelle en général et sur les origines de l'humanité en particulier. Des convictions divergentes à ce propos sont à tolérer dans l'Église.

17. Article 6 (<http://gavvie.tripod.com/39articles/art1.html>, consulté le 2 septembre 2019).

Dans la mesure où l'enseignement scripturaire ne permet pas de trancher certains débats scientifiques, la tolérance est de mise dans l'Église. Une telle tolérance n'implique pourtant pas seulement la liberté d'adopter une position particulière, mais encore le respect envers le chrétien dont l'opinion diverge. Quand un certain positionnement se présente comme la seule position fidèle à l'Écriture ou qu'il devient un thème prépondérant dans l'enseignement apporté en Église, alors que la Bible est silencieuse ou peu claire à son sujet, le principe du *Sola Scriptura* est enfreint. Si des convictions plurielles sont à respecter, la façon dont elles sont défendues au sein de la communauté des croyants doit justement respecter le fait que l'enseignement normatif dans l'Église doit se construire à partir de la Bible¹⁸.

10. L'homme transcendant les sciences (prises individuellement et toutes ensemble)

En tant que créatures, les hommes ne peuvent avoir qu'une saisie partielle de la réalité. Cela est vrai pour l'ensemble de la connaissance humaine, mais vaut encore plus pour chaque branche scientifique prise individuellement. Chaque discipline adopte une perspective bien spécifique : celle-ci est pertinente pour certains aspects, mais foncièrement incomplète. Ce constat général revêt une importance toute particulière pour l'étude scientifique de l'homme. Créé à l'image de Dieu, l'être humain transcende l'ordre naturel. Aucune discipline scientifique, ni même les sciences prises dans leur ensemble, ne peuvent prétendre à une compréhension totale de ce qu'est l'homme. Non pas une seule, mais diverses formes d'enquête rationnelle sont nécessaires pour explorer l'humain. Il y a des faits sur l'homme qui se situent à l'extérieur du domaine de compétence des sciences de la nature, voire même des sciences humaines. La psychologie et la sociologie ne peuvent être réduites à la biologie (et encore moins à la physique), et l'on ne peut non plus exclure l'apport de la philosophie et

18. Kevin VANHOOZER, « The sufficiency of Scripture : a critical and constructive account », *Journal of Psychology and Theology*, 2019, à paraître, propose une perspective différente, mais non contradictoire, sur les conséquences du *Sola scriptura* en rapport avec les sciences : « Scripture is sufficient not only for making wise to salvation (its "home" domain) but also for *furnishing the "control beliefs" with which to think about, and flourish in, created reality* (all other domains) » (en italique dans le texte).

de la théologie quand on vise à élaborer une description fiable de la nature et du comportement des hommes. Cela ne veut pas dire que les sciences naturelles et humaines ne fourniraient pas d'informations précieuses sur ce que nous sommes et d'où nous venons. Mais nous ne pouvons attendre d'aucune discipline scientifique, ni même des sciences dans leur globalité, de nous apprendre tout ce que l'on peut savoir sur l'homme.

Sans doute l'argument non réductionniste le plus connu concerne la pensée rationnelle. Il peut être tracé, à travers Descartes, jusqu'au *Phédon* de Platon. Au ^{xx}^e siècle, on trouve différentes versions de l'argument sous la plume (entre autres) de C.S. Lewis, de Karl Popper, de Thomas Nagel et d'Alvin Plantinga. Le cœur de l'argument consiste dans le fait général que l'être ne peut pas déterminer le devoir-être. La science décrit ce qui est. Mais la pensée rationnelle est une entreprise normative : il faut adhérer à ce qui est vrai et rejeter ce qui est faux. C'est pourquoi la raison ne peut pas être naturalisée, c'est-à-dire décrite dans des catégories purement scientifiques.

Le caractère normatif de la raison n'est pas la seule menace pour un compte rendu réductionniste de l'esprit. D'autres aspects sont également problématiques, comme la conscience et l'intentionnalité (c'est-à-dire le fait qu'une pensée est toujours une pensée *sur* quelque chose, vise un objet qui est distinct d'elle). Et l'esprit n'est pas le seul aspect de l'homme qui défie le réductionnisme. Des réalités relationnelles — comme la confiance, l'amitié et le sens de la transcendance — semblent bien aller au-delà ce que la méthode scientifique peut saisir. Une des caractéristiques de la démarche scientifique est l'exigence de la reproductibilité des expériences : le résultat d'une expérience ne doit pas dépendre de qui la conduit. Mais il est de l'essence de véritables relations que leur qualité dépend de la personne avec laquelle nous sommes en relation. Certes, certaines sciences humaines s'efforcent d'étudier de telles notions. Mais d'un côté, ce n'est possible qu'en introduisant des notions qui dépassent les sciences de la nature. De l'autre, elles doivent se contenter d'une description extérieure, phénoménologique. Ce qu'est l'expérience même de vivre une amitié ou de faire l'expérience de la transcendance échappe à l'investigation scientifique.

Le caractère multidimensionnel de l'homme a des implications directes pour un domaine dans lequel le rapport entre enseignement biblique et découvertes scientifiques est particulièrement délicat : l'origine de l'humanité. Des études scientifiques, aussi cruciales et fascinantes qu'elles soient, ne nous diront jamais tout. En particulier, il n'existe aucun chemin direct pour traduire certains concepts philosophiques et théologiques essentiels en langage scientifique. Prenons l'exemple de la création en image de Dieu. D'après Genèse 1, il s'agit ici d'une caractéristique de l'humanité. Mais comment l'image de Dieu s'exprime-t-elle dans les catégories que la génétique ou la paléontologie étudient ? Quels critères pourrions-nous utiliser pour savoir si un certain hominidé a été créé « en image de Dieu » ? Est-ce un trait génétique ? Ou cela consiste-t-il dans la maîtrise du langage, dans la responsabilité morale, ou encore dans la conscience religieuse ? Est-ce un trait biologique ou culturel ? Ou les deux à la fois ? Ou peut-être ni l'un ni l'autre, mais une relation d'alliance que Dieu a établie à un moment dans l'histoire ? Aucun progrès scientifique ne permettra de répondre à ces questions avec certitude. Au mieux, nous pouvons construire des modèles plausibles.

Des incertitudes similaires s'attachent à un deuxième concept clé pour la vision biblique de l'homme : sa corruption morale et spirituelle introduite par la chute. Ici s'ajoute même une complication supplémentaire. Non seulement il est difficile de savoir comment traduire cette corruption dans des catégories susceptibles d'être soumises à un examen scientifique rigoureux (ne pensons qu'à la difficulté récurrente dans les procès pour décider si quelqu'un est personnellement responsable d'un méfait commis, ou s'il s'agit d'une pathologie ou encore d'un acte commis sous la contrainte). Mais encore l'Écriture enseigne qu'elle est le résultat d'un événement historique. Mais dans ce cas, quelles données paléontologiques ou génétiques pourraient le confirmer (ou infirmer) ? Il est peu probable que cet événement, bien qu'il ait été théologiquement décisif, ait laissé des traces que le paléontologue ou le généticien soit en mesure de repérer. Mais si nous avons bien appris notre leçon anti-réductionniste, nous savons que la paléontologie et la génétique ne nous disent pas tout sur la préhistoire humaine.

D'autres exemples pourraient être donnés, pour montrer que l'étude de l'homme conduite à l'aide des sciences naturelles doit s'ouvrir aux sciences humaines, et que les sciences humaines doivent à leur tour accepter de se laisser éclairer par l'apport spécifique des Écritures. Pour le dire avec Blaise Pascal :

Connaissiez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même ! Humiliez-vous, raison impuissante ! Taisez-vous, nature imbécile ! Apprenez que l'homme passe infiniment l'homme et entendez de votre Maître votre condition véritable que vous ignorez. Écoutez Dieu¹⁹.

19. Blaise PASCAL, *Pensées*, Fragment Contrariétés n° 14 / 14 (Brunschvicg n° 434 ; Lafuma n° 131 ; Sellier n° 164 : <http://www.penseesdepascal.fr/Contrarietes/Contrarietes14-moderne.php?r1=B%20434&r2=Mot%20ou%20expression>).

Le culte de l'Église dans une perspective missionnelle

Göran Janzon¹

Résumé. Cet article propose une réflexion sur quelques domaines où les notions de culte et de mission s'entrecroisent. Après avoir établi un point de départ biblique, quelques remarques d'ordre historique seront formulées, surtout en rapport avec les travaux d'A. et E. Kreider pour qui le culte et la mission furent séparés dans la « chrétienté », séparation qui est remise en question par la sécularisation et le recul du christianisme. La réflexion sur le culte dans une perspective missionnelle commence au milieu du siècle passé dans le mouvement œcuménique, comme le montre par exemple *Worship and Mission* (1966), de J.G. Davies. Bien plus tard, elle devient courante dans le protestantisme évangélique. L'article propose une typologie en cinq jalons pour une perspective missionnelle sur le culte : mission avant le culte, mission dans le culte, le culte comme mission, mission après le culte et mission comme culte. Comprendre l'Église comme fondamentalement envoyée dans et pour le monde, participante à la mission de Dieu, détermine aussi notre conception du culte, qui prend alors une dimension missionnelle.

Abstract. This article proposes a reflection on some areas where the two notions of Church worship and mission intersect. After outlining a biblical starting point, it exposes some historical remarks, especially in relation to an analysis of A. and E. Kreider, according to which Church service and mission were separated in Christendom. This separation was challenged by secularism and the decline of Christianity. The reflection on worship in a missional perspec-

1. Göran Janzon est professeur émérite de missiologie à l'Institut de théologie d'Örebro, en Suède, et professeur visiteur à la Faculté de théologie évangélique de Bangui. Cet article est issu d'un exposé donné lors du colloque interdisciplinaire de la FATEB/Yaoundé sur « La notion et la pratique du culte dans les Églises d'Afrique subsaharienne : regards croisés », du 5 au 7 novembre 2019.

tive began within the ecumenical movement in the middle of the twentieth century, as reflected for example in Worship and Mission (1966) by J.G. Davies. It became current much later among Evangelicals. The article proposes a typology of five categories for a missional perspective on worship: mission before worship, mission in the worship with six elements, worship as mission, mission after worship, and mission as worship. Understanding the Church as basically sent to and for the world, as participant in the mission of God, determines our understanding of worship, which take on a missional dimension.

Introduction

Le culte chrétien, du point de vue de sa définition et de sa pratique, peut être vu selon des perspectives différentes. Au fil de l'histoire de l'Église, se sont développés des réflexions et débats surtout sur les aspects ecclésiologiques et liturgiques du culte, puis sur sa dimension trinitaire. Depuis plusieurs décennies, l'aspect contextuel ajoute encore une nouvelle dimension.

Dans ce qui suit, nous allons réfléchir à quelques domaines où les deux notions clés de culte et mission s'entrecroisent. Pour ce faire, l'article sera structuré en trois parties : tout d'abord une partie biblique, puis une partie historique, et enfin une partie thématique, dans laquelle seront proposées des perspectives missionnelles sur le culte en cinq jalons.

Sans entrer dans la question de la définition du culte, nous suivrons principalement le sens lexical de « culte public de la communauté religieuse rassemblée² », tout en tenant compte des autres sens, à savoir d'une part prière, louange et adoration, et d'autre part la vie entière de la communauté ou de l'individu croyant comme culte rendu à Dieu. Comme constat préliminaire du rapport entre les deux notions de culte et de mission, on peut dire que le culte invite à la mission et que la mission invite au culte. Ou, comme Dorothy B. Pass l'a écrit dans son article du *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations* : « La mission est au fond une invitation au culte et, en tant que telle, elle devient une invitation à prendre part au culte suprême des nations

2. D.B. PASS, « Worship », in *Dictionary of Mission Theology. Evangelical Foundations*, sous dir. John Corrie, Grand Rapids, IVP, 2007, p. 442.

réunies autour du trône céleste selon le livre de l'Apocalypse. Tel est le but de la mission, et il s'agit bien d'un acte de culte universel³. »

I. Point de départ biblique

Le culte, traditionnellement célébré le dimanche, jour de la résurrection de Jésus, s'inscrit dans les trois temps suivants : *le présent*, à savoir la présence du Christ dans la communion des croyants réunis pour l'adoration, la Parole et la cène ; *le passé*, à savoir la mort et la résurrection de Jésus, Sauveur et Seigneur ; et *l'avenir*, à savoir son retour glorieux. Ces trois aspects temporels sont conformes à ce que Paul écrit en 1 Corinthiens 11.26 au sujet de la cène : « chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, et ceci jusqu'à son retour. »

Sur la base d'Actes 2.42, on peut aussi affirmer que le culte de la communauté des croyants présente différents éléments : « l'enseignement des apôtres », fonction de *kerugma*, proclamation, et de *marturia*, témoignage ; la vie « en communion les uns avec les autres », qui inclut aussi l'acte de « rompre le pain », ou fonction de *koinônia*, communion ; et enfin l'expérience de « prier ensemble », ou fonction de *leitourgia*, littéralement « action commune » (qui a donné « liturgie »). Dans les chapitres suivants des Actes, on voit comment la *koinônia* se développe aussi en *diaconia*, ou service, soin, œuvre sociale.

En tout cela, l'Église témoigne de la *missio dei*, mission de Dieu dans et pour le monde, une mission dont l'Église fait en même temps partie. En tant que corps de Christ, elle a une fonction d'intermédiaire entre Dieu et l'homme, comme le prêtre dans l'ancienne alliance (cf. Ex 19.5-6). Elle annonce la bonté et la volonté de Dieu aux hommes et elle représente les hommes en portant dans l'intercession leurs joies et leurs espoirs, leur misère, leurs inquiétudes et plaintes, mais surtout leur besoin de grâce et de pardon.

L'Église, comme quelqu'un l'a dit, est probablement la seule association qui existe principalement pour ceux qui n'en font pas partie (pas encore, pourrait-on ajouter).

3. *Ibid.*, p. 441.

II. Quelques remarques d'ordre historique

Pour l'Église des premiers temps, post-apostoliques, le lien entre le culte et la mission peut être exprimé par cette citation, à propos de la cène. Dans la belle prière de *Didachè* 9.4, il est dit : « Tout comme ce pain rompu, d'abord dispersé sur les montagnes, fut moissonné et rassemblé ici, permets [Seigneur] ainsi que depuis les extrémités de la terre ton Église soit rassemblée dans ton Royaume. »

La consultation de quelques dictionnaires et ouvrages du xx^e siècle au sujet des mots-clés de notre sujet – culte et mission – semble indiquer une sorte de « jeu à somme nulle ». Là où l'accent porte sur le culte de l'Église, il n'est que très peu question de la mission de l'Église ; et là où l'accent porte sur la mission, il n'est que très peu question du culte. Dans la seconde moitié du siècle passé, on peut percevoir un changement en cours, qui devient évident au xxi^e siècle. Comment le comprendre ?

Les théologiens mennonites Alan et Eleanor Kreider proposent une explication très intéressante de cet état de faits, dans leur livre intitulé *Worship and Mission After Christendom*, publié en 2011⁴.

Le terme anglais *Christendom*, « chrétienté » en français, qu'il faut distinguer de « christianisme », indique aussi bien une ère historique et une région géographique qu'une idéologie et une culture sacrée. On pourrait aussi parler du modèle constantinien dans lequel l'État et l'Église se trouvent en symbiose. Pour l'Occident, cette période surgit au iv^e siècle et prit sa forme pleinement développée plusieurs siècles plus tard, lorsque la christianisation de l'Europe fut achevée. Dans le sillage des Lumières, le modèle commença de se démanteler, jusqu'au xx^e siècle. La loi de séparation de l'Église et de l'État, en France en 1905, en est un des signes significatifs. Malgré quelques restes de ce système, il a presque disparu en ce début de xxi^e siècle.

En quoi cela concerne-t-il notre sujet ? Selon l'analyse de Kreider, le culte, dans la chrétienté, était ce que les chrétiens faisaient lorsqu'ils se réunissaient dans l'église, ou ce que l'Église existait pour faire. C'était son activité centrale. La mission, par contre, était une activité en dehors de la chrétienté, dans les territoires de mission, générale-

4. Alan et Eleanor KREIDER, *Worship and Mission After Christendom*, Harrisonburg, Herald Press, 2011.

ment entreprise par une minorité d'enthousiastes organisée en ordres ou sociétés. En tant qu'œuvre, elle avait ses réunions en marge de la structure ecclésiastique. Elle était rarement une dimension présente dans le culte de l'Église.

C'est pourquoi, notent A. et E. Kreider, le fameux historien de l'Église Owen Chadwick a pu publier deux volumes sur l'histoire de l'Église en Angleterre au XIX^e siècle sans mentionner une seule fois la mission. C'est comme si cela relevait d'une *autre* histoire. En théologie pratique, on parlait ainsi de : *l'Église et le culte*, ou parfois de : *l'Église et la mission*, mais très rarement de : *le culte et la mission*.

C'est dans ce système que Gustave Warneck, le père allemand de la science missionnaire au XIX^e siècle, fait la distinction entre la *mission* comme propagation de l'Évangile « au loin », en dehors de la chrétienté, et l'*évangélisation* comme appel « au près », aux personnes qui se disent chrétiennes, qui le sont de nom, au sein de la chrétienté, des membres baptisés mais inactifs⁵.

C'est aussi dans ce système, et cette culture, que les œuvres missionnaires furent souvent associées, sinon aux ambitions nationales et coloniales des pays d'origine des missionnaires, au moins aux valeurs de cette culture dite chrétienne dominante. On peut se demander si ce fut aussi le cas pour les missions des Églises dites libres, sans lien avec les Églises d'État, et si oui dans quelle mesure. En contrepoint, des historiens tels que Lamin Sanneh et Andrew Walls ont souligné que le mouvement missionnaire avait quoi qu'il en soit aussi mis en œuvre des forces souvent sous-estimées mais puissantes, qui allaient transformer l'Église mondiale.

Du point de vue de l'Occident, cet état des choses, lié à la chrétienté, commence à changer lorsque les sociétés se sécularisent et que le christianisme recule. Déjà, dans les années 1940, des prêtres courageux, en France, forteresse de la mission catholique, posaient la question dans un livre : *La France, pays de mission ?*. Dans les années 1970, l'évêque missionnaire et missiologue Lesslie Newbigin, après son retour d'Inde en Grande Bretagne, commença un travail de réflexion sur le besoin de mission en Occident, allant jusqu'à poser la question dans un célèbre article : *Can the West Be Converted ?*. Peu à peu, la

5. Alan et Eleanor KREIDER, *Worship and Mission After Christendom*, p. 36-42.

notion d'Église missionnelle se développa. La mission n'était plus seulement une activité « au loin », mais faisait partie de la nature même de l'Église comme envoyée ou missionnelle, englobant « Jérusalem, la Judée et la Samarie » pour chaque Église aussi bien que le « bout du monde » (Ac 1.8). Le lien entre l'Église, le culte et la mission fut alors sinon rétabli au moins renforcé.

La réflexion sur le culte dans une perspective missionnelle n'est cependant pas entièrement nouvelle. En dehors de contributions individuelles et à titre d'exemple, notons au sein du mouvement œcuménique le point de départ d'une réflexion qui allait se poursuivre dans ce constat de la Conférence Foi et Constitution à Lund, en Suède, en 1952 : « De quelque manière que nous regardions le culte de l'Église, nous affirmons unanimement que son contexte [*setting*] est bien la mission de l'Église au monde⁶. » Une perspective non-occidentale du culte commençait alors à s'introduire dans le débat.

C'est dans le sillage de la redécouverte de la *Missio Dei*, au milieu du xx^e siècle, dans le mouvement œcuménique, que le thème fut par la suite traité de manière plus approfondie, par exemple dans un livre paru en 1966 par le professeur J.G. Davies à Birmingham, intitulé *Worship and Mission*⁷, suivi du rapport du Conseil œcuménique intitulé *The Church for Others*⁸.

Ces livres ne sont pas représentatifs du courant évangélique. Ils font un usage fréquent de la critique du caractère introverti de bien des Églises locales, conformément à la théologie de la sécularisation de l'époque. Mais, pour l'essentiel, l'ouvrage de Davies représente un défi qui interroge l'Église où qu'elle soit.

Notons en passant que, dans le monde francophone, la notion du culte en tant que telle ne figure pas parmi les « Cent mots pour la mis-

6. Teresa BERGER, « Worship in the Ecumenical Movement », in *Dictionary of the Ecumenical Movement*, sous dir. Nicholas LOSSKY, José Miguez BONINO, John S. POBEE, Tom F. STRANSKY, Geoffrey WAINWRIGHT & Pauline WEBB, Genève, WCC Publications, 1991, p. 1108.
7. J.G. DAVIES, *Worship and Mission*, Londres, SCM Press, 1966, réimpr. Wipf & Stock, 2015.
8. *The Church for Others and the Church for the World. A Quest for Structures for Missionary Congregations*, Genève, World Council of Churches, 1968.

sion » du *Dictionnaire œcuménique de missiologie*, publié en 2001⁹. On y trouve cependant un article sur « Eucharistie et mission » dans une perspective catholique et un autre sur « Liturgie et mission » dans une perspective orthodoxe.

Du côté évangélique, il faut constater d'abord que le mot « culte » est absent de la *Déclaration de Lausanne* de 1974, bien que l'article 6 parle de l'Église locale et de la mission. Dans le *Manifeste de Manille* de 1989, on peut lire dans la section 8 sur l'Église locale : « L'Église est ainsi une communauté d'adoration et de témoignage, aussi bien rassemblée que dispersée, peuple élu et peuple envoyé. Adoration et témoignage sont indissociables. » « Communauté d'adoration » (en anglais : *worshipping community*) est la seule mention du culte, et elle est quelque peu indirecte. *L'engagement du Cap* de 2010 va dans le même sens, mettant l'accent sur l'Église en mission et sur l'importance de la qualité de sa vie pour attirer les êtres humains à la foi en Christ, mais sans développement particulier sur le culte de l'Église et sa dimension missionnelle éventuelle.

En 2007, le *Dictionary of Mission Theology* relève cependant le défi. On y trouve un article « Worship » structuré en deux parties : tout d'abord une théologie missionnelle du culte, ensuite des facteurs contextuels sur le culte. Cet article a déjà été cité dans l'introduction.

Dans le monde francophone, côté évangélique, le défi est aussi relevé par une série d'articles sur le culte du *Dictionnaire de théologie pratique* de 2011. Un auteur constate que, s'il y a des spécificités de l'adoration et l'évangélisation respectivement, elles se recouvrent aussi : « Dans une société de moins en moins portée vers les religions instituées mais toujours enclines à une spiritualité vivante, le culte communautaire peut être une belle occasion de témoignage, permettant à une personne en quête de Dieu de découvrir sa présence et son influence¹⁰. » Cependant, continue l'auteur, « certains cultes sont parfois tellement

9. *Dictionnaire œcuménique de missiologie. Cent mots pour la mission*, sous dir. Ion BRIA, Philippe CHANSON, Jacques GADILLA & Marc SPINDLER, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001.

10. *Dictionnaire de théologie pratique*, sous dir. Christophe PAYA et Bernard HUCK, Charols, Excelsis, 2011, p. 267. Dans cet ouvrage, il y a différents articles liés au culte : « Culte et culture » (Nicolas FARELLY), « Culte et évangélisation » (Christophe PAYA), « Culte évangélique » (Christophe PAYA), « Culte pente-

ancrés dans une tradition spécifique, avec un vocabulaire difficilement compréhensible par des personnes sans Église, qu'il peut être nécessaire de revisiter l'approche liturgique et de vivre des cultes repensés pour mieux accueillir les non-habitués¹¹ ».

La question est expressément abordée dans les articles « Culte et culture » et « Culte et évangélisation ». Puisque le culte se déroule dans une culture particulière, ce contexte culturel influe nécessairement sur le culte, d'autant plus que la structure et les formes liturgiques ne sont pas prescrites par le Nouveau Testament. C'est pourquoi la culture *du* culte, la culture *dans* le culte et le culte *pour* la culture, sujets traités par l'auteur de l'article « Culte et culture », invitent à des réflexions de contextualisation. L'article « Culte et évangélisation » discute aussi des questions théologiques et pragmatiques que pose la présence éventuelle des non-croyants au culte. Ce sont des pistes à poursuivre. Le *Dictionnaire de Théologie Pratique* peut servir de point de départ.

Au niveau des travaux d'auteurs individuels, notons seulement qu'il y a eu, surtout dans le courant où est née l'expression « missionnelle », un certain nombre de livres publiés en rapport avec le culte et la mission.

Dans un contexte évangélique et africain, tout d'abord dans les années 1980, comment se présente le thème, en dehors de l'Occident, donc, mais peut-être pas en dehors de son influence ? Dans deux consultations de responsables d'Églises d'Afrique francophone sur le thème de la mission – l'une à Abidjan en 1980 et l'autre à Bangui en 1983, celle de Bangui ayant le thème plus précis de « L'Église locale en mission » –, qu'en est-il de la dimension missionnaire ou missionnelle du culte ?

Dans le compte rendu publié, le mot « culte » n'apparaît que deux fois. La première fois (à la p. 12), en référence au livre des Actes, chapitre 13, précisant que c'est « dans les cultes » de l'Église d'Antioche que le Saint-Esprit est intervenu pour donner une vision

côtiste/charismatique » (Alexandre ANTOINE), « Culte protestant » (Katie BADIE), « Cultes catégoriels et créatifs » (Gabriel MONET).

11. *Ibid.*

missionnaire¹². La deuxième fois (à la p. 28), il est question de « la multiplication des lieux de culte¹³ ». Parmi toutes les choses très valables dites sur la mission de l'Église, sur l'Église en mission et sur une vision missionnaire renouvelée, il n'y a pas de réflexion sur le culte dans une perspective missionnelle. Peut-être cela vient-il du fait que la mission est définie (à la p. 22) comme « en particulier ce qui se fait en dehors de sa propre église¹⁴ ». Or le culte ne se fait pas « en dehors » de l'église. La question de définition laissée de côté, ne faut-il pas tout de même envisager une dimension missionnelle du culte, y compris en Afrique sub-saharienne ? L'Église locale ne reflète-t-elle pas le paradigme de l'envoi, de l'incarnation, du service dans et pour le monde ? Et que dire de son culte en général et peut-être son culte du dimanche en particulier ?

Dans le compte rendu d'une réunion de re-visitation des consultations d'Abidjan et de Bangui, tenue à N'Djamena 35 ans après, on trouve une référence au culte à Antioche mentionné en Actes 13 et une référence au texte d'Actes 2 au sujet de l'Église de Jérusalem : « La présence et la qualité de vie de l'église étaient en elles-mêmes un témoignage » ; une allusion à la dimension centripète des réunions de cette Église *dans les maisons*. On y trouve aussi une critique du culte comme expression d'un « christianisme d'émotion », avec une « invasion agressive des images et du bruit ». L'orateur le déplore d'autant plus que « le culte [est] l'expression la plus claire de la vie spirituelle de l'Église¹⁵ ». Mais on ne peut rien noter d'autre en ce qui concerne le culte et sa dimension missionnelle éventuelle. La question reste donc posée.

III. Cinq jalons pour une perspective missionnelle sur le culte

Pour certains des jalons qui suivent, nous nous sommes inspiré d'une étude de Thor Stranden, théologien et missionnaire norvégien.

12. *L'Église locale en mission. 2^e Consultation des responsables d'Églises d'Afrique francophone. Bangui 8-12 avril 1983*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, 1984, p. 12.

13. *L'Église locale en mission*, p. 28.

14. *L'Église locale en mission*, p. 22.

15. Abel NDIJERAREOU (sous dir), *Comme sous l'arbre à palabre. Un livre de souvenir et d'avenir*, Coutonou, Presses Bibliques Africaines, 2016, p. 144.

gien¹⁶, et d'un remarquable petit livre du théologien d'une Église libre de Suède, Lars Lindberg, publié en 1983¹⁷. Le chapitre 5 du livre *Worship and Mission* de Davies, mentionné plus haut (partie « Elements in Worship ») contient aussi des suggestions intéressantes.

1. Mission avant le culte : sans mission, pas de culte

Ce premier jalon comporte trois dimensions de temps.

Tout d'abord *le passé*. On n'y réfléchit pas souvent, mais le culte présuppose la mission, sous la forme de l'implantation d'Église. Sans mission, pas d'Église, et sans Église, pas de culte. Peut-être vaut-il la peine de mentionner, en reconnaissance à Dieu, le ou les fondateurs sans lesquels on ne célébrerait pas le culte dans l'église en question.

Ensuite *le présent*. La mission de proximité, sous ses différentes formes telles que l'évangélisation et la diaconie, attire des gens au culte.

Enfin *l'avenir*. Sans mission, l'Église finit par disparaître. La croissance « biologique », par les enfants des familles chrétiennes, ne suffit souvent pas à la survie d'une Église. D'ailleurs, la transmission de la foi et du contenu de la foi à la génération suivante, dans le foyer et dans les écoles du dimanche et groupes de jeunes, est aussi une forme de mission.

2. Mission dans le culte : le « culte missionnaire » classique

S'il faut lier les deux notions de culte et de mission, c'est au « culte missionnaire » classique que la plupart des gens pensent. Ce genre de culte comprend différents éléments, dont la présence et l'ordre peuvent bien sûr différer.

a. Premier élément, l'envoi missionnaire, sur le modèle d'Actes 13.2 : « Un jour qu'ils adoraient ensemble le Seigneur et qu'ils jeûnaient, le Saint-Esprit leur dit : Mettez à part pour moi Barnabas et Saul pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés. »

16. Thor STRANDENES, « Gudstjeneste og misjon », in *Missiologi idag*, 2^e éd., sous dir. Jan-Martin BERENTSEN, Tormod ENGELSVIKEN & Knud JØRGENSEN, Oslo, Universitetsforlaget, 2004, p. 198-219.

17. Lars LINDBERG, *En levande gudstjänst en levande församling*, Stockholm, Gummessons, 1983.

b. Second élément, également basé sur les Actes : l'information missionnaire ou le rapport à l'Église, à l'exemple de Paul et Barnabas : « À leur arrivée, ils réunirent l'Église et racontèrent tout ce que Dieu avait fait avec [ou par] eux ; ils exposèrent, en particulier, comment il avait ouvert aux non-Juifs la porte de la foi » (Ac 14.27-28).

c. Troisième élément : la prédication « missionnaire » ou un enseignement sur la mission de Dieu qui s'accomplit par la mission de l'Église (la foi naît du message, Rm 10.17)¹⁸.

d. Quatrième élément : la prière et l'intercession missionnaire auxquelles Paul exhorte souvent les destinataires de ses lettres. Notons aussi la dimension missionnelle d'éléments du Notre Père, comme : « que ton nom soit sanctifié ; que ton règne vienne ; que ta volonté soit faite, sur la terre comme au ciel ; donne-nous aujourd'hui le pain dont nous avons besoin ; etc.¹⁹. »

e. Cinquième élément, les chants, qui sont source d'inspiration pour l'engagement missionnaire. À ce propos, il y aurait besoin d'études sur le point d'intersection entre l'hymnologie et la missiologie !

f. Enfin, sixième élément, la collecte dans un but missionnaire, souvent présentée comme une collecte de reconnaissance (cf. 2 Co 8-9), et comme acte de responsabilité et de solidarité chrétienne²⁰.

En appendice, ajoutons l'exemple de service offert, pendant le culte, d'une traduction simultanée pour les visiteurs venus d'ailleurs. Dans l'Église où mon épouse est pasteur, ce service est souvent utilisé par des étrangers, réfugiés ou immigrants, de tous arrière-plans, souvent des musulmans, qui ont été attirés au culte par les œuvres sociales ou diaconales de l'Église.

3. Le culte comme mission : la dimension missionnelle du culte

Le troisième jalon s'appuie sur la conviction selon laquelle le culte fait partie intégrante de la mission de Dieu. En voici quelques aspects.

18. Voir J.G. DAVIES, *Worship and Mission*, p. 130-135.

19. Voir *ibid.*, p. 114-125.

20. Voir *ibid.*, p. 135-139.

Le culte a une dimension centripète – invitation, force d'attraction – et centrifuge – mouvement vers l'extérieur, envoi. La dimension centripète du culte est basée sur la conviction théologique qui est ainsi formulée par Augustin : « Tu es grand Seigneur... tu nous as créés pour toi et notre cœur s'inquiète et s'agite jusqu'à ce qu'il trouve repos en toi. » Le culte rappelle donc aux hommes ce qui leur manque et les interpelle, selon les paroles de Jésus en Matthieu 4.10 : « Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et c'est à lui seul que tu rendras un culte. »

Pour que cette attraction se traduise en conversion, l'être humain a généralement besoin de temps pour apprendre et comprendre la foi chrétienne, en observant et en écoutant une communauté qui chante, prie, témoigne et célèbre son culte, qui ne cesse de s'émerveiller de la parole et des actes de Dieu, et qui manifeste par des actes l'amour les uns des autres et vis-à-vis du prochain en général. Cette atmosphère de guérison parle au cœur. Ainsi, des gens en quête de la foi, observent ce que les chrétiens croient, ce qu'ils prient, ce qu'ils font lorsqu'ils se réunissent pour le culte, perçoivent tôt ou tard une invitation à passer de l'observation à distance à l'observation participante, pour enfin être accueillis par Dieu le Père, grâce au sacrifice de Jésus, et se joindre par la foi et le baptême à la communauté qui célèbre le culte.

Le but du culte n'est en tout cas pas d'isoler les croyants du monde, mais de les encourager à une vie *dans* le monde sans être *du* monde.

Dans son étude sur le culte dans une perspective missiologique ou missionnelle, le norvégien Thor Strandenes évoque un aspect supplémentaire lié à la dimension centripète du culte²¹. Il s'agit de la dimension esthétique au service de la mission. La tradition protestante, et surtout évangélique, a mis beaucoup d'accent sur la parole : liturgie, lecture des textes, prédication, contenu des chants, etc. Cela est bien sûr important, mais il y a aussi un risque. Le culte ne doit pas parler seulement à l'intellect, à la raison, à l'oralité de l'homme, mais à tous ses sens. Strandenes souligne la potentielle force d'attraction des images, de l'architecture, des symboles visuels, des mises en scène ou saynètes, des danses et bien sûr de la musique. Le Dieu créateur est aussi la source de beauté. Ces expressions peuvent aussi, à côté

21. Thor STRANDENES, « Gudstjeneste og misjon », p. 214-218.

des paroles ou avec elles, contribuer au « rayonnement de la gloire de Dieu » (Hé 1.3).

Strandenes souligne, parallèlement, qu'il est nécessaire d'une part que ces formes d'expressions esthétiques soient conformes au message de l'Évangile, et d'autre part qu'elles soient suffisamment ancrées dans le contexte culturel pour être compréhensibles, pour pouvoir accrocher l'imagination et le cœur de l'homme²².

À ce propos, la thèse de doctorat de Josef Nsumbu peut servir d'exemple d'une étude approfondie du culte dans le contexte africain, surtout en ce qui concerne le chant (elle fut soutenue et publiée en 1995). En voici le titre : *Culte et société. Le culte chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africaine : cas du chant dans la Communauté Évangélique du Zaïre*²³.

Voici encore un aspect du culte comme mission. Le culte est public, ouvert à tous, ce qui constitue une dimension missionnelle par principe. La base théologique en est que le Christ n'est pas seulement le Seigneur de l'Église mais aussi du monde entier. Il est le Seigneur de tous et désire devenir le Sauveur de tous (Ép 1). Ce principe est également fondamental pour la pratique de la mission. La liberté d'assister au culte comme « observateurs libres » permet à des gens de faire connaissance du contenu du culte, et ainsi d'attirer certains à y prendre part pleinement en se convertissant. C'est ainsi que le culte est devenu « missionnaire » dans bien des pays où les activités ouvertes d'évangélisation sont interdites ou rendues difficiles. En revanche, si le culte n'admet pas la présence de certaines personnes ou de certains groupes, il est rarement attirant. Il devient plutôt exclusif et excluant.

Le culte étant celui d'une Église qui est à la fois universelle et locale, il doit comprendre une tension dynamique entre des éléments universels ou transculturels et des éléments contextuels ou intraculturels, dans les domaines du chant et de la musique, de la prière, des paroles,

22. Voir aussi l'article « Art et liturgie » et « Musique et chant » dans *Dictionnaire de théologie pratique*, p. 95-105, respectivement p. 493-501.

23. JOSEF NSUMBU, *Culte et société. Le culte chrétien comme réflexion critique d'une société moderne africaine : cas du chant dans la Communauté évangélique du Zaïre*, Université d'Uppsala, 1995.

des gestes, des images, etc. En rapport avec cela, le culte a fonction d'affirmer la culture locale, c'est-à-dire tout ce qui est bon, tout ce qui confirme la valeur et la dignité de l'être humain et de chaque homme, femme et enfant, mais aussi des êtres humains appartenant à des groupements ethniques, socioéconomiques, politiques ou religieux différents. Mais le culte a aussi une fonction critique par rapport à la culture locale, lorsque ses valeurs et pratiques ne sont pas conformes à l'Évangile, par exemple lorsqu'elles oppriment ou rabaissent les femmes ou les peuples minoritaires.

Le repli identitaire de l'Église dans son contexte peut amener l'Église à un ethnocentrisme ou à un nationalisme malsain. Cela la distanciera même des autres communautés au sein de l'Église universelle, au lieu de l'intégrer à une variété enrichissante.

4. Mission après le culte : le culte inspire et équipe l'église pour la mission

L'annonce de l'Évangile dans le culte nourrit le témoignage et la communication de l'Évangile dans la vie de tous les jours. Le culte se prolonge, voire se réalise, par le service du prochain, ce que les orthodoxes appellent « la liturgie après la liturgie ».

Le culte se termine souvent par une parole d'envoi : « Va en paix et sers le Seigneur avec joie », ou à la première personne plurielle : « Allons en paix et servons le Seigneur avec joie. » C'est une interpellation pour l'après du culte.

5. La mission comme culte : « la liturgie après la liturgie »

Dans l'épître de Jacques, on peut lire en 1.27 : « La religion [le culte] authentique et pure aux yeux de Dieu, le Père, consiste à aider les orphelins et les veuves dans leurs détresses et à ne pas se laisser corrompre par ce monde » (Semeur 2015). En Romains 12.1, Paul invite les chrétiens à s'offrir eux-mêmes à Dieu pour accomplir sa volonté, ce qu'il appelle un « culte raisonnable » (*latreia*). Ces exemples montrent que le sens profond du mot « culte » dépasse la notion de « culte du dimanche ». Nous pouvons donc affirmer non seulement le « culte comme mission » mais aussi la « mission comme culte ».

Cela est conforme à la remarque de Hendrik Kraemer, lorsqu'il soulignait en 1938 déjà que chaque expression de la vie de l'Église

– témoignage, communion et service – participe de la nature des autres²⁴. C'est une implication du texte de Jacques 1.27. Une autre conséquence en est l'intégralité de la mission de l'Église. Ajoutons cette remarque de Kraemer : toutes ces dimensions ont leur source dans l'amour de Dieu, sinon elles ne font pas partie de la mission de Dieu. L'amour pour Dieu se traduit en témoignage et annonce de l'Évangile, ainsi qu'en diaconie ou responsabilité sociale, mais l'amour se traduit aussi en communion et culte. Par cet amour, le culte devient attirant et donc missionnel.

Conclusion

Arthur Gish, dans un livre sur la vie dans la communauté chrétienne, transmet un « on dit » selon lequel les catholiques se réunissent en culte pour recevoir les sacrements, les protestants de la Réforme pour recevoir la parole de Dieu par la prédication, et les anabaptistes ou l'Église confessante pour être en relation les uns avec les autres²⁵. Ces stéréotypes nous aident à comprendre que notre ecclésiologie détermine notre conception du culte. Comprendre l'Église comme fondamentalement envoyée dans et pour le monde, comme participante à la mission de Dieu, détermine donc aussi notre conception du culte. Il prend alors une dimension missionnelle !

On pourra alors dire avec Lesslie Newbigin que *mission is worship in action*, la mission est le culte en action.

24. Hendrik KRAEMER, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Londres, The Edinburgh House Press, 1938, p. 405ss.

25. Arthur GISH, *Living in Christian Community*, Scottdale, Herald Press, 1979, p. 245.

Le livre scellé de sept sceaux et l'Agneau égorgé : décryptage de la vision d'Apocalypse 5¹

Sylvain Romerowski

¹ Alors je vis dans la main droite de Celui qui siégeait sur le trône un livre écrit à l'intérieur et au dos ; il était scellé de sept sceaux. ² Je vis aussi un ange puissant qui proclamait d'une voix forte : « Qui est habilité à ouvrir le livre et à en rompre les sceaux ? » ³ Mais personne, ni dans le ciel, ni sur la terre, ni sous la terre n'avait la capacité d'ouvrir le livre, ni de le lire. ⁴ Je me mis à pleurer abondamment parce qu'on ne trouvait personne qui soit habilité à ouvrir le livre et à le lire. ⁵ Alors l'un des dirigeants du peuple de Dieu me dit : « Ne pleure pas. Sache que le Lion de la tribu de Juda, le rejeton de la souche de David a remporté la victoire pour ouvrir le livre en en rompant les sept sceaux. »

⁶ Alors je vis, au milieu du trône et des quatre êtres vivants, et au milieu des dirigeants du peuple de Dieu, un Agneau qui se tenait debout, tout en ayant été égorgé. Il avait sept cornes et sept yeux qui sont les sept esprits de Dieu envoyés par toute la terre. ⁷ Il s'avança pour recevoir le livre de la main droite de Celui qui siégeait sur le trône. ⁸ Et lorsqu'il eut pris le livre, les quatre êtres vivants et les vingt-quatre dirigeants du peuple de Dieu se prosternèrent devant l'Agneau. Ils avaient chacun une harpe et des coupes d'or remplies d'encens qui représentent les prières des membres du peuple saint. ⁹ Et ils chantaient un cantique nouveau dont voici les paroles :

« Tu es digne de recevoir le livre et d'en rompre les sceaux, car tu as été égorgé et tu as racheté pour Dieu par ton sang des personnes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation,

¹⁰ et tu as fait d'eux un peuple de rois et de prêtres pour notre Dieu, et ils régneront sur la terre. »

1. Cet article est tiré du commentaire à paraître de Sylvain Romerowski sur le livre de l'Apocalypse, Éditions de l'Institut biblique/Excelsis, 2020.

¹¹ Je regardai ensuite et j'entendis la voix d'anges nombreux qui se trouvaient autour du trône, des êtres vivants et des dirigeants du peuple de Dieu. Ils étaient des millions de millions et des milliers de milliers. ¹² Ils disaient d'une voix forte :

« Il est digne, l'Agneau qui a été égorgé, de recevoir la puissance, la richesse, la sagesse, la force, l'honneur, la gloire et la louange. »

¹³ Et toutes les créatures dans le ciel, sur la terre, sous la terre et sur la mer, et tout ce qui s'y trouve, je les entendis proclamer :

« À Celui qui siège sur le trône et à l'Agneau soient la louange, l'honneur, la gloire et la souveraineté pour toute l'éternité. »

¹⁴ Et les quatre êtres vivants répondaient : « Amen ». Et les dirigeants du peuple de Dieu tombèrent au sol pour se prosterner.

Après la vision du Dieu Créateur régnant sur l'univers (chap. 4), voici la vision du Dieu Sauveur, de l'Agneau. La victoire de Jésus-Christ, remportée par sa mort sur la croix pour le peuple de Dieu est ici célébrée².

5.1. Jean aperçoit d'abord dans la main droite du Roi siégeant sur le trône un livre, probablement un rouleau, écrit sur ses deux faces et scellé de sept sceaux. On peut se demander comment il a pu voir que le livre était écrit sur ses deux faces puisque celui-ci était tenu fermé par les sceaux, mais ce genre de bizarrerie est fréquent dans l'Apocalypse. Le grec peut se comprendre *sur la main*, et Leon Morris pense que Jean voit le livre sur la paume de la main³.

5.2. La question est posée de la personne qui serait *habilitée à ouvrir ce livre*.

5.3. Dans un premier temps, personne ne se présente. La formule *dans le ciel, sur la terre et sous la terre* est une manière de désigner l'ensemble de la création : il est donc signifié qu'aucune créature n'a la *capacité d'ouvrir le livre*.

2. Le commentaire qui suit est basé sur le texte de la *Bible du Semeur* 2015.

3. Leon MORRIS, *The Revelation of Saint John*, Grand Rapids, Eerdmans, 1969.

5.4. Jean en est profondément affligé et *pleure abondamment* : il était donc capital à ses yeux que le livre soit ouvert et que quelqu'un le lise. Les versets 2-4 font ainsi ressortir la place unique et le rôle crucial de Celui qui sera qualifié pour ouvrir le livre.

5.5. *L'un des dirigeants du peuple de Dieu* le console en le rassurant : quelqu'un est habilité à ouvrir le livre. Ce quelqu'un est présenté comme *le lion de la tribu de Juda*. Le lion, roi des animaux, était l'emblème de la tribu de Juda, dans un contexte faisant de Juda la tribu royale, celle qui donnerait son roi à Israël (Gn 49.9-10)⁴. Le personnage annoncé est encore *le rejeton de la souche de David*⁵, une allusion aux prophéties messianiques d'Ésaïe (És 6.13 ; 11.1, 10 ; cf. Rm 15.12). Il s'agit donc du roi davidique messianique. Il est déclaré qu'il *a remporté la victoire pour ouvrir le livre*. Il fallait donc répondre à certaines conditions pour être habilité à ouvrir le livre, que seul le roi messianique a remplies. On peut discerner ici un trait polémique contre l'idéologie impériale qui proclamait l'empereur *semper victor* (« toujours victorieux ») à la tête des armées romaines⁶.

5.6. On peut imaginer le visionnaire de Patmos cherchant à voir le Lion ; et voici qu'il aperçoit... *un Agneau*. Ainsi apparaissent au fil du récit de Jean des objets comme le livre dans la main du Roi ou des personnages comme l'Agneau, selon les besoins de la narration. Il n'y a pas lieu de se poser la question de savoir où ils se trouvaient auparavant dans la salle du trône : leur soudaine apparition au visionnaire relève d'un artifice littéraire.

Curieuse association que celle de l'agneau et du lion, surtout quand on ajoute que l'Agneau *a été égorgé* ! L'image de l'Agneau *égorgé* évoque le sacrifice de celui « qui enlève le péché du monde » (Jn 1.29). Tout

4. Ce texte recevait une interprétation messianique dans la littérature juive : IV Esdras 11.37 ; 12.31 ; Testament de Juda 24.5. Greg K. BEALE, *The Book of Revelation*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, cite encore d'autres textes, p. 349, n. 143.

5. Littéralement : *il est la racine de David*, mais le sens n'est sans doute pas que l'Agneau est à l'origine de la lignée davidique ; voir sur 22.16. Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*, Genève, Labor et Fides, 1966, comprend qu'il s'agit du rejeton issu des racines d'un arbre coupé à ras du sol.

6. Joseph COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai, Desclée & Co., 1965, p. 96.

un arrière-plan dans l'Ancien Testament éclaire cette image : les sacrifices expiatoires de l'ancienne alliance (cf. 1 P 1.19) ; l'agneau pascal sacrifié à la veille de la sortie d'Égypte et substitué aux premiers-nés israélites pour que ceux-ci échappent à la mort devant frapper les premiers-nés égyptiens (cf. 1 Co 5.7) ; la prophétie d'Ésaïe comparant à un agneau mené à l'abattoir le Serviteur du Seigneur qui devait mourir en sacrifice de réparation pour payer pour les péchés des siens (És 53.7-10). C'est donc par sa mort que le Messie a remporté la victoire qui le qualifie pour ouvrir le livre et pour régner, comme cela sera précisé un peu plus loin (5.9). La victoire de Christ remportée par sa mort constitue un thème important du livre et *l'Agneau* sera la désignation la plus fréquente de Christ dans la suite. Le thème se retrouve ailleurs dans le Nouveau Testament qui proclame sa victoire sur le diable, sur le monde et sur la mort (Jn 12.31-32 ; 16.11, 33 ; Col 2.15 ; 2 Tm 1.10 ; Hé 2.14-15). Tel est le paradoxe de la croix, que traduit la superposition des images du Lion et de l'Agneau égorgé. Jésus-Christ apparaît ainsi comme le Roi-Messie et comme le Sauveur. Dès le début de son Évangile, Jean l'avait présenté à la fois comme l'Agneau qui enlève le péché du monde et le Roi d'Israël (Jn 1.29 et 49). Ce paradoxe prenait le contre-pied de l'attente messianique de bien des Israélites (cf. Lc 24.18-21).

À ce propos, Richard Bauckham mentionne un texte de Qumrân qui reprend les mêmes deux textes bibliques que ceux qui sont à l'arrière-plan de notre verset 5 (Gn 49 et És 11) pour dépeindre la victoire militaire du Messie sur les ennemis d'Israël en comparant le Messie à un lion dévorant sa proie :

[Que] le Seigneur te pla[ce] sur une hauteur éternelle, dans une tour fortifiée, solidement perchée sur un rempart ! Pour qu'ainsi tu sois j[uste] par la force de ta [bouche], que de ton glaive tu dévastes la terre ! Que du souffle de tes lèvres tu fasses périr l'impie⁷ ! Qu'il [te] donne [l'esprit de con]seil et que [sur toi reposent] la puissance éternelle ainsi que l'esprit de connaissance et la crainte de Dieu⁸. ... [Que tu foules aux pieds les peu]ples comme la fange des rues ! Car Dieu a fait de toi le sceptre⁹ au-dessus des tyrans... Il te rendra puissant par son saint

7. Cf. És 11.4.

8. Cf. És 11.2.

9. Image provenant de Gn 49.10 et Nb 24.17.

nom, si bien que tu seras comme un li[on]¹⁰ parmi les bêtes de la forêt ; ton [glaive dévorera] sa proie, sans que personne puisse la secou[rir]. Tes fougueux destriers se répandront sur toute [la terre...]¹¹.

Bauckham en conclut qu'en passant de l'image du lion à celle de l'agneau, Jean a renversé les conceptions messianiques juives : l'Agneau messianique remporte la victoire par sa mort et non par la victoire militaire. En outre, il apporte la délivrance, non pas à Israël, mais à des gens de tous peuples (v. 9).

Tout en ayant été égorgé, l'Agneau *se tient debout*. Cette nouvelle bizarrerie est significative. Si l'immolation de l'Agneau évoque la croix, sa position *debout* en dépit de cela fait surgir la pensée de sa résurrection, déjà proclamée en 1.18, un événement qui participe à sa victoire et en est une éclatante démonstration. En outre, Mounce commente qu'étant *debout*, il se tient prêt à l'action, donc prêt à « venir », à intervenir en faveur de son peuple et pour le jugement des rebelles de ce monde et des infidèles au sein des Églises (1.7 ; 2.5, 16 ; 3.3 ; 16.15 ; 22.7, 12, 20)¹².

Jean écrit qu'il voit l'Agneau *au milieu du trône*. Dans la mesure où l'Agneau devra ensuite s'avancer pour recevoir le livre (5.7), certains pensent qu'il se tient d'abord tout près du trône, au milieu des êtres vivants. On fait remarquer à cet égard que Jean a aussi utilisé cette expression pour décrire la position des quatre êtres vivants (4.6). Il y a cependant des raisons de penser que l'Agneau est bien sur le trône. D'une part, à propos des quatre êtres vivants, Jean avait précisé « au milieu du trône et tout autour » ce qui donnait à penser que ces êtres se tenaient tout près du trône, au milieu de chacun de ses côtés. La simple expression *au milieu du trône* suggère ici que l'Agneau est bien sur le trône. Cela est confirmé par le fait qu'en 3.21, Christ avait affirmé qu'il était allé siéger sur le trône de son Père après avoir remporté la victoire. On le retrouvera sur le trône en 7.17. Sa position rappelle ainsi son ascension et sa session à la droite du Père.

10. L'image du lion combinée à celle du sceptre indique que l'auteur a puisé à la source de Gn 49.9-10.

11. 1 QSb, col. 5, 23-29, cité d'après Michael WISE, Martin ABEGG, Edward COOK, *Les manuscrits de la Mer Morte*, Plon, 2001, p. 174-175.

12. Robert H. MOUNCE, *The Book of Revelation*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1977.

Sur le trône, il détient comme le Père la souveraineté sur le monde. Cela avait déjà été affirmé en 1.5 : l'Agneau est le souverain des rois de la terre, bien au-dessus de l'empereur et de tout potentat de ce monde.

L'Agneau a *sept cornes*. Les *cornes* sont une image usuelle de puissance et de force, parfois du pouvoir royal, dans la culture vétérotestamentaire et notamment dans la littérature apocalyptique (ainsi en Dt 33.11 ; Ps 18.2 ; 112.9 ; 132.17, l'hébreu emploie le mot « corne » pour dire force ; pour l'image voir encore Dn 7-8) ; et le chiffre *sept* est symbole de perfection et de totalité. Ainsi nous est représentée la puissance, la force par laquelle l'Agneau a vaincu, et aussi le pouvoir qui est le sien. Cette victoire est parfaite et le pouvoir de l'Agneau total : « Tout pouvoir m'a été donné » a-t-il déclaré après sa mort et sa résurrection (Mt 28.20). L'image était connue : dans la littérature apocalyptique juive, un agneau représentait le Messie vainqueur¹³.

L'Agneau a encore *sept yeux* qui sont les *sept esprits* de Dieu envoyés par toute la terre. Cette image provient des visions de Zacharie (Za 3.9 ; 4.10) où elle représentait la sagesse divine et le fait que Dieu veillait sur le Temple pour garantir le succès de sa reconstruction par les Judéens rentrés de l'exil babylonien (voir commentaire sur 4.7). L'identification des sept yeux mentionnés par le prophète Zacharie à l'Esprit provient du fait que c'est par son Esprit que Dieu est présent à sa création, la connaît et veille sur elle. De plus, dans la vision de Zacharie 4, le Seigneur précisait que c'est grâce au secours de l'Esprit que le Temple pouvait être reconstruit (Za 4.6). Ayant les *sept yeux*, l'Agneau participe donc à la sagesse divine et possède la connaissance de tout ce qui se passe sur la terre. La sagesse est souvent associée au politique : qu'on pense à l'exemple de Salomon. Elle est cruciale pour exercer l'autorité royale. Ésaïe promettait l'Esprit de sagesse au Messie (És 11.2). On peut noter en même temps que l'Agneau dispose de l'Esprit de Dieu : ceci sous-entend sa divinité. Rappelons que le Saint-Esprit est appelé l'Esprit de Jésus ou l'Esprit de Christ ailleurs dans le Nouveau Testament (Ac 16.7 ; Rm 8.9 ; Phl 1.19). En 4.5, les *sept esprits* apparaissaient comme sept flambeaux : nous en avons déduit qu'il s'agit de l'Esprit présent et à l'œuvre en chacun des sept chandeliers que sont les sept Églises. Ici, que l'Esprit soit à la disposition de l'Agneau et envoyé par toute la terre évoque la Pentecôte, jour

13. Par exemple *Testament de Joseph* 19.8-9.

où Jésus, ayant reçu du Père l'Esprit, l'a répandu sur les douze apôtres en tant que les représentants de l'Église, ce pour que chaque membre de l'Église en bénéficie après eux (Ac 2.32-33, puis 38). Au moment de la vision, l'Esprit se trouve par toute la terre car les croyants se sont répandus et multipliés dans le monde entier.

Ainsi, avec la vision de l'Agneau égorgé se tenant debout au milieu du trône et disposant des sept esprits de Dieu, ce sont les quatre événements fondamentaux de l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ qui sont ici représentés de manière figurative : sa mort, sa résurrection, son ascension et session à la droite du Père, et la Pentecôte.

En rappelant que le chemin de la victoire a été pour Christ celui de la fidélité persévérante au sein de la souffrance et a abouti à son règne, Jean place devant les disciples de Christ un modèle à imiter : il les appelle à leur tour à persévérer malgré l'hostilité du monde ambiant (2.10 ; 3.10-11 ; 13.10 ; 14.12) en vue de leur participation au règne du rejeton de David.

5.7. Ayant par sa mort et sa résurrection remporté la victoire qui lui permet d'ouvrir le livre, l'Agneau s'avance pour le recevoir de la main droite de Dieu qui siège sur le trône. S'il est déjà sur le trône, un trône donc assez grand pour recevoir deux personnes, on peut penser qu'il se rapproche du Roi qui tient le livre. Mais comment va-t-il s'en saisir (v. 8) ? Dans la gueule ? Avec une patte ? On mesure ici combien le texte n'est pas destiné à une représentation en deux ou trois dimensions : on a affaire à une composition littéraire dont le sens réside dans le texte et non dans une représentation picturale impossible.

Le livre scellé de sept sceaux

Au point où nous sommes parvenus, nous pouvons nous demander ce qu'est le livre scellé de sept sceaux. Diverses identifications ont été proposées.

1. Un testament : les testaments étaient scellés et étaient ouverts à la mort du testateur. Or c'est la mort de l'Agneau qui permet ici l'ouverture du livre. Il aurait alors pour contenu la promesse du Royaume de Dieu dont les croyants sont faits les héritiers grâce à l'œuvre de Christ. Cette interprétation ne s'accorde pas au fait que la rupture des sceaux fait venir des jugements sur le monde (chap. 6).

2. Le livre de la vie, le livre enregistrant les noms des bénéficiaires du salut accompli par l'Agneau (3.5; 13.8; 20.12...). Cette interprétation se heurte, elle aussi, au fait que la rupture des sceaux entraîne des jugements sur le monde. En outre, les sceaux du livre sont rompus en 6.1-8.1 tandis que le livre de la vie n'est pas ouvert avant 20.12.

3. L'Ancien Testament dont Christ a accompli les prophéties. C'est là une interprétation très ancienne. La rupture des sceaux représenterait le fait que l'œuvre rédemptrice de Christ est la clé de la compréhension de l'Ancien Testament et en constitue l'accomplissement (dans ce sens, Feuillet, Prigent, et, semble-t-il, Cothenet, p. 71-72; Brütsch mentionne Luther¹⁴).

4. L'interprétation la plus courante actuellement considère qu'il s'agit du livre de la destinée, ou du livre du plan de Dieu pour le salut de son peuple et le jugement du monde. Certains font correspondre son contenu à celui de tout ou partie des chapitres 4-22 de l'Apocalypse (6.1-8.1 si l'on considère que le contenu apparaît au fur et à mesure de la rupture des sceaux, 8.2-22.6 si l'on considère que le contenu n'est révélé qu'une fois le septième sceau rompu, ou encore 6.1-22.6). D'autres se contentent d'y voir le livre du plan de Dieu pour l'humanité et le monde de manière plus générale.

De nombreux commentateurs récents voient dans le chapitre 5 une adaptation littéraire combinant des éléments d'Ézéchiel 2 et de Daniel 7 (Beale, Aune¹⁵). Ézéchiel reçoit en effet la vision d'un rouleau écrit en dedans et en dehors, comme le livre de notre texte (Éz 2.10). Ce rouleau représente le message de jugement qu'Ézéchiel était chargé de proclamer, ce qui donne à penser que le livre de notre texte contient entre autres l'annonce des jugements que Dieu réserve au monde. Comme Ézéchiel doit proclamer le message représenté par le rouleau, l'Agneau révèle le plan de Dieu à venir (Ap 1.1-2; 4.1). Dans la vision de Daniel 7, Dieu siège sur son trône en vue du jugement, des livres sont ouverts à cet effet (7.9-10), un personnage semblable

14. André FEUILLET, *L'Apocalypse, état de la question*, Paris, Bruges, Desclée de Brouwer, 1962; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, CNT, Lausanne, Delachaux et Niestlé, 1981; Édouard COTHENET, *Le message de l'Apocalypse*, Mame/Plon, 1995; Charles BRÜTSCH, *La clarté de l'Apocalypse*.

15. Greg K. BEALE, *The Book of Revelation*; David A. AUNE, *Revelation*, WBC, Waco, Word, 3 vol., 1997-1998.

à un homme vient recevoir de lui la royauté et des gens « de tous les peuples, de toutes les nations et de toutes les langues lui rendent hommage » (7.13-14; comp. Ap 5.9). L'expression *des millions de millions et des milliers de milliers* (5.11) provient du même texte (Dn 7.10). Beale considère même que l'ensemble des chapitres 4 et 5 suivrait la structure de Daniel 7 en en reprenant les thèmes.

Bauckham pense lui aussi que la vision s'inspire d'Ézéchiel 2 pour le livre. À son avis, une fois les sceaux du livre rompus (chap. 6 et 8.1) et le livre ouvert au ciel, ce même livre sera tendu à Jean sur la terre (Ap 10)¹⁶. Il faut objecter que, dans les visions de Jean, le sixième sceau ne sera rompu qu'au moment de la fin du monde (6.12-17) tandis que le petit livre confié à Jean représente le message qu'il doit proclamer en son temps, ainsi que l'Église au cours de son histoire.

Certains voient en outre dans notre chapitre 5 une scène d'intro-nisation : l'Agneau recevrait la royauté tout comme le personnage semblable à un homme de Daniel 7. Aune oppose à juste titre à cette thèse plusieurs objections : il n'est pas question ici de l'onction d'huile par laquelle le roi était consacré à Dieu en vue de l'office royal, on ne voit pas l'Agneau monter sur le trône, en fait il est déjà sur le trône (v. 6), et aucun insigne royal n'est mentionné. Aune y voit plutôt pour sa part une simple scène d'investiture, selon Daniel 7 et Ézéchiel 2 où le prophète reçoit sa vocation.

Nous considérons que l'on n'a pas suffisamment pris en compte les différences entre notre texte et les textes d'Ézéchiel et de Daniel susmentionnés. Le rouleau vu par Ézéchiel est ouvert et le prophète peut en lire le contenu. Ici, le livre est scellé. De plus, le petit livre qui apparaît en Apocalypse 10 diffère de celui du chapitre 5 : il n'est pas désigné en grec par le même terme et, de surcroît, s'il s'agissait du même livre, on s'attendrait à ce que le texte l'indique en faisant référence au livre du chapitre 5, alors que Jean écrit simplement « un petit livre » en 10.2. Or la vision du chapitre 10 reprend clairement celle d'Ézéchiel 2. Puisque le petit livre du chapitre 10 diffère de celui du chapitre 5, cela tend à exclure une correspondance entre ce dernier et celui d'Ézéchiel. Nous verrons que c'est en fait le texte d'Exode 24,

16. Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 2006, p. 97.

plutôt qu'Ézéchiel 2, qui est à l'arrière-plan de la vision du livre du chapitre 5.

À la différence de Daniel 7, notre texte ne met nullement l'accent sur l'attribution de la royauté à l'Agneau. Celle-ci est implicite, signalée par sa position sur le trône, mais la seule royauté explicitement mentionnée est celle des membres du peuple saint (5.10). Il est frappant que le don de la souveraineté et de la royauté au personnage semblable à un homme (Dn 7.14) ne trouve aucun écho dans les formules de louange de notre texte (5.9-10, 12, 13). Plusieurs livres sont ouverts en Daniel 7 : il s'agit vraisemblablement des livres dans lesquels sont consignés les actes des humains qui seront considérés en vue de leur jugement. Rien de tel ici. Au contraire, l'image des livres de Daniel 7 est reprise dans les mêmes termes dans la vision du jugement dernier en Apocalypse 20.12 : ces livres, qui ne sont pas ouverts avant cet événement, n'ont donc rien à voir avec le livre scellé du chapitre 5. Si l'on peut admettre certains liens de notre texte avec Daniel 7, que nous signalons au fil du commentaire, nous considérons que ceux-ci sont périphériques et que l'arrière-plan vétérotestamentaire de l'image du livre scellé de sept sceaux est à chercher ailleurs, comme nous allons tenter de le montrer.

En dépit du quasi-consensus moderne qui considère que le livre scellé de sept sceaux a pour contenu le plan de Dieu selon lequel il gouverne l'histoire, ou encore la promesse du royaume de Dieu (Beasley-Murray¹⁷), force est de constater que le texte lui-même ne le dit pas et qu'il ne fournit aucune indication quant au contenu du livre. Du coup, on doit se demander s'il faut chercher à le deviner et se livrer pour cela à l'élaboration d'hypothèses. L'accent est mis, non pas sur le contenu du livre, mais sur celui qui est habilité à l'ouvrir et sur ce qu'il a fait pour cela. C'est le rapport entre l'ouverture du livre et la rédemption d'hommes de tous peuples par la mort de l'Agneau qui est souligné (5.9), et c'est cela qui importe.

En outre, nous croyons qu'il sera fructueux de considérer le cadre de la scène tel que Jean nous en brosse le tableau. Rappelons tout d'abord que l'Agneau immolé, grâce à qui des hommes ont été sau-

17. George R. BEASLEY-MURRAY, *Revelation*, NCBC, Grand Rapids, Eerdmans, 1978.

vés, rappelle l'agneau pascal immolé la nuit de la sortie d'Égypte. La libération d'hommes pour qu'ils constituent *un peuple de rois et de prêtres pour notre Dieu* (5.10) rappelle la libération d'Israël, la sortie d'Égypte à la suite de laquelle Israël est devenu le peuple de Dieu, un royaume de prêtres (Ex 19.6). Le *cantique nouveau*, entonné par les quatre êtres vivants et les vingt-quatre dirigeants du peuple de Dieu pour célébrer cette libération, œuvre de l'Agneau (5.8-10), fait penser au cantique composé par Moïse et chanté par le peuple d'Israël pour célébrer la libération de l'esclavage en Égypte (Ex 15). Or Ésaïe avait annoncé que Dieu accorderait dans l'avenir à son peuple une délivrance comparable à la libération de l'esclavage en Égypte : il effectuerait, en quelque sorte, un nouvel exode. En effet, en Ésaïe 11.11-16, le prophète introduit le thème d'un nouvel exode en précisant que le Seigneur va « étendre une seconde fois la main » (v. 11), une allusion au fait que Dieu avait libéré son peuple de l'esclavage en Égypte « à main-forte et à bras étendu »¹⁸. Puis le partage du fleuve (il s'agit de l'Euphrate) en sept canaux pour que le peuple puisse le traverser en sandales (v. 15) rappelle la traversée de la mer des Roseaux. L'allusion est explicite lorsque le prophète déclare qu'il y « aura une route pour le reste de son peuple... comme il y en eut une pour Israël le jour où il est sorti d'Égypte » (v. 16). Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est le cantique que le reste du peuple de Dieu va entonner lors de ce nouvel exode pour célébrer cette nouvelle délivrance (És 12). Il correspond au cantique chanté par Moïse lors du premier exode. Ésaïe reprend d'ailleurs pour le cantique du nouvel exode certaines paroles du cantique de Moïse (comp. És 12.2 à Ex 15.2 et És 12.5 à Ex 15.1). Plus loin dans son livre, Ésaïe nomme ce cantique un « cantique nouveau » (És 42.10). Dans le contexte, il fait mention d'événements du passé et annonce des événements nouveaux (42.9). Les événements du passé sont ceux de l'exode comme indiqué dans la suite, et les nouveaux constituent donc un nouvel exode (43.16-20). De plus, le prophète évoque l'œuvre du Serviteur du Seigneur qui, tel un nouveau Moïse, sera l'instrument du nouvel exode, d'une nouvelle œuvre de libération (42.7) et conclura une nouvelle alliance (42.6). Le cantique nouveau d'Apocalypse 5 est donc celui dont avait parlé Ésaïe, le can-

18. Dt 4.34; 5.15; 7.19; 11.12; 26.8.

tique du nouvel exode. Le lien avec le cantique de Moïse du premier exode sera explicitement établi en 15.3.

D'autres éléments de notre texte rappellent l'exode. Les éclairs, les voix et les tonnerres qui sortaient du trône (Ap 4.5) rappellent la théophanie du mont Sinaï peu après la sortie d'Égypte (Ex 19.16). C'est au pied du Sinaï que Dieu avait pris Israël comme son peuple pour en faire un royaume de prêtres (Ex 19.6), un langage dont nous avons déjà signalé la reprise ici (Ap 5.10).

Moïse a relaté la cérémonie de conclusion de l'ancienne alliance en Exode 24. Il y est question d'un « livre de l'alliance » qui contenait les paroles du Seigneur communiquées à Moïse sur le Sinaï (Ex 24.7 ; son contenu se retrouve vraisemblablement en Ex 20-23). Au cours de la cérémonie, Moïse lit le contenu de ce livre. Puis le sang de sacrifices est aspergé sur le peuple et présenté comme « le sang de l'alliance » (v. 8). Le sang de l'Agneau, par lequel il a opéré la rédemption de son peuple (Ap 5.9), n'est-il pas pareillement le sang de la nouvelle alliance (Mt 26.28 ; Lc 22.20 ; 1 Co 11.25) ? Le parallèle entre la cérémonie de conclusion de l'ancienne alliance et la conclusion de la nouvelle en vertu de l'œuvre expiatoire pour laquelle Christ a versé son sang est d'ailleurs bien établi par l'auteur de l'épître aux Hébreux (Hé 9.11-24).

Puis Moïse avait gravi la montagne en compagnie d'Aaron et de deux des fils de celui-ci, ainsi que de soixante-dix dirigeants d'Israël (Ex 24.9). Il est dit qu'ils « virent le Dieu d'Israël » et que « sous ses pieds, c'était comme un ouvrage de saphir étincelant, comme le ciel lui-même dans sa pureté » (Ex 24.10). Dans la vision du trône, on retrouve ces éléments : la mer de verre semblable au cristal, et, peut-être, les pierres précieuses qui font l'aspect du Roi (Ap 4.6, 3). Sur le mont Sinaï, Moïse seul était entré dans la présence de Dieu, tandis que les hommes qui l'accompagnaient étaient restés en contrebas (Ex 24.12-18). Dans notre texte, l'Agneau est tout proche de Dieu, au milieu ou au plus proche de son trône. Il est un nouveau Moïse, le médiateur de la nouvelle alliance comme Moïse l'était de l'ancienne. Les dirigeants du peuple de Dieu sont là, un peu plus loin, autour du trône (Ap 4.4).

Cette vision correspond à une autre prophétie d'Ésaïe : « le Seigneur des armées célestes règne sur le mont Sion et à Jérusalem ; il fera

resplendir sa gloire devant les dirigeants de son peuple. » (És 24.23). On peut rattacher cette annonce à la thématique du nouvel exode : le prophète prévoyait la répétition de ce qui s'était passé sur le Sinaï. C'est ce que contemple Jean.

Entré dans la présence divine sur le Sinaï, Moïse avait reçu du Seigneur des tablettes de pierre (Ex 24.12), appelées les tablettes de l'alliance (Dt 9.9-12). Y étaient inscrites les dix paroles (Ex 34.28), le Décalogue, qui sont un condensé des lois du livre de l'alliance. Or ces tablettes étaient écrites des deux côtés (Ex 32.15), tout comme le livre scellé de sept sceaux dans la vision de Jean. On sait que les tablettes de l'alliance devaient ensuite être placées dans le coffre qui se trouvait dans le lieu très saint, sous les chérubins porteurs de la présence divine. Or ici, le livre scellé de sept sceaux est donné à l'Agneau par Celui qui se trouve sur le trône, aux côtés duquel se tiennent encore les quatre êtres vivants. Ce livre que l'Agneau est habilité à ouvrir correspond donc aux tablettes de la Loi mosaïque. Il correspond sans doute en même temps au livre de l'alliance puisque c'est un livre. De même que Jean a superposé les figures des séraphins et des chérubins, il superpose ici le livre de l'alliance et les tablettes de la Loi qui en contenaient le résumé. L'Agneau ouvrira le livre pour le lire, tout comme Moïse avait pris et lu le livre de l'alliance aux Israélites (Ex 24.7).

Ajoutons encore ici que des sources rabbiniques mentionnées par Aune énoncent que Moïse a reçu la Torah de la main droite de Dieu¹⁹.

Que contient alors le livre scellé de sept sceaux ? Peu importe ! D'ailleurs, il ne sera nullement question de son contenu dans l'Apocalypse : il est frappant qu'on ne reparlera plus de ce livre une fois les sept sceaux rompus, alors que si son contenu était le point important, on s'attendrait à ce qu'on puisse le lire une fois le livre descellé et ouvert. Jean voit simplement un tableau comparable au récit de la conclusion de l'ancienne alliance, un tableau évoquant la conclusion de la nouvelle alliance. Le livre est le traité de la nouvelle alliance. On comprend maintenant pourquoi l'Agneau est seul habilité à l'ouvrir : c'est en son sang que la nouvelle alliance a été conclue. La mort de l'Agneau correspond à la fois au sacrifice de l'agneau pascal lors de l'exode et aux sacrifices accomplis lors de la cérémonie de la conclusion de l'ancienne

19. AUNE, p. 345, 354-355, fait référence à *Midrash Rabba Deutéronome 11.10*.

alliance. Il est à la fois l'Agneau pascal dont la mort débouche sur un nouvel exode (1 Co 5.7) et l'Agneau dans le sang duquel est conclue la nouvelle alliance. Il est le seul médiateur possible pour la nouvelle alliance.

Pourquoi le livre est-il scellé ? Bien des commentateurs relèvent que ce sont les testaments que l'on scellait ainsi. Or on peut remarquer que, dans la LXX, puis dans le Nouveau Testament, le mot utilisé pour rendre le terme hébreu désignant une alliance est *diathèkè*, un mot qui a ordinairement en grec le sens de « testament ». En outre, on ouvre un testament à la mort du testateur ; ici, la mort de l'Agneau permet l'ouverture du livre scellé de sept sceaux. Il est possible que Jean joue sur les deux sens du mot. On pourrait avoir là une première explication, mais il faut cependant reconnaître que bien des documents d'autres types que des testaments étaient pareillement scellés. Beasley Murray relève que des contrats étaient écrits des deux côtés et souvent scellés de sept sceaux dans le monde romain : une telle image pourrait aussi faire penser à un document d'alliance. Une autre solution s'appuie sur le livre de Daniel. Son auteur avait en effet reçu l'ordre suivant concernant ses prophéties : « Tiens secrètes ces paroles et scelle le livre jusqu'au temps de la fin » (Dn 12.4). Or le livre que Daniel devait sceller contient l'annonce de la nouvelle alliance (Dn 9.26-27)²⁰. Le scellement du livre signifiait, non pas que les gens ne devaient pas le lire, mais que la réalisation de ses prophéties était pour un avenir éloigné. L'Agneau reçoit le droit de rompre les sceaux car c'est en lui qu'est conclue la nouvelle alliance qui accomplit les promesses de Dieu énoncées par Daniel. Le livre pourra donc être lu, tout comme Moïse a lu le livre de l'alliance au peuple d'Israël lors de la cérémonie de conclusion de l'ancienne alliance.

Quatre événements dans la vie de l'Agneau fondent la nouvelle alliance : sa mort, sa résurrection, son ascension et sa session à la droite du Père, et la Pentecôte. Or ce sont précisément ces quatre événements que nous avons reconnus dans le langage pictural d'Apocalypse 5.6. Les choses sont maintenant claires : le visionnaire de Patmos a voulu peindre un tableau représentant la conclusion de la nouvelle alliance. Il s'est pour cela servi de manière figurative du souvenir de la conclusion de l'ancienne alliance.

20. Voir les notes de la Bible du Semeur d'étude sur ce texte.

À la lumière de cette analyse, il devient tout à fait inutile de chercher à identifier le livre scellé de sept sceaux à un livre connu. Nous ne pensons même pas qu'il faille l'identifier au Nouveau Testament. L'absence d'identification du livre dans notre texte peut confirmer qu'aucune hypothèse n'est à retenir. Le livre est simplement une image : il fait partie de la mise en scène nécessaire pour représenter la conclusion de la nouvelle alliance. Et la rupture des sceaux du livre signifie que l'histoire est désormais placée sous le signe de la nouvelle alliance qui en détermine le cours.

La présence des quatre êtres vivants qui représentent la création, aux côtés des vingt-quatre dirigeants du peuple de Dieu (4.6-8 ; 5.8), traduit le fait que la nouvelle alliance est aussi conclue avec la création : la croix réconcilie l'ensemble de la création avec Dieu (Col 1.20) et l'alliance nouvelle débouchera sur le renouvellement de la création (Ap 21-22 ; És 65.17ss ; Rm 8.18ss). La présence de l'arc-en-ciel signifie que l'alliance nouvelle reprend l'alliance conclue avec Noé en la dépassant. Elle en est même l'aboutissement : l'alliance noachique²¹ garantissait la préservation de la création en vue de sa rédemption qui constitue la finalité de la nouvelle alliance. Alors que les jugements de Dieu vont s'abattre sur le monde lors de l'ouverture des sceaux, l'arc-en-ciel indique que le but poursuivi par Dieu n'est pas la destruction de sa création, mais sa rédemption.

5.8. *L'Agneau ayant pris le livre, les quatre êtres vivants et les vingt-quatre dirigeants du peuple de Dieu se prosternent devant lui pour lui rendre hommage tout comme les dirigeants l'avaient fait pour le Roi Créateur siégeant sur le trône (4.10). Ils lui rendent ainsi un culte. Ils tenaient en effet chacun une harpe ou lyre, un instrument couramment utilisé dans le cadre du culte rendu à Yahvé selon l'Ancien Testament²², ainsi que des coupes d'or remplies d'encens, et cette image est expliquée : l'encens représente les prières des membres du peuple saint. Elle vient d'un psaume qui comparait la prière que le psalmiste prononçait le soir à l'offrande de parfum qui accompagnait l'holocauste offert au même moment (Ps 141.2). Elle signifie l'appréciation du*

21. C'est ainsi que l'on nomme l'alliance conclue par Dieu avec Noé et qui garantissait le maintien de l'ordre naturel dans la création (Gn 9.8ss).

22. 2 S 6.5 ; 1 Ch 13.8 ; 15.16, 21, 28 ; 16.5 ; 25.1, 3, 6 ; 2 Ch 5.12 ; 20.28 ; 29.25 ; Né 12.27 ; Ps 6.1 ; 12.1 ; 33.2 ; 43.4 ; 57.8 ; etc.

Seigneur pour les prières des siens. Prier n'est pas importuner Dieu. La prière des membres de son peuple exprime leur amour pour lui, leur reconnaissance pour son œuvre de salut, leur dépendance de son œuvre et leur soumission volontaire ; à ce titre, elle lui agréée et lui fait plaisir comme un parfum. C'est là un encouragement à prier librement. Que l'Agneau reçoive de la sorte un culte suppose sa divinité. Pourrait-il d'ailleurs siéger avec le Roi sur son trône s'il n'était pas lui aussi Dieu ?

Certains voient dans les vingt-quatre dirigeants du peuple de Dieu les équivalents des vingt-quatre dirigeants des classes de prêtres de l'époque de David (1 Ch 24.4-19), ou des vingt-quatre classes de chœurs lévites qui accompagnaient le chant de leurs instruments de musique, avec notamment des harpes ou lyres, lors du culte (1 Ch 25) : cela s'accorde avec le rôle cultuel des vingt-quatre dirigeants dans notre livre. Ils fonctionnent en tout cas ici comme les représentants du peuple de Dieu pour présenter à Dieu les prières de ses membres.

Les membres du peuple de Dieu sont ici appelés, littéralement, *les saints*, une désignation habituelle dans les écrits pauliniens. Ce titre renvoie à la conclusion de l'alliance du Sinaï par laquelle Dieu avait fait d'Israël, collectivement, un peuple saint (Ex 19.6), c'est-à-dire un peuple se tenant en présence de Dieu, au milieu duquel Dieu habitait, et qui avait pour vocation de lui rendre un culte. D'où la traduction adoptée ici et dans la *Bible du Semeur* : *les membres du peuple saint*, moins équivoque dans le contexte moderne que la traduction plus littérale. Le titre renvoie encore à la vision de Daniel 7 où il désigne les membres du peuple de Dieu qui doivent recevoir le royaume (Dn 7.18, 22, 25, 27) comme c'est aussi le cas ici (5.10).

5.9. Nous avons déjà signalé que le *cantique nouveau* est le pendant du cantique composé par Moïse et chanté par Israël pour célébrer la sortie d'Égypte (Ex 15) : il correspond au cantique du nouvel exode imaginé par Ésaïe (És 12). Le cantique célèbre l'Agneau pour sa mort qui permet la conclusion de la nouvelle alliance et donc l'ouverture et la lecture du livre de l'alliance. De même que la mise à mort des agneaux pascals avait contribué à la libération du peuple d'Israël de l'esclavage en Égypte, la mise à mort de l'Agneau débouche sur la rédemption de nombreuses personnes. On observe là un élargissement de la nouvelle alliance par rapport à l'ancienne : la libération qui la fonde ne bénéficie

pas au peuple d'Israël seulement, mais à *des personnes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation*, une formule dont l'accumulation des termes sert à souligner fortement l'ouverture universelle du nouveau peuple de Dieu, et qui peut faire écho à celle de Daniel 7.14 (avec l'addition du terme *tribu*). C'est aussi un trait polémique contre Rome qui prétendait à la domination sur toutes les nations.

5.10. Les paroles qui définissaient l'essence de l'alliance avec Israël sont reprises pour les rachetés de l'Agneau, faisant écho à 1.6, avec une différence puisqu'on passe d'un « peuple précieux parmi tous les peuples » (Ex 19.6) à des personnes de tous peuples (v. 9). L'Agneau fait d'eux un peuple de *prêtres* : c'est l'un des textes sur lesquels s'appuie l'affirmation du sacerdoce universel des croyants. Le verset précédent a indiqué comment ils jouent leur rôle de *prêtres* : par la prière qui se compare au parfum que les prêtres de l'ancienne alliance offraient au Seigneur (cf. Hé 13.15). L'Agneau a aussi *fait d'eux un peuple de rois* : la suite suggère qu'il faut traduire ainsi plutôt que « tu as fait d'eux un royaume », puisque Jean ajoute : *et ils régneront sur la terre*. C'est affirmer la royauté universelle des croyants (cf. 1.6 ; 2.26-27 ; 3.21) ; le port de couronnes par les vingt-quatre dirigeants et leur session sur des trônes l'indiquaient déjà (4.4). Les membres du peuple saint reçoivent le statut de roi avec pour conséquence leur participation future au règne de Christ sur la création renouvelée, sur la terre ressuscitée – et non pas dans un ciel éthéré – (22.5). Certains manuscrits portent le présent : *ils règnent sur la terre*, mais cette leçon est moins bien attestée que le futur²³ et l'on conçoit mal une telle affirmation concernant les chrétiens de la province romaine d'Asie qui pouvaient faire l'objet d'os-tracisme, voire de persécution. Que tous les croyants aient un statut royal implique cependant dès à présent que le mode de gouvernement qui sied à l'Église, et aux Églises, est une démocratie sous l'autorité que Christ exerce par sa Parole... (voir le commentaire sur 1.6). Selon le discours de Pierre le jour de la Pentecôte, tous les croyants ont aussi part à l'office prophétique (Ac 2.17-18). Ils sont donc tout à la fois rois, prêtres et prophètes. Le rôle prophétique de l'Église sera en outre évoqué plus loin (11.3).

5.11-12. Les *anges* se joignent ensuite au chœur formé par la création et le peuple de Dieu. L'œuvre rédemptrice de Christ qu'ils

23. D'autres manuscrits portent : *nous régnerons*.

ont vu se dérouler sur la terre alimente leurs louanges (cf. Ép 3.10). Leur nombre est considérable : *des millions de millions et des milliers de milliers*. L'expression fait écho à celle de Daniel 7.10 qui indiquait le nombre des anges se tenant devant le trône de Dieu pour le servir, mais aussi à celle de Deutéronome 33.2 où il est question des anges entourant Yahvé lorsqu'il est venu du Sinaï pour conduire son peuple dans sa marche au désert. L'Église se voit faible, peu nombreuse, minorité méprisée, voire persécutée. Mais du point de vue duquel il est donné à Jean de considérer la situation, on la voit formidablement renforcée par ces myriades d'anges.

Leur chant rend gloire à l'Agneau pour sa mort rédemptrice et lui reconnaît sept attributs, dont les trois que mentionnait précédemment la louange adressée au Dieu Créateur (4.11). En outre, la formule *il est digne* fait écho à celle qui débutait cette louange adressée au Créateur. Les quatre premiers termes évoquent des attributs par lesquels l'Agneau exerce sa souveraineté, les trois suivants l'hommage des créatures. Proclamer la *puissance* et la *force* d'un Agneau égorgé participe du paradoxe de la victoire remportée à la croix. L'Agneau est plus puissant que l'empereur, les autorités de la province ou les armées impériales, et la victoire finale lui est acquise. À lui *la richesse* car le monde lui appartient avec tout ce qu'il contient : tout a été créé pour lui (Col 1.16). C'est pourquoi il régnera sur l'univers. Il possède aussi *la sagesse* par laquelle il gouverne le monde et conduit l'histoire vers le but fixé par son Père. À lui reviennent *l'honneur, la gloire et la louange* bien davantage qu'à l'empereur et aux grands de ce monde. Ellul note que les sept attributs dont cette doxologie confesse l'appartenance à Christ sont des attributs divins et il ajoute : « C'est d'ailleurs en même temps la remise à Jésus-Christ de tout ce dont l'humanité cherche toujours à s'emparer²⁴. »

Les anges ne sont pas directement au bénéfice de l'œuvre rédemptrice de l'Agneau : ceci peut expliquer que leur doxologie ne fait pas mention des bénéficiaires de cette œuvre, contrairement à celle des quatre êtres vivants et des vingt-quatre dirigeants, qui représentent les bénéficiaires directs du sacrifice de l'Agneau, respectivement la création et le peuple de Dieu (v. 9-10).

24. Jacques ELLUL, *L'Apocalypse. Architecture en mouvement*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 292-293.

5.13. Le chœur célébrant la louange du Dieu Créateur puis de l'Agneau s'élargit progressivement : au chapitre 4, il comportait d'abord les quatre êtres vivants (4.9), puis ceux-ci avaient été rejoints par les dirigeants du peuple de Dieu (4.10-11). Ce sont d'abord les mêmes qui ont rendu leur culte à l'Agneau (5.8-9). Les anges se sont ensuite joints à eux (5.10-11). Puis c'est finalement au tour de *toutes les créatures, dans le ciel, sur la terre, sous la terre et sur la mer, et de tout ce qui s'y trouve*. Leur louange s'adresse à *Celui qui siège sur le trône et à l'Agneau* : le Dieu Créateur est ainsi distingué de l'Agneau ; il s'agit du Père. Le Roi et l'Agneau, le Père et le Fils sont maintenant adorés ensemble, après avoir été adorés tour à tour. Le Fils est honoré au même titre que le Père (Jn 5.23) : il est donc Dieu comme le Père. Bauckham écrit à juste titre :

Il est important de noter comment la scène est structurée de sorte que l'adoration de l'Agneau (5.8-12) conduit à l'adoration de Dieu et de l'Agneau ensemble (5.13). Jean ne veut pas présenter Jésus comme faisant l'objet d'un autre culte à côté de celui qui est rendu à Dieu, mais comme quelqu'un qui participe à la gloire due à Dieu. Il est digne de recevoir l'adoration due à Dieu parce que le culte qui lui est rendu peut s'inclure dans le culte rendu au Dieu unique²⁵.

Ainsi, le monothéisme est préservé ; et en même temps, deux personnes reçoivent l'adoration due à Dieu seul.

Au fond, le chapitre 4 a pour thème l'adoration du Père en tant que Créateur, le chapitre 5 l'adoration du Fils en tant que Sauveur et le tout se termine par l'adoration des deux personnes ensemble.

Les anges avaient reconnu à l'Agneau des attributs au nombre de sept, ce qui était certainement calculé (5.12). Seuls quatre attributs sont repris dans la louange du verset 13 ; mais il y en avait trois dans la louange des dirigeants en 4.11 ; le chiffre sept semble ainsi avoir été décomposé. Pour le sens du terme rendu par *souveraineté*, voir le commentaire sur 1.6.

Les créatures du verset 13 sont localisées dans l'univers, tandis que les êtres vivants, les vingt-quatre dirigeants et les anges se tiennent devant le trône de Dieu et de l'Agneau. Peut-être les quatre êtres vivants et les vingt-quatre dirigeants se tenant devant le trône représentent-ils respectivement la création et le peuple de Dieu dans l'ado-

25. BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, p. 75-76.

ration. D'ailleurs, la présence des chérubins, de l'Agneau médiateur, des sept flambeaux pour les chandeliers et l'usage de parfum indiquent qu'on se trouve dans un temple. On en aura confirmation en 7.15.

5.14. *Les quatre êtres vivants*, figures de la création terrestre, s'associent naturellement à la louange de l'ensemble des créatures de l'univers en y répondant par un *Amen*.

La vision des chapitres 4-5 peut faire penser au Psaume 103 qui évoquait le trône du Seigneur établi dans le ciel et qui appelait les anges et l'ensemble des créatures à bénir le Seigneur (Ps 103.19-22). L'élément nouveau par rapport au psaume dans notre texte est l'association étroite de l'Agneau à Dieu. Ajoutons encore que, comme l'a bien vu Comblin, les paroles de louanges adressées au Dieu créateur et à l'Agneau constituent une protestation implicite contre le culte de la déesse Roma et de l'empereur romain²⁶.

Les deux tableaux des chapitres 4 et 5 servent d'introduction aux visions qui concernent « ce qui doit arriver ensuite ». Ils dépeignent les facteurs qui vont déterminer toute l'histoire qui doit suivre. Dieu est le Créateur qui règne souverainement sur l'univers. Et l'Agneau a vaincu, il a racheté par sa mort une multitude d'hommes et de femmes de tous les peuples. Dieu s'est lié à eux par une alliance dont l'Agneau est le médiateur. Ils sont son peuple, un peuple de rois prêtres. Il est leur Dieu, qui va les protéger, les garder, leur accorder la victoire et les conduire à une nouvelle terre promise. La nouvelle alliance, éternelle et inviolable, est la garantie que Dieu ne les abandonnera pas quelles que soient leurs circonstances. C'est la thèse posée au début, qui permet de comprendre toute l'histoire humaine subséquente : le Dieu créateur a fait alliance avec son peuple en Jésus-Christ. Elle vise à rassurer et à encourager les Églises qui connaissent des temps difficiles. On se souvient de la parole de Jésus : « Dans le monde, vous aurez à souffrir bien des afflictions. Mais courage ! Moi, j'ai vaincu le monde » (Jn 16.33).

26. Joseph COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse*, p. 101.

Réfléchir bibliquement au mal. Six études bibliques

Henri Blocher

Le défi que nous avons à relever est le suivant : nous espérons faire le tour d'un problème classique, le problème des problèmes, à la lumière de la Révélation divine – mais à partir de textes divers, qui ne doivent pas servir de prétextes à l'exposé de nos propres idées. L'étude devra d'abord être loyale à l'égard de leur intention, même si elle reste sélective.

Étude 1. La sagesse humiliée par l'expérience : Qohélet 7.15-29

Le choix du premier texte peut surprendre, tant l'Ecclésiaste (Qohélet) est un auteur notoirement difficile. Mais toute Écriture, inspirée, est utile... La difficulté rend nécessaire de préciser l'hypothèse de lecture :

- ♦ Qohélet est un maître de sagesse, inspiré par l'Unique Berger (12.11c) qui est notre Dieu ; il emprunte la figure stylisée de Salomon, le Sage-type, d'une façon qui ne trompe personne, et combine dans sa pédagogie la stimulation de l'aiguillon et les fermes repères des clous plantés (12.11ab) ;
- ♦ il ne propose pas un exposé suivi mais livre comme un journal intime qui le montre aux prises avec les énigmes de l'expérience ; il formule les objections, les retourne, y répond, y revient. À nous d'être assez intelligents pour en tirer profit !

I. Qohélet se heurte au problème du mal

La place du mal dans sa réflexion, et au chapitre 7, justifie que nous commençons par ce passage.

1. On dit volontiers Qohélet *pessimiste* : son refrain, dont le mot-clé se retrouve en 7.15, conclut à la *vanité* de tout – sous le soleil (à ne considérer que le terrestre). Le mot, avec une image de buée, évoque

l'inconsistance, l'absurdité, la futilité (on pense à G. Lipovetsky décrivant l'individu de la modernité tardive comme un « zombie »).

Souvent il insiste sur la *mort*, mentionnée en 7.15 et 7.1-2. On a résumé le message par le rappel que s'adressaient les moines, « Mon frère, il faut mourir ». La sagesse disait *Memento mori*. Notre époque en refoule la pensée (alors qu'il s'agit de la réalité sûre), ou prétend naturaliser la mort en se masquant la contradiction avec l'humanité dans son privilège, le dépassement par la pensée et l'amour.

2. Dans notre passage (que M. Eaton intitule « Sin and suffering »), l'accent porte sur le dérèglement des relations humaines. Il rappelle notre propension à maudire les autres (v. 21), à verser dans les excès du légalisme ou du laxisme (v. 16-18), la difficulté de trouver, entre mille, quelqu'un qui dénouera pour nous l'étreinte suffocante ou glaçante de la solitude (v. 27-28), la présence universelle du péché (v. 20).

La relation humaine par excellence, comme le Créateur l'a voulue (Gn 1 et 2), c'est celle de l'homme et de la femme. C'est la plus perturbée (26.28). *Corruptio optimi pessima* : quand le meilleur devient mauvais, c'est le pire ! C'est un homme qui parle, et qui ne trouve pas la femme d'une vraie communion (fait-il allusion aux mille femmes de Salomon, 700 + 300 ? Avoir mille femmes, c'est n'en avoir aucune).

3. Appartient au phénomène du mal, de la vanité, l'humiliation de la sagesse. Elle reste loin de satisfaire (v. 23), « Je n'ai pas trouvé » (v. 28), même si elle garde un avantage certain (v. 18 ; cf. 8.1).

II. Qohélet avoue le mystère insondable

Les limites de la sagesse ne sont pas accidentelles, explicables par les circonstances superficielles.

1. Le v. 24 se traduit le plus littéralement : Loin ce qui est, profond, profond ! Qohélet ne semble pas loin de confesser le mystère dernier de l'être, et cette confession induit une attitude intellectuelle que je veux faire mienne.

Il ne donne pas sa caution à l'irrationalisme. Il donne l'exemple d'une *humilité* radicale qui convient à la créature – la créature honorée d'être en image de Dieu, car les bêtes n'ont pas besoin d'humilité. Pour l'homme qui se prend pour référence ultime, comme premier et dernier, c'est forcément tout ou rien : ou il maîtrise, ou c'est le chaos.

Devant Dieu, le croyant peut se réjouir de comprendre quelque chose, sans tout comprendre !

2. Spécialement, me semble-t-il, Qohélet met en cause la pensée *calculatrice* (tellement en honneur dans notre modernité). Trois fois on trouve en quelques versets (v. 25-29) la racine couramment traduite « penser » mais qui signifie d'abord « compter » – et il a compté les femmes « une à une » (v. 27). Qohélet aime compter : on trouve dans le livre 7 fois « crainte », « éternel ou éternité », « sort » ; 12 fois Dieu « donne » ; 17 fois « joie », 2 × 17 fois « peine », 3 × 17 fois « faire », « sage », « bien ou bonheur » – et 17 est justement la valeur numérique du mot « bien/bonheur » ; 2 × 17 fois « vanité » si on compte pour une fois le superlatif « vanité des vanités » ; si on ne le fait pas on obtient 37 fois, ce qui est la valeur numérique du mot « vanité » ; 37 fois aussi « humanité » (en ne comptant pas l'expression « fils-d'Adam »).

La pensée calculatrice est utile, mais elle est vulnérable à la tentation de la maîtrise (qui réduit l'autre à son existence statistique ou à son numéro matricule).

3. Le v. 29 emploie un mot qui dérive de la racine « calculer », très proche de celui des v. 25, 27 mais différent. On ne le trouve qu'une fois ailleurs, en 2 Chroniques 26.15 : pour les machines servant au siège de la ville, les inventions des ingénieurs militaires. Les hommes ont cherché, et trouvé, bien des « stratagèmes ».

Les inventions sont brillantes, mais l'écart avec la création de Dieu, avec la droiture dans la création de Dieu, reste inexpliqué. Mystère opaque.

III. Qohélet laisse passer un rai de lumière

L'humilité consiste aussi à recueillir la lumière accordée.

1. Qohélet peut dire : « J'ai trouvé ». Quelques indications sont susceptibles de nous aider dans notre réflexion. Il a pu reconnaître que la méchanceté est sotte et la sottise est extravagance (v. 25). C'est suggérer qu'on ne peut séparer sagesse et piété, le vrai et le bien, et que l'orgueil affole ceux qu'il domine.

2. En explorant à la fois la sagesse et la folie, Qohélet montre qu'il sait leur proximité : la sagesse est constamment exposée à la *tentation*

de la folie, et celle-ci parade souvent dans les habits de la sagesse... Attention aux déguisements ! Ce sont aussi les brillantes inventions de la raison calculatrice qui facilitent l'éloignement de la droiture originelle.

3. En rappelant que Dieu a créé les hommes droits, Qohélet pose que leur injustice n'est pas de leur être authentique, qu'elle est l'intruse, l'étrangeté illégitime – dont la survenue est mystère.

Étude 2. Le mystère humain du mal : Romains 1.18-24

Qohélet nous a avertis des limites de l'entreprise de sagesse, et a éveillé le sens du mystère à reconnaître humblement. J'appelle « mystère opaque » le surgissement du mal, ce que Dieu abhorre, dans une création qui procède entièrement de la bonté parfaite de Dieu alors que Dieu règne souverainement sur tout ce qu'il a créé : pourquoi Dieu l'a-t-il permis ? On pourrait aussi parler de « mystère divin » dans la mesure où le problème du mal se pose en rapport avec les perfections divines. Il est également instructif d'étudier le mystère *humain* du mal, de scruter le *comment* de son surgissement. La dernière partie de Romains 1 va nous permettre de progresser dans ce sens.

Elle nous aidera aussi à répondre à une question qui ne reçoit pas de réponse unanime : qu'appeler mal ? Et pourquoi l'appeler mal (qu'est-ce qui fait le mal du mal) ? Les langues montrent que tous les humains ont une notion brute du mal, ce qui ne devrait pas être, l'objet de l'indignation, du remords, de la honte. Aussitôt qu'ils essaient d'en rendre compte, élucider, théoriser, les discours divergent. L'apôtre nous guide avec la sûreté qui appartient au Dieu de Vérité.

I. Deux questions préalables

Avant d'étudier le passage lui-même :

1. On perçoit d'emblée que le passage ne s'intéresse qu'au mal humain, et même au mal *commis* par les hommes (« subi » seulement sous l'angle des conséquences). Or de nombreuses religions ou sagesse (au sens large) font une place importante à d'autres formes de mal. Faut-il en réserver l'étude à part ? Faut-il estimer que Romains 1 implicitement refuse de les reconnaître comme mal ? Quels rapports entre eux se discernent-ils ?

Le silence de Romains 1 ne suffit certainement pas pour exclure de la catégorie « mal » des formes qui n'y sont pas mentionnées. Trop de penseurs, d'ailleurs, tissent des connexions entre les formes pour qu'elles puissent rester totalement en marge de la lecture. Nous devons statuer sur ces autres formes, au moins à titre révisable, à la lumière de l'ensemble scripturaire.

- a. Il est classique de distinguer, outre le mal « moral » (en vue dans notre passage), le mal *tragique*, du Dieu méchant, au moins secrètement, « quelque part » ; le mal *métaphysique*, de la finitude, qui comporterait en l'homme, essentiellement, la possibilité réelle de la défaillance ; et le mal *physique*, la souffrance et tout ce qui la cause, la mort comprise.
- b. La joyeuse Nouvelle que nous apporte la Révélation, c'est que le mythe tragique, tellement attirant, est menteur ! Dieu est toute bonté, il n'y a en lui aucunes ténèbres (1 Jn 1.5).

L'idée du mal métaphysique, malgré l'influence qu'elle a eue sur la pensée chrétienne, peut être pareillement repoussée. La finitude, ou, mieux dit, la condition de créature est « très bonne » (Gn 1.31). C'est calomnier la bonne création de Dieu que d'imputer le mal à sa constitution même (et la notion de possibilité réelle sert cette calomnie).

Le mal physique, la souffrance et la mort affectant les humains, est certainement mal, contraire au projet créationnel de Dieu. Mais la thèse originale de l'Écriture est que ce mal est conséquence du mal moral, de la perturbation du rapport à Dieu. Selon la formule de saint Augustin : soit le péché, soit la peine du péché – le mot « peine » visant la conséquence globale et collective pour l'humanité apostate.

Le « porche d'entrée » de l'Écriture, Genèse 1-3, fixe ces repères, sans lesquels l'histoire subséquente ne peut être déchiffrée. Romains 1 y renvoie, comme le classement en trois groupes des animaux au v. 23 en donne l'indice. Ces textes (Gn 1-3 ; Rm 1 ; et Qo 7.29 aussi) racontent, et ne donnent pas d'explication rationnelle : le mystère du surgissement reste entier.

2. La seconde question qui précède la lecture est celle du rapport à l'Évangile. Quand Paul commence à exposer la révélation de la colère de Dieu (Rm 1.18ss), il vient de proclamer la révélation de la justice de Dieu dans l'Évangile (v. 17) : quelle est la relation ?

La colère de Dieu est une expression de sa justice, comme 3.5 le démontre (et l'usage de la même racine « juste » en 1.32 et 2.5). La section 1.18-3.20 appartient au développement de 1.16-17. Il ne faudrait pas conclure, cependant, que le sujet de la colère *suive* logiquement la proclamation de l'Évangile. C'est comme le préalable et le présupposé de la *nouvelle* manifestation de la justice divine (par l'Évangile, 3.21) que Paul montre le péché et la sanction du péché. Certes, *nous* ne voyons clairement, en vérité, ce qu'il en était de notre mal qu'une fois les yeux guéris par l'Évangile, mais ne renversons pas pour autant l'ordre des réalités elles-mêmes !

II. Le mal en son « principe »

En un sens, le principe du mal, c'est de ne pas avoir de principe...

1. Le mal n'est pas « principe » au sens strict : il n'est pas premier, il est radicalement *second*. L'apôtre marque la priorité de la création de Dieu, qui manifeste quel il est comme l'œuvre révèle l'artiste. L'apôtre présente le mal humain comme la *réaction* à ce donné, à ce don ; on peut parler d'apostasie : il y a défection, abandon de la position initialement accordée.

Ce statut secondaire se reflète dans la complexité qu'illustrent les deux traductions possibles du participe du v. 18 : les hommes *détiennent* et *retiennent* la vérité. En un sens, ils la possèdent (v. 21 ; Calvin parlait du « sens de la divinité » indéracinable en tout homme), mais ils la répriment, ils l'empêchent de s'établir dans leur conscience, ils la distordent dans la captivité de l'injustice. Le modèle du *refoulement* psychanalytique fournit une bonne analogie. Le mal n'est jamais pur : il corrompt toujours le bien créé, à des degrés divers intensivement comme extensivement.

Dans la réaction désastreuse joue le privilège créationnel de l'homme « image de Dieu » : il est appelé à répondre, à recevoir activement ce que Dieu donne. Un participe que les traductions trop souvent escamotent le dit au v. 20, c'est « saisies-par-l'intelligence » que les perfections de Dieu se voient dans ses ouvrages.

2. Que vienne d'abord le don de la vérité, et de la faculté pour le recevoir, rend l'être humain inexcusable (v. 21). Le dieu tragique est exorcisé, et la finitude ne peut atténuer la responsabilité. *Exeunt* les mauvaises excuses.

3. Qu'est-ce qui est premier ? Le refus de glorifier Dieu et de lui rendre grâces (v. 21), ou la prétention d'être sage par soi-même (v. 22) ? On reconnaît les mobiles de la tentation en Genèse 3, le doute sur la générosité du Créateur, la revendication d'une même autonomie : être comme Dieu (ou des dieux), déterminant Bien et Mal... Comment expliquer que de tels mobiles se soient insinués dans le cœur des plus favorisés, que Dieu avait créés *droits* ? On doit voir qu'une explication commencerait d'excuser le mal.

4. Un mot-clé du passage est le verbe « changer », v. 23 et 25. Il confirme que le péché, le mal humain, n'est pas un principe, une réalité subsistante possédant l'être (l'être vient de Dieu seul) : il n'est que corruption, distorsion, perversion. Notre péché, dira saint Augustin, consiste à user (*uti*) de ce dont nous devrions jouir (*frui*), et à jouir de ce dont nous devrions user. L'apôtre Paul se concentre sur l'inversion de l'idolâtrie (23) : la folie de l'homme consiste à adorer ce qu'il devrait dominer et à rejeter Celui à qui il doit tout. Image de Dieu, il se déshumanise... Un article de 1853 s'indignait de l'idolâtrie en Inde : « culte abrutissant de la nature, dont la dégradation se manifeste en ceci que l'homme, le souverain de la nature, tombait à genoux pour adorer Kanuman le singe, et Sabbala, la vache » – de quel ce texte ? D'un certain Karl Marx...

III. Les suites de l'apostasie

Comment notre passage présente-t-il les conséquences ?

1. Le mal ressemble à une infection : il ronge comme la gangrène (2 Tm 2.17) : autrement dit, il enfante d'autres formes du mal. Ce qui joue dans cette contagion, c'est la solidarité fonctionnelle des éléments du créé : quand l'un d'eux se détraque, le tout est affecté, les autres éléments subissent une déformation.

Il y a conséquence selon la logique propre à la constitution du réel, et juste jugement de Dieu : les lois « naturelles » elles-mêmes sont au service de sa justice : sous le règne du Dieu unique, on ne peut pas finalement disjoindre. Il y a donc rétribution (v. 27) et correspondance : parce que les hommes n'ont pas *approuvé* ils sont livrés à une intelligence *réprouvée* (v. 28).

2. Parmi les formes conséquentes, Paul en met deux en évidence :

- a. Ce que Freud appelait justement les aberrations/perversions/déviation (Abirrungen, Abweichungen, dans ses *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*) de la pratique érotique (v. 24-27). Paul ne critique pas seulement la promiscuité (le v. 27 souligne la passion). Il affirme une loi naturelle, qui, malgré les déformations du péché, se discerne encore (v. 26, « contre nature »).

La perspective s'accorde avec la place centrale de la différence du masculin et du féminin dans l'anthropologie biblique, parabole du rapport de Dieu avec l'humanité élue ; la pratique homosexuelle est symétriquement la parabole de l'idolâtrie.

Nous ne pouvons lâcher cette vérité, malgré les cas douloureux, dramatiques – et la pertinence d'une sagesse pastorale, à la fois ferme et nuancée, dans l'amour.

- b. La perversion du jugement moral lui-même (v. 32). L'hypocrisie est encore l'hommage que le vice rend à la vertu (La Rochefoucauld) : la défense théorique de la transgression marque un pas de plus dans le mal, vers l'avilissement de l'humain. Actualité !

3. La conséquence du mal humain qui nous devrait le plus émouvoir est celle des premiers mots : la colère de Dieu. Elle se révélera au dernier jour (2.5) mais se révèle déjà (1.18, le verbe est au présent).

Pas de malentendu : la colère de Dieu est bien différente de la colère de l'homme, qui n'« accomplit pas la justice de Dieu » (Jc 1.20). Elle est pure, maîtrisée, indignation sainte. Elle coïncide avec les conséquences selon la logique du réel, comme Dieu, JE SUIS (Ex 3.14) est la fondation d'être de tout ce qui est, l'auteur des lois et celui qui les soutient.

Pour autant, ne chosifions pas, comme notre intelligence est tentée de le faire. L'anthropopathisme de la colère nous rappelle que la conséquence n'est pas d'un mécanisme automatique : le Dieu JE SUIS est personnel, vivant, libre. Il est personnellement engagé dans son indignation.

C'est cette liberté qui lui permet aussi une *autre* réaction, une autre manifestation de sa justice...

Étude 3. Heureux qui ne comprend pas : Job 42

Nous revenons au mystère *divin* du mal : comment Dieu permet-il ? Pourquoi ? Pourquoi ? J'use d'ironie en intitulant cette étude de Job 42 : « Heureux qui ne comprend pas ! » – je crois par là imiter (tant bien que mal) l'auteur, maître ironiste.

Cela contribue à la difficulté du livre. Les plus grands esprits ont tourné autour, percevant en lui une profondeur inégalée, mais l'ont compris de manières fort diverses. Grégoire le Grand l'avait commenté, *Moralia in beatum Job*, Calvin a prêché sur le livre 159 sermons, le psychologue des profondeurs C.-G. Jung a écrit un livre, plus récemment le philosophe Philippe Nemo... Cette situation justifie que nous précisions d'emblée notre hypothèse de lecture :

1. Il est plus sage de partir du livre tel qu'il nous est parvenu. Les reconstructions rivales, différentes les unes des autres, n'ont d'autorité que de l'imagination.

2. Il n'est pas plausible que l'intention du livre ait été de s'opposer à la doctrine « officielle » des Proverbes sur la rétribution. Celle-ci est plus souple qu'on ne croit (elle sait que les méchants peuvent longtemps faire envie (Pr 24.1, 19) et que le juste peut tomber sept fois (24.16) ; affleure l'idée que la rétribution se situe au-delà de la vie terrestre (24.20 ; 11.31). L'insertion dans le canon prouve qu'on ne l'a pas lu comme contradiction. Les plaintes de Job présupposent le principe de la rétribution.

3. Le livre est un *poème dramatique* (proche du théâtre) dont les symétries relèvent de l'art et dissuadent les lecteurs d'un traitement littéraliste. Maïmonide (le second Moïse du judaïsme, a-t-on dit) y voyait une parabole ; c'est sans doute aller trop loin, le livre s'accroche, comme bien des œuvres littéraires ou théâtrales de notre patrimoine, à un personnage historique réel (Éz 14.14 ; la LXX l'identifie au Jobab de Gn 36.33), mais il ne prétend pas à la factualité à son égard. C'est, par inspiration divine du mode sapientiel, une composition didactique.

4. Comme beaucoup d'autres sages de l'antiquité, l'auteur est plus fin, plus subtil, plus ironique, voire plus retors dans ses stratégies, qu'on ne l'imagine souvent.

C'est délibérément qu'il provoque au chapitre 42, quatre fois, la surprise.

I. Pas de réponse au « pourquoi ? »

1. Le lecteur, informé par le prologue et qui a senti la tension monter au cours des échanges entre Job et ses amis, qui a vibré alors que Job suppliait presque agressivement le ciel de lui répondre, attend qu'enfin le voile se lève. Mais Dieu (v. 38ss) ne donne aucune explication. Il paraît répondre à côté. Devons-nous imaginer un sourire ironique, malgré le drame, sur les lèvres de l'auteur ?

2. Ce n'est pas le rôle de Satan, l'auteur du mal qui a frappé Job, qui répondrait vraiment à la question « pourquoi ? ». En effet, c'est sous le gouvernement souverain de Dieu qu'il a agi. Et s'il est une vérité qui n'est *jamais* mise en doute dans le livre, c'est bien celle de la souveraineté divine. 42.11 ne mentionne que le SEIGNEUR comme celui qui a fait venir sur Job les malheurs.

3. Le livre évite la réponse que nous connaissons grâce au prologue, et que Job continuera d'ignorer (c'est sa piété même qui lui a attiré l'épreuve). En effet, elle ne va pas au fond. Le mal étant dans le monde, représenté par la malfaisance du Satan, Dieu permet le mal particulier infligé à Job, parce qu'ainsi il se glorifiera et glorifiera son serviteur. Mais pourquoi, souverain, a-t-il permis au Satan d'exister ? Si le Satan, comme il faut bien le comprendre, a été créé bon, pourquoi Dieu a-t-il permis sa révolte, et la vilenie de ses propos insultants, insultants pour Dieu encore plus que pour l'homme ?

Le livre met en échec une conception mécanique (un auteur dit « fossilisée ») de la rétribution, mais il va plus loin et plus profond. De l'origine du mal, il nous dit le mystère *opaque*. À la réflexion, c'est cela même qui définit le mal comme mal : ce qui est à la fois contraire à Dieu, et permis, inscrit dans le plan de Dieu (donc réel).

II. Job est parfaitement apaisé

1. Job a tant souffert, il a interpellé le SEIGNEUR avec tant de véhémence, il a si vigoureusement protesté de son innocence, qu'on attendrait qu'il réclame davantage que les discours sur l'autruche, l'hippopotame et le crocodile. Il n'en fait rien. Au contraire, se remémorant les apostrophes divines (42.3a, 4a), il se *repent*, sur la pous-

sière et la cendre (42.6 ; je ne peux pas suivre Lindsay Wilson qui veut comprendre : Job renonce à son deuil). Et cette repentance est toute paisible.

2. Job livre le secret de son apaisement : Je ne te connaissais que par ouï-dire, mais maintenant *mon œil t'a vu* (42.5). Mais cela aussi peut nous surprendre, puisque Job n'a pas pu voir Dieu, masqué par les sombres nuées de la tempête (38.1) !

On peut comprendre de deux manières. Dieu, dans ses discours, a révélé « ce qu'on peut connaître de lui, sa puissance éternelle et sa divinité », sa sagesse qui dépasse tellement notre prise, et le soin qu'il prend de ses créatures, au *miroir* de ses œuvres – et c'est toujours par un tel miroir que nous le connaissons (1 Co 13.12). D'autre part, Job a entendu la Parole de Dieu : je suggère que cette Parole a le pouvoir de faire ce que fait ordinairement la vue : elle englobe, elle embrasse, elle communique la *présence*. Par sa Parole, Dieu se rend présent à l'œil de notre esprit.

3. Dans la réalité de la souffrance, de bonnes raisons ne font pas le poids pour apaiser. La réalité de la Présence seule fait le contrepois. Calvin sur son lit d'agonie était bien l'imitateur de Job : « Tu me piles, Seigneur, mais il me suffit que c'est de ta main ».

III. Dieu prononce un jugement inattendu

1. Quel est le verdict que prononce le juste Juge, après de si longues plaidoiries ? Les avocats de Dieu et de sa justice sont sévèrement réprimandés (42.8). Il nous faut sans doute percevoir, en tenant compte des conventions de langage entre grands notables du Moyen-Orient ancien, que leurs insinuations signifiaient une *méchanceté* virulente contre leur « ami ». Les discours diplomatiques peuvent faire très mal, peuvent faire le mal. Et Dieu qualifie la conduite de ces Sages de folie ou sottise ! Le mot hébreu est fort, il a des connotations de péché – impossible de séparer l'intellectuel et le spirituel.

2. Job a, lui, parlé avec droiture (le mot hébreu suggère ce qui est solidement fondé, bien établi). Alors qu'il a fait preuve d'une liberté d'expression proche de l'insolence ! Il ne me paraît pas possible de limiter l'approbation divine au repentir de Job (v. 6). Job a bien fait de se repentir de son insolence, mais ses plaintes imprudentes exprimaient malgré tout la *foi* en Dieu, et cette foi traduisait un amour

pour un Dieu digne d'amour et de foi qui manquait aux trois amis. Dieu sait entendre, sous les errements du langage, un cœur qui l'aime.

3. Dieu appelle Job son « serviteur » et il sert de médiateur pour la rémission du péché de ses amis. Serait-il à cet égard une figure du Christ ? Il n'y a rien de substitutif et de rédempteur dans sa souffrance, au contraire de la mission du Serviteur d'Ésaïe 53. Mais Dieu est libre d'accorder des similitudes *partielles* de Jésus-Christ à ses serviteurs – il nous est permis d'ainsi comprendre la mission qui nous est confiée de messagers de sa réconciliation.

IV. Dieu rétablit Job étrangement

1. Ceux qui lisent le livre comme une critique du principe de rétribution sont choqués par l'épilogue. Ce n'est pas notre cas ! Nous comprenons que si Dieu, une fois l'épreuve conclue (le Satan réfuté), n'avait pas restauré la condition de Job, *alors qu'il le pouvait*, il aurait paru injuste, voire méchant. C'est un principe que je suis prêt à plaider : Dieu accorde toujours à ses enfants autant de biens, y compris matériels, qu'il est *bon* pour eux, selon la sagesse de son plan global (l'Évangile de la prospérité se rapproche de cette vérité, mais manque la condition).

2. Le Nouveau Testament montre, avec une clarté très vive, qu'il est bon que cette rétribution, pour beaucoup, attende l'au-delà – Hébreux 11.40 enseigne que c'était vrai déjà sous l'Ancien.

Job a été rétabli sur la terre... Est-ce si sûr ? Je me demande si la subtile ironie de l'auteur ne veut pas suggérer autre chose. Ce n'est pas comme ça que les choses se passent en ce monde... L'exacte multiplication, dix nouveaux enfants (on présume : de la même femme !) après une première génération devenue adulte – et d'ailleurs, dix enfants de plus ne remplaceront jamais dix enfants perdus...

La restauration n'est pas annulation : souffrir passe, avoir souffert ne passe pas... Le mystère de la permission reste opaque.

3. Ne devons-nous pas percevoir de l'ironie un brin humoristique dans les précisions données sur les filles de Job ? Qu'un livre si dramatique s'achève sur cette note : les plus belles filles de la région (pourquoi cette insistance sur les filles ? Pourrait-on imaginer un auteur

féminin ? Cf. 2 S 14)... Et le nom de l'une d'elles, « corne de fard », « trousse de maquillage » ! Ce n'est pas sérieux !

Je suggère que la *légèreté* même a sa place sous la bénédiction de Dieu. Dieu allège les épaules de ceux qui se confient en lui ; ils n'ont pas à porter tout le malheur du monde. Nous ne comprenons pas : tant pis ! Nous ne comprenons pas : tant mieux ! Nous faisons confiance à notre Seigneur, qui fait tout à merveille.

Étude 4. La victoire sur le mal : Colossiens 2.6-23

Parmi les penseurs chrétiens très estimables, nombreux sont ceux qui estiment avoir trouvé la raison du mal. Ils croient dissoudre l'opacité du mystère en expliquant : Dieu a permis le mal à cause du bien qu'il sait en tirer. *Felix culpa* qui nous a valu un tel rédempteur ! Je ne vois nulle part cette explication dans l'Écriture. Certes, l'Écriture montre souvent que Dieu a permis *tel* mal particulier avec une pareille intention (Jn 9.2 ; cf. Pr 16.4), mais c'est toujours le mal étant déjà dans le monde. Dieu canalise le mal. Dieu le retourne, et le fait servir à ses desseins (Gn 50.20). Ce serait tout autre chose pour Dieu de décider le surgissement du mal, en l'absence de tout mal, *pour* s'en servir. Le mal se distinguerait mal des *moyens* que l'Agent réunit pour atteindre ses *fins* : la fin justifiant le moyen. Un agent n'est-il pas responsable des moyens qu'il se donne ? Combien plus l'Agent absolument souverain ! Je ne perçois plus dans l'explication l'*horreur* du mal qui m'est commandée (Rm 12.9). C'est pourquoi je m'en tiens au « mystère opaque ».

Je proclame avec d'autant plus d'allégresse que Dieu, ayant permis le mal pour une raison qui m'est totalement cachée, en *triomphe*, avec surcroît de gloire et surabondance de bien pour les humains. Une *plénitude* en résulte qui dépasse tous les bienfaits de la première création. Cette vérité est vectorielle : on ne doit la lire qu'en ce sens (prétendre la lire dans l'autre sens, pour expliquer le mal, serait se hisser au niveau de Dieu). Comme telle, Paul la développe en Colossiens 2.

I. Le mal vaincu

Comment l'apôtre décrit-il le mal que le Christ est venu combattre, et défaire ?

1. Le mal dont le Christ nous délivre est d'abord celui de la *mort* (v. 13). C'est une mort « judiciaire », par condamnation : à cause des offenses, dont la libération implique le pardon de ces offenses. Au v. 14, Paul introduit même un terme technique du droit, reconnaissance de dette, document accusateur : il a rapport aux dispositions de la loi. Le sens est clair : notre contravention aux dispositions de la loi de Dieu implique une dette judiciaire, fondement de la condamnation légitime.

« Vous étiez morts » : bien que l'exécution complète de la sanction attende le jugement dernier, de premiers effets s'appliquent dès le temps présent. Deux dimensions de la mort sont actuelles : la coupure, et l'incapacité. La mort dans le péché coupe de Dieu, et dans une certaine mesure des autres hommes (et de soi-même !), et elle s'accompagne d'impuissance spirituelle (Rm 8.7 ; 1 Co 2.14).

2. Paul ajoute : l'incirconcision de la chair. Il s'adresse spécialement aux non-Juifs et rappelle quelle perdition implique le paganisme, et l'impureté bien concrète de ses mœurs. Nous pouvons commenter : l'impureté de l'humanité « naturelle ».

3. L'apôtre dénonce aussi la philosophie trompeuse, selon la tradition des hommes (v. 8). Les tendances de la culture et de nos systèmes éducatifs, marqués de mensonge et de distorsions, sont aussi une figure du mal ! (L'interprétation des « principes du monde » comme des esprits, des puissances astrales, est mal fondée.)

4. Le mal est encore l'emprise et l'empire des puissances spirituelles (v. 10.15 : cf. le culte des anges, v. 18), que nous disons couramment démoniaques, et dont Satan est le chef, prince de l'autorité de l'air (Ep 2.2). Il ne faut pas les réduire à des structures sociales, comme le fait une tentative plus ou moins inavouée de les « démythologiser ». Ce sont des créatures réelles, avec des attributs analogues à la personnalité, et qui se sont écartées du principe de leur création (Jude 6) : elles séduisent et asservissent les humains (y compris à l'aide des structures).

II. La bataille de la croix

L'événement décisif de la lutte divine contre le mal s'est produit « une fois pour toutes » à Golgotha.

1. C'est un paradoxe : c'est par la mort que le Fils incarné (nous pouvons suggérer : qui s'est incarné *pour* pouvoir mourir) a vaincu celui qui maniait le pouvoir de la mort (Hé 2.14). Telle a été la prouesse de la sagesse mystérieuse de Dieu, inconnue des gouvernants (1 Co 2.6-8).

2. Comment la mort de Jésus a-t-elle accompli ce prodige ? Jésus a effacé la dette que nous avons envers la loi en la prenant sur lui : il a porté nos péchés (c'est-à-dire : subi la punition encourue, satisfaisant ainsi aux exigences de la justice) sur le bois de la Croix. En se laissant clouer sur la Croix, il a ainsi cloué le document accusateur, il l'a annulé, il l'a rendu nul et non avenue, ôté du chemin (v. 14). D'où la possibilité du pardon (v. 13) sans que la justice de Dieu soit lésée.

3. Les modernes n'aiment pas ce schème juridique. Il n'est pas le seul dans l'Écriture, mais il est central. Son privilège s'éclaire par deux considérations : Dieu a institué le système judiciaire précisément pour qu'il représente sa justice, si imparfaitement qu'il le fasse (Rm 13.1-6 ; les juges appelés *elôhim* dans divers passages, en particulier le Ps 82) ; le mal est d'abord l'abus de la liberté créée dans le cadre objectif de l'Alliance, donc responsable – notion juridique.

4. C'est ainsi que le Christ, champion des hommes et de Dieu, dépouille les puissances de leur pouvoir, car leur arme est l'accusation (cf. 1 Co 15.56 : la puissance du péché, c'est la loi) : le Diable est l'Accusateur (Ap 12.10). Il est vaincu par le *sang* de l'Agneau, car le sang efface la dette accusatrice – il rachète, prix payé infiniment suffisant, ceux qui étaient, à cause d'elle, maintenus en esclavage. La résurrection et l'ascension de Jésus-Christ démontrent l'efficacité de sa victoire – sur la mort et sur les puissances (Ép 1.21 ; 1 P 3.22).

III. La jouissance de la victoire

Tout est pleinement acquis dans l'événement Croix-Résurrection-Ascension (Jn 19.30), mais il n'est pas encore appliqué aux bénéficiaires. Comment entrent-ils en jouissance de la victoire sur le mal ?

1. Le Christ a agi par avance comme la Tête de son Corps, le Chef de l'humanité nouvelle. Pour que nous jouissions des bienfaits qu'il procure, il nous faut nous unir à lui, comme à notre Chef : cette union transformatrice est décrite comme une co-crucifixion avec lui (Ga 5.24 ; 6.14 ; Rm 6.6), mort à notre ancien personnage par une sorte de

reproduction de sa mort à lui (Rm 6.5), suivie d'une co-résurrection avec lui (Col 2.12-13) et même d'une participation à sa vie céleste (Col 3.1-3).

2. Le baptême en est le signe symbolique (v. 12). Ce qui lui est plus spécialement attribué est l'ensevelissement : l'immersion peut le suggérer, mais surtout la fonction : l'ensevelissement est la cérémonie qui inscrit la mort dans les relations sociales, avec ses conséquences.

3. L'union au Christ dans sa mort et sa résurrection est aussi la « circoncision du Christ » (v.11). C'est une opération intérieure et surnaturelle (non faite de main d'homme), qui libère de la domination de la chair imprégnée de péché. L'apôtre ajoute le mot « corps » (dépouillement du corps de chair) : peut-être au sens de « puissance objective », peut-être pour marquer le renversement interne qui se produit dans le péché, avec le corps et ses désirs qui gouvernent au lieu d'obéir ; et pour suggérer la fin de l'économie des « types » (v. 16-17).

4. La crucifixion de la chair par l'union avec le Christ est un événement initial, mais elle se prolonge dans un processus, la vie durant. Un peu plus loin l'apôtre exhorte à « mettre à mort » les tendances pécheuses, terrestres (3.5). Les avertissements de Paul montrent que ce processus, qu'on appelle classiquement sanctification, réclame notre vigilance et engage notre responsabilité.

Les v. 20ss dénoncent, dans ce processus, le piège d'un ascétisme, qui est au fond « charnel ». (Les partisans de la prohibition écrivaient le v. 21 sur leurs banderoles !)

Le salut ainsi offert est celui dont on ne peut pas concevoir de plus grand et de plus beau !

Étude 5. La Shoah et Israël dans le plan de Dieu : Matthieu 21.33-46

Pourquoi consacrer, dans un ensemble sur le mal, une étude à Israël ? Car c'est bien Israël que représente la vigne de la parabole (cf. És 5 ; Jr 2...), et ses dirigeants au 1^{er} siècle ont bien compris que Jésus les visait (v. 46).

Deux raisons principales m'y conduisent.

1. La Shoah, l'extermination de 4 à 6 millions de Juifs en exécution de la « solution finale » des nazis, représente pour le discours et la pensée de beaucoup de contemporains le *mal absolu*. Par l'échelle et le raffinement technique et bureaucratique, c'est en effet une expression majeure de l'horrible.

- a. Les négationnistes refusent de voir le fait, avec un écho effrayant en terre d'islam. Leur théorisation montre le rôle énorme des pré-supposés et des passions intellectualisées dans la réflexion intellectuelle.
- b. Quelques-uns au moins accusent le christianisme, l'antisémitisme chrétien, d'avoir fomenté la *Shoah*. Sans chercher à évaluer la politique de Pie XII, j'estime pouvoir protester : le nazisme a été ouvertement antichrétien. La tradition chrétienne recèle des choses horribles (pogroms, l'écrit du vieux Luther malade) mais aussi leur contraire – nous allons en parler.

2. Israël reçoit une place si considérable dans le plan de Dieu comme révélé dans la Bible que nous ne pouvons pas nous interroger sur le mal dans l'histoire (selon ce plan) sans porter le regard sur la part d'Israël – qu'il s'agisse du mal subi ou du mal commis, ou des deux comme dans la parabole.

Voici la *clé de lecture* : Israël est choisi pour représenter l'humanité, il est l'humanité de l'humanité. En un sens, ce qu'on peut dire de l'Israélite peut se dire de manière plus large et moins précise de tout homme : Jésus, né juif, est venu chez les siens (Jn 1.11), il est venu dans le monde (v. 10) ; les siens, ce sont les Juifs, mais ce sont aussi tous les hommes. Le projet de Dieu commence avec Adam, dont il fait son allié (en position quasi filiale) ; il se resserre avec Abraham ; puis encore avec Isaac (Ismaël laissé de côté) et Jacob/Israël (Ésaü laissé de côté) ; il se resserre encore avec le Reste fidèle, seul héritier des promesses ; et puis encore avec le seul Reste parfaitement fidèle, Jésus : Jésus est l'Israël, l'Israël qui glorifie Dieu alors que le peuple le déshonore (Ês 49.3), la vraie Vigne (Jn 15) – dont Pilate aussi prophétise malgré lui : Voici l'*Homme* ! (Jn 19.5). *En lui*, comme son Corps, se rassemble l'Israël de Dieu, l'humanité recrée.

Mais revenons à la parabole.

I. Quelles horreurs évoque la parabole ?

1. Le mal que la parabole expose est d'abord la conduite criminelle des vigneron, des représentants de la nation, chargés d'en prendre soin. En la racontant, Jésus montre qu'il sait ce qui l'attend. Il « durcit son visage » (Lc 9,51) au moment de monter vers Jérusalem, Jérusalem qui tue les prophètes et va se débarrasser du Fils. Les chefs du peuple résument le comportement de l'humanité, au long des siècles : la cupidité, la violence, la violation du droit de Dieu, le meurtre, en particulier de ses envoyés.

Deux remarques :

- a. la méchanceté des vigneron est d'une sottise insigne ! Comment peuvent-ils imaginer s'en tirer ? Il en est bien ainsi du péché humain (et toujours la solidarité de l'intellectuel et du spirituel) ;
- b. et quelle naïveté chez le maître, quelle imprudence ! Son comportement serait unimaginable dans le monde ordinaire. Par cet écart, Jésus veut nous faire sentir ce qu'a d'inouï la patience ou longanimité de Dieu envers nous – et l'extrême de l'envoi du Fils !

2. L'horreur du mal subi (v. 41 et 44) répond à celle du mal commis. La place que tient la guerre de 66 à 73, avec la destruction du Temple et de la ville en 70, est si nette dans les prédictions du Nouveau Testament qu'on ne peut pas ne pas penser d'abord à cet accomplissement. Le carnage a été épouvantable, les Romains en ont crucifié, torturé, égorgé, des milliers. Flavius Josèphe a pu écrire : « La multitude de ceux qui ont péri dépasse toutes les destructions que Dieu ou les hommes ont jamais infligées au monde » (*Guerre des Juifs*, VI, 9, 4). Mais le judaïsme lui-même a comparé à ce désastre l'expulsion d'Espagne en 1492, et le xx^e siècle a maintenant fourni un parallèle encore plus effroyable.

La mémoire juive retient cette histoire de sang. Le sang, à travers les âges, a coulé aussi ailleurs. Qui peut nier que l'histoire juive reflète comme un miroir l'histoire de toute l'humanité ?

3. Impossible, cependant, d'esquiver deux questions spécifiquement relatives à Israël. Le mal subi par Israël était-il un châtement, et un châtement du rejet de Jésus ? Comment interpréter le phénomène de l'antisémitisme, qui s'est souvent légitimé en parlant de peuple déi-

cide, qui avait dit du sang du Juste : « Que son sang retombe sur nous et nos enfants » (Mt 27.25) ?

Il est sain de rappeler que les mêmes sont, d'ordinaire, à la fois victimes et coupables, voire bourreaux ; et que les châtiments adviennent aux collectivités solidairement, sans que beaucoup d'individus soient coupables. Le Nouveau Testament suggère une relation entre les choix inexcusables faits par les chefs et la catastrophe de 66-73 – même si des masses d'individus n'ont pas pris part à ces choix (J. Isaac) ; rien ne suggère, en revanche, que les malheurs subséquents relèvent de la punition ou malédiction.

Quant à l'antisémitisme, il convient de fixer plusieurs points :

- a. Il est bien antérieur au christianisme, comme à Alexandrie ;
- b. Une part de la chrétienté y a succombé, quand elle a eu le pouvoir. S. Ambroise de Milan censure vertement l'empereur Théodose... parce qu'il fait rebâtir une synagogue incendiée par les chrétiens ! L'inquisition a cru devoir combattre la foi erronée avec les armes charnelles, contre 2 Corinthiens 10.4. Hélas !
- c. Il n'y a pas de note raciste au début : celle-ci s'ajoute dans la lutte contre les Juifs convertis de force, les *marranos*, avec introduction du critère de la *limpieza de la sangre*.
- d. Il y a eu d'autres attitudes. S. Bernard de Clairvaux prêche aux croisés d'épargner les Juifs car ils sont pour Dieu la prune de son œil ; Théodore de Bèze prononce un sermon que plusieurs jugent très judéophile.
- e. L'antisémitisme s'interprète le mieux comme la marque de l'élection divine qui demeure (comme l'a vu Karl Barth) sur le Juif, même antichrétien (Rm 11.28).

II. Quel rapport avec l'Église dans la perspective biblique ?

1. L'Église a sa place clairement désignée dans la parabole : elle est la *nation* à qui le Royaume de Dieu est confié et qui en portera le fruit.

2. Est-ce là la théologie de la substitution ? Celle-ci est anathème de plusieurs côtés, et l'expression sert même d'arme rhétorique pour intimider. En Matthieu 21.43, il n'est pas dit : « une *autre* nation », et on peut comprendre qu'il s'agit d'un Israël purifié, guéri, renouvelé. Le

reste des textes impose cette compréhension : l'Église est faite d'Israélites, les apôtres sont Douze pour « juger » (gouverner) les douze tribus d'Israël (Lc 22.30). Ses membres sont les *vrais* Juifs (Rm 2.29), la postérité authentique d'Abraham. Le nom même d'Église signifie Israël : il traduit l'hébreu *qahal*, utilisé pour l'assemblée. L'Église est l'Israël de Dieu (Ga 6.16).

Romains 11 ne devrait laisser aucun doute : l'Olivier est Israël : c'est lui qui continue comme l'Église avec les branches d'origine païenne greffées sur le tronc ancien.

3. Ce qui a retenu dans le langage courant le nom de judaïsme est représenté en Romains 11 par les branches *coupées*, avec le statut double indiqué en 11.28. Ce judaïsme peut se targuer de continuité externe, observable, avec le pharisaïsme du 1^{er} siècle. Mais l'Église peut revendiquer la continuité spirituelle avec les croyants de l'Ancien Testament – et peut, ce qu'on ignore ou qu'on néglige trop souvent autour de nous, prétendre à la continuité culturelle (voir nos musées !) et même, pour une part importante, biológico-génétique !

III. Quel avenir prédit pour les Juifs ?

1. En prenant le nom selon l'usage ordinaire, les Juifs qui persistent dans le rejet de l'Évangile, de Jésus Messie et Seigneur, sont dans la même situation que tous les autres hommes inconvertis. La parabole ne laisse rien attendre d'autre de ce point de vue.

2. Ces Juifs ne se trouvent pas sous une malédiction spéciale qui les exclurait du salut. L'offre de la grâce leur est adressée, et même à eux d'abord. La « re-greffe » est possible, et même naturelle du point de vue de leur origine. Quand un Juif selon la chair reçoit la circoncision du Christ, il *accomplit* sa judéité.

On remarque l'extension à tout homme : quand un être humain se joint par la foi au Nouvel Adam, il *accomplit* son humanité.

3. Malgré le désaccord de certains évangéliques compétents, on peut suggérer que Dieu prépare un mouvement massif d'adhésion à Jésus-Christ avant la fin de l'ère présente ; symétrique, en quelque sorte, du rejet des chefs en son début. Le royaume de Dieu, enlevé selon Matthieu 21.43, sera restitué (Ac 1.6) ; après le temps de la « demeure déserte », temps des nations, les enfants d'Abraham selon

la chair le deviendront selon l'Esprit, et salueront le Sauveur : « Béni soit Celui qui vient au nom du Seigneur ! » (Mt 23.38-39).

Que cette espérance redouble le zèle du témoignage auprès d'Israël !

Étude 6. « Tout sera bien », la fin du mal : Ésaïe 65.16-25 ; 66.23-24

La question de l'origine et de la raison du mal tourmente l'intelligence humaine – d'où le mal ? pourquoi ? – mais il en est une autre qui pèse encore plus lourd : Jusqu'à quand ? (par exemple Ha 1.2). C'est la question de la fin du mal, de sa suppression ou élimination. La fin du mal est l'objet de l'espérance dont nous avons besoin pour combattre (certains, à l'exemple d'Albert Camus, estiment pouvoir combattre sans rien espérer : pose héroïque, mais quand même une vanité).

Les explications rationnelles, que je crois devoir refuser au nom de l'opacité du mystère, saperaient les fondements de toute espérance possible, si elles étaient vraies : si le mal n'était qu'une apparence locale, la rançon d'un bien, pourquoi l'éliminerait-on ? S'il était un principe indépendant de Dieu ou le choix d'une liberté autonome, quelle assurance aurions-nous que Dieu en vienne à bout ?

La Parole scripturaire de Dieu nous fait une promesse garantie par la résurrection de Jésus-Christ : tout sera bien. Dans la formule que la mystique médiévale Julienne de Norwich pensait avoir reçue de Jésus, dans ses *Révélations de l'amour divin* : « Tout sera bien, et tout sera bien, et tout à tous égards sera bien. »

I. L'élimination de tout mal

1. L'annonce majeure de la prophétie d'Ésaïe 65 est la fin de toute détresse (v. 16), des pleurs (v. 19), de tout tort et dommage (v. 25 ; je suis les traductions qui ne limitent pas cela aux animaux). L'Apocalypse fait écho, sans la moindre ambiguïté (21.4 et 22.3).

2. Il ne faut pas faire de contresens sur Ésaïe 65.21. Le verset ne veut pas dire que la mort continuera de sévir et les pécheurs de pécher dans la nouvelle création. Cela contredirait la fin des pleurs et des dommages. Ésaïe communique le sens du renversement total, en bien, des conditions de notre présent : alors qu'aujourd'hui, devenir

centenaire sert de signe à la plus grande bénédiction, sur la nouvelle terre mourir si tôt serait une malédiction. Il est tout à fait régulier de rendre le verbe au conditionnel : l'inaccompli hébraïque, comme on l'appelle, est employé pour rendre le futur, l'imparfait, le subjonctif, le conditionnel...

3. À mon avis, c'est aussi manquer de « tact » exégétique que de prendre littéralement ce qui est dit des animaux. Quoi qu'il en soit de la présence d'animaux dans la nouvelle création, pour le thème du paradis restauré, introduit au chapitre 11, ils symbolisent les comportements humains (de combien d'empires le lion est effectivement le symbole !). La vision d'Ésaïe 11.9, avec la terre remplie de la connaissance du SEIGNEUR comme le fond de l'océan par ses eaux, montre qu'il ne faut pas restreindre la portée de la promesse.

4. Le Serpent mordant la poussière : l'allusion est claire au Pro-tévangile (Gn 3.14). Le mal, qu'a importé le premier tentateur, sera vaincu.

II. L'opération qui la réalise

1. Pour éliminer le mal, il ne faut rien de moins qu'une nouvelle création. Pas un replâtrage, un raccommodage, une réparation superficielle (cf. Éz 13.10-11) ! Les méthodes thérapeutiques et pédagogiques obtiennent des résultats non méprisables, mais elles n'atteignent pas la profondeur du mal. Le mal est trop enraciné ; il imprègne trop la vie entière ; il se cache dans des replis et sous des mécanismes par trop tortueux (Jr 17.9) !

Il faut l'énergie même de la création pour éradiquer le mal, rien de moins.

2. La nouvelle création n'est pas simplement une autre création, ailleurs. Elle a pour objet la première création abîmée – sans quoi elle ne serait pas salut, mais anéantissement. C'est la vieille terre souillée, sanglante, qui, passant par une sorte de mort, le déluge de feu (2 P 3), devient la nouvelle terre (où la justice habitera, 2 P 3.13).

La création de Genèse 1 est *ex nihilo* ; celle d'Ésaïe 65 est *ex nihilismo*.

3. C'est pourquoi la nouvelle création ne s'opère pas seulement, pas d'abord, par le déploiement de la puissance. La question de la jus-

tice est prioritaire. La nouvelle création, en accord avec la *sainte* exigence qui exprime la nature de Dieu, procède du règlement de la *dette* contractée par le monde pourri, pécheur. Colossiens 2 nous a appris ce sens de la Croix. La nouvelle création en procède – et le prophète Ésaïe l'avait déjà prédit : l'oracle du Serviteur en 51.16 (le Serviteur est clairement identifié par la reprise de la formule de 49.2) annonce qu'il sera l'Agent de la nouvelle création : le SEIGNEUR met ses paroles dans sa bouche non seulement pour qu'il proclame la Bonne Nouvelle de l'Alliance à Sion, mais pour qu'il plante des cieux et fonde une terre ! Or la mission suprême du Serviteur sera de porter les péchés de la multitude des siens, selon 52.13-53.12.

4. C'est aussi pourquoi la nouvelle création est un processus, entamé à la suite de la première Venue du Christ (l'accomplissement de sa mission). Elle commence discrète comme une semence – d'où l'emploi du verbe « planter » en Ésaïe 51.16 ? – et gagne par l'Esprit du Serviteur : Si quelqu'un est en Christ, nouvelle création (2 Co 5.17) !

III. Le sort des *impénitents*

1. « Si quelqu'un est en Christ... » Et si quelqu'un *n'est pas* en Christ ? Impossible d'ignorer le sombre « envers » de la promesse : la première moitié d'Ésaïe 65 (en particulier v. 12-15) oppose sévèrement les deux destinées, et le livre se conclut par deux versets terribles (66.23-24). Le Nouveau Testament confirme, et sans ambiguïté : Apocalypse 21.8, 27 et 22.15, après 14.10-11. Jésus lui-même reprend plusieurs fois la double image d'Ésaïe, du ver qui ne meurt pas et du feu qui ne s'éteint pas.

Comment concilier avec la fin du mal ?

2. Deux pseudo-solutions nous sont interdites, si nous respectons loyalement l'Écriture.

- a. La suggestion que tous seront finalement sauvés, soit dès le jugement par mesure générale, inconditionnelle, de la clémence divine, soit par l'offre d'une seconde chance après la mort (cette idée contredit Hé 9.27 et 2 Co 6.2 ; elle invoque à tort 1 P 4.6).
- b. L'idée que les impénitents n'existeront plus à la fin : qu'ils cesseront d'exister après leur mort, ou après le jugement, ou après un châti-

ment de durée limitée. Le texte d'Apocalypse 14 est un témoignage très fort à l'encontre, selon l'intention d'Ésaïe 66.23-24.

3. La voie saine me semble la suivante :

- a. Accepter humblement de ne pas encore comprendre comment tout sera bien (ce n'est pas strictement le mystère opaque, mais un mystère qui se greffe sur lui : que Dieu permette le péché de refus incrédule, jusqu'au terme de cette vie).
- b. Écarter certaines représentations courantes, qui manquent de justification biblique :
 - ✦ La géhenne décrite comme une province révoltée, les réprouvés grinçant des dents contre Dieu, dans le paroxysme de la haine. Philippiens 2.10-11 et Colossiens 1.20 (où « réconciliation » n'implique pas le salut mais la « pacification » de l'univers, la remise en ordre) montrent au contraire que le péché ne se commettra plus. Cela implique que les pécheurs approuveront pleinement leur condamnation.
 - ✦ Une façon d'imaginer leur état tel qu'ils puissent espérer autre chose. Leur état, qui est une forme d'existence, est dénommé *seconde mort* (Ap 20.14), les images d'Ésaïe 66 signifiant d'ailleurs la mort. C'est la mort finale, donc totale, en un sens « absolue » : or la mort est absence d'avenir, fixité et paralysie. La mort éternelle est fixité, *rigor mortis* : aucun renouvellement, aucune anticipation ; la vie que le remords juge comme Dieu la juge est toute *passée*. En vérité, nous ne pouvons pas l'imaginer ; je pense pouvoir plaider que cet état est éprouvé, dans sa pure fixité, comme préférable à l'anéantissement – la créature qui condamne la vie qu'elle a menée en bafouant l'offre de Dieu *sait* qu'elle le glorifie par là-même.

D'où le sérieux de l'interpellation : aujourd'hui est le jour de grâce !
D'où la possibilité d'une foi balbutiante réfugiée en Dieu : *Tout sera bien, tout, à tous égards, sera bien.*

Recensions



Gerrit NOORT, Kyriaki AVTZI, Stefan Paas, *Sharing Good News. Handbook on Evangelism in Europe*, Genève, COE, 2017, 342 pages, 34,60 euros.

Ce manuel œcuménique pour l'évangélisation en Europe témoigne d'un regain d'intérêt pour l'évangélisation au sein du mouvement œcuménique. À l'origine, se trouve une initiative de la Commission de la mission mondiale et de l'évangélisation (CMME) du Conseil œcuménique des Églises (COE) : une consultation de la région euro-

péenne tenue à l'Institut de Bossey près de Genève en 2012 qui a constaté un manque de ressources pour l'enseignement en matière d'évangélisation.

Elle a recommandé au COE l'« élaboration d'un manuel œcuménique pour l'enseignement de l'évangélisation en Europe qui aborde ses défis et les meilleures pratiques ». Le livre est conçu comme un « manuel à utiliser dans l'éducation théologique formelle et informelle ». Il peut également être utilisé par les praticiens comme « une introduction rapide à de nombreuses questions, car il comporte un aperçu presque exhaustif de tout ce qui est important dans le domaine de l'évangélisation ».

Le rédacteur en chef, Gerrit Noort, est un ministre consacré de l'Église protestante des Pays-Bas et directeur du Conseil missionnaire des Pays-Bas (*Netherlands Mission Council*). Il est également professeur de missiologie à la Theologische Universiteit Kampen (Pays-Bas).

Kyriaki Avtzi est depuis 2009 la secrétaire exécutive pour la mission en Europe de la Conférence des Églises européennes et depuis 2011 la directrice du programme d'évangélisation au Conseil œcuménique des Églises à Genève. À ce titre, elle a facilité la production de ce manuel. Stefan Paas est professeur de missiologie et de théologie interculturelle à la Vrije Universiteit d'Amsterdam et à la Theologische Universiteit Kampen aux Pays-Bas. Les auteurs, femmes et hommes, représentent un large éventail d'Églises membres du COE et d'organismes affiliés au CMME, toutes les grandes confessions (catholique romaine, orthodoxe, protestante et pentecôtiste) et des pays de toute l'Europe. Des perspectives sur les immigrants y sont incluses.

Le livre est divisé en quatre parties : la première partie, « L'évangélisation et son contexte en Europe », présente un aperçu des compréhensions bibliques et théologiques de la notion d'évangélisation, décrit l'histoire de l'évangélisation en Europe, ainsi que les défis et opportunités actuels. La deuxième partie, « Évangélisation et perspectives théologiques », présente différentes approches théologiques du sujet : le concept catholique de « nouvelle évangélisation », le concept orthodoxe de « liturgie après la liturgie », la « proclamation verbale » protestante et l'approche pentecôtiste d'« évangélisation par la puissance », pour ne citer que quelques concepts « clichés ». La troisième partie, « L'évangélisation et sa pratique », fournit des études de cas de toute l'Europe (Royaume-Uni, Italie, France, Russie, Serbie, Pays-Bas et Suède), également d'une communauté religieuse néo-monastique et d'une communauté en ligne, ainsi que des réflexions théologiques sur des études de cas concernant la conversion, la méthodologie, l'écclésiologie et la spiritualité. La quatrième partie, « L'évangélisation en tant qu'Église en voie de transformation », conclut le livre par un chapitre sur l'éducation théologique intitulé « Vers une identité missionnaire des pasteurs et travailleurs de l'Église », et le chapitre final se penche sur une « compréhension commune de l'évangélisation ».

Le manuel étant un ouvrage collectif, nous sélectionnerons quelques chapitres et présenterons leur contenu avant de tenter une évaluation de l'ensemble du manuel. Dans un chapitre introductif sur la portée, les limites et les définitions de l'évangélisation, Martin Repenhagen, un théologien luthérien d'Allemagne, souligne la diversité des conceptions de l'évangélisation dans les confessions : proclama-

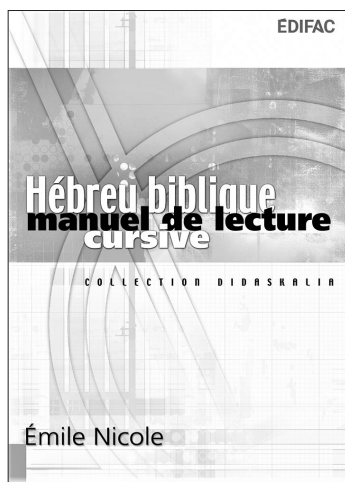
tion verbale, versus responsabilité sociale, versus évangélisation par la puissance, versus mission intégrale. Les idées sur la relation entre évangélisation et mission ne sont pas moins diverses. Au chapitre 2, Stefan Paas remarque qu'après l'« achèvement » de la première évangélisation de l'Europe au ^{xiv}^e siècle, il a fallu un certain temps pour concevoir notre continent à nouveau comme un « champ de mission ». Il décrit sept modèles historiques utilisés dans l'évangélisation de l'Europe. Il les classe par ordre chronologique : la « propagation pacifique » en Europe du Sud pendant la période de l'Église primitive qui a abouti en une « religion populaire véritablement intégrée », « la christianisation comme civilisation » selon le modèle de la chrétienté après le « changement constantinien » particulièrement caractéristique du processus en Europe du Nord, le modèle « Réforme » au ^{xvi}^e siècle, et le modèle « Réveil » à partir du ^{xviii}^e siècle, qui consistent tous deux à revitaliser les chrétiens nominaux. Cependant, remarque Paas, aujourd'hui il n'y a souvent pas grand-chose à revitaliser mais nous devons plutôt concevoir une évangélisation pionnière également en Europe. La sécularisation ayant progressé vers la fin du ^{xix}^e siècle, Paas propose le modèle de la « vision du monde », traitant les idéologies comme le marxisme, le nazisme et l'humanisme comme des religions étrangères, aboutissant au modèle d'« humanisation » dans la seconde moitié du ^{xx}^e siècle. Avec le mouvement néo-pentecôtiste le modèle du « combat spirituel » souffle avec puissance dans de nombreuses Églises dans le vieux continent également. Ce dernier modèle semble être le préféré aujourd'hui. Dans le chapitre 3, Paas observe qu'avec le retrait progressif de la chrétienté d'autres religions et idéologies sont entrées en Europe. Cela a créé une sorte de marché religieux où les Européens ont plusieurs options parmi lesquelles choisir. Les défis et les opportunités de ce contexte postchrétien et postmoderne sont que les témoins chrétiens doivent être pleinement humains et faire preuve d'une foi authentique afin d'être crédibles pour les non-croyants. Dans le chapitre 4, Reppenhagen résume les éléments de base de l'évangélisation contemporaine : c'est la communication de l'Évangile, dans l'humilité et le dialogue, la parole et l'action, y compris une invitation et un processus de discipulat. Elle est reliée à une Église locale : une église missionnaire. Dans le chapitre 6, qui traite des meilleures pratiques, Francis Brienens, un missionnaire néerlandais travaillant au Royaume-Uni, discute des approches attractives

et « incarnationnelles » comme conséquence logique de l'analyse contextuelle. Cela nous amène à la question à laquelle Gerrit Noort et Stefan Paas tentent de répondre dans le chapitre 9 : « À quoi doivent ressembler les témoins chrétiens de l'Europe postchrétienne, postmoderne et post-séculière ? » Cinq domaines d'attention sont proposés : les serviteurs de la Parole dans l'Europe postchrétienne doivent être étrangers à leur culture, profondément enracinés dans les Écritures, des guides spirituels, familiarisés avec la pratique, et des « gens du paradoxe », la société contemporaine étant complexe et souvent paradoxale. La préparation pour un ministère missionnaire intégré de « raison et cœur » devrait donc être « communautaire, conversationnelle, contextuelle, interculturelle, formatrice de caractère, contemplative et congrégationnelle » (Darren Cronshaw). Dans le dernier chapitre, Gerrit Noort souligne la convergence théologique dans les conceptions de l'évangélisation entre l'Église catholique romaine et les mouvements œcuménique et évangélique. Cela lui semble être visible dans leurs documents récents : *Evangelii Gaudium* (2013), Ensemble vers la vie (2013) et l'Engagement du Cap (2010). Selon Noort, suivant ici Claudia Währisch-Oblau, 1) tous placent l'évangélisation dans le cadre d'une théologie de la *missio Dei* ; 2) tous pointent vers l'appel de l'Église à être témoin de cet amour divin ; 3) tous conviennent que les Églises et les chrétiens n'ont pas répondu à cet appel jusqu'à maintenant ; 4) tous voient la nécessité d'un renouvellement des pratiques d'évangélisation ; 5) tous comprennent l'évangélisation comme une invitation à une vie à la suite du Christ dans la puissance du Saint-Esprit. Selon Noort, les différences dans les documents peuvent être expliquées par le fait qu'ils examinent des contextes différents, des processus de production différents et présentent des points d'intérêt divergents de leurs auteurs : tandis qu'*Evangelii Gaudium* met l'accent sur la transformation affective, Ensemble vers la vie et l'Engagement du Cap insistent sur la transformation éthique.

C'est un plaisir de voir que l'évangélisation a de nouveau gagné en importance dans le mouvement œcuménique. Entre les années 1970 et 1990, les notions d'évangélisation et de conversion ont été pratiquement bannies du vocabulaire des documents œcuméniques ou réinterprétées, le mouvement œcuménique fonctionnant presque entièrement selon le modèle de l'« évangélisation comme humanisation » après la conférence missionnaire de Bangkok (1973). Il est

remarquable que la Commission sur la mission mondiale et l'évangélisation (CMME) du Conseil œcuménique des Églises (COE) ait pris l'initiative de produire un manuel œcuménique pour l'enseignement de l'évangélisation en Europe. Un organisme évangélique officiel n'a pas encore pensé à prendre une telle initiative. Néanmoins, un livre similaire rédigé dans une perspective évangélique existe déjà : *L'évangélisation en Europe francophone* rédigé par un collectif du Réseau de missiologie évangélique pour l'Europe francophone (REMEEF, www.missiologie.net) paru aux éditions Excelsis (2016). En tant qu'évangélique nous pouvons cependant confirmer que le manuel œcuménique donne un bon aperçu des différents aspects de l'évangélisation et présente les positions des différentes sensibilités de manière juste et équilibrée. Il peut servir à bon escient de manuel pour une formation formelle ou informelle à l'évangélisation en Europe. Cependant, comme cela a été indiqué dans le manuel, la formation missionnaire pour l'Europe postchrétienne, postmoderne et post-séculière doit inclure non seulement des outils intellectuels tels qu'un manuel, mais aussi des aspects spirituels et pratiques.

Hannes Wiher



Émile NICOLE, *Hébreu biblique. Manuel de lecture cursive*, Collection Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2019, 150 p, 18 €.

À l'heure où l'apprentissage des langues bibliques constitue un véritable défi que seuls quelques étudiants décident de relever, il est bon de développer de nouveaux outils pour en encourager l'étude. C'est ce cadeau que nous fait Émile Nicole, professeur émérite d'Ancien Testament de la Faculté libre de théologie

évangélique de Vaux-sur-Seine (FLTE).

Ce manuel « présuppose la connaissance de la morphologie et l'acquisition du vocabulaire de base de l'hébreu biblique » et se distingue ainsi du manuel d'hébreu biblique d'Isabelle Lieutaud, par exemple. Il s'adresse donc typiquement à des étudiants en deuxième année d'hébreu qui savent lire et qui connaissent les conjugaisons du verbe fort – comme conçu dans le système de la FLTE – et permet d'approfondir la grammaire, la syntaxe et le vocabulaire par l'étude de 30 textes.

Le choix des textes est judicieux et la difficulté progressive. La première moitié du manuel propose l'étude de plusieurs textes narratifs et législatifs. La deuxième moitié rassemble des textes prophétiques, poétiques, jugés plus difficiles. Les leçons sont généralement faites des éléments suivants : les objectifs/les sujets de la leçon, un exercice de lecture/d'écriture et plusieurs exercices à « envoyer » au correcteur. On perçoit alors que ce manuel semble conçu pour des étudiants à distance, cursus proposé à la FLTE.

L'ensemble du manuel introduit plusieurs notions linguistiques fondamentales qui devraient permettre à l'étudiant d'aborder n'importe quel texte de la Bible hébraïque avec sérénité. Le tout est bien réalisé, clair et documenté. L'auteur se réfère régulièrement au dictionnaire hébreu-français de Reymond et à la grammaire de référence de Joüon (1923). Lorsque cela est nécessaire – pour des *hapax* par exemple – Nicole convoque des dictionnaires spécialisés, à l'instar du *Dictionary of Classical Hebrew* (DCH) ou du *Hebrew and Aramaic*

Lexicon of the Old Testament (HALOT). Cela permet à l'étudiant de prendre conscience, qu'aujourd'hui, les outils français à eux seuls ne suffisent pas pour rendre compte de toutes les difficultés du texte.

Sur la forme, les uns apprécieront les tableaux récapitulatifs, les encarts et les exercices bien pensés. Les autres regretteront de ne pouvoir directement écrire dans le manuel ou de ne pas trouver des corrigés d'exercices (cf. le manuel de Lieutaud). On pourrait aussi imaginer que l'étudiant soit invité à vérifier la justesse de sa lecture en écoutant le texte lu.

Mais, encore une fois, ce manuel semble adressé à des étudiants à distance, ce qui représente un public très particulier. En effet, l'apprenti hébraïsant n'est pas invité à étudier en parfait autodidacte, mais avec l'appui d'un professeur qui le suit à distance. Le manuel de Nicole n'est pas non plus conçu pour être utilisé de manière autonome, mais avec l'appui d'un enseignant qui le suit et corrige ses exercices. Si le cadre d'utilisation est respecté, alors ce manuel d'hébreu jouera parfaitement son rôle.

Antony Perrot



Dallas WILLARD, *Le grand complot divin. Redécouvrir notre vie cachée en Dieu*, trad. Philippe Malidor, coll. Spiritualité, Charols, Excelsis, 2018, 516 pages, 22 euros.

C'est là le deuxième livre du philosophe évangélique en traduction française (le premier étant *Entendre la voix de Dieu*, paru dans la même collection en 2016). Et quel livre ! Comme l'écrit Richard J. Foster dans la préface (p. 7), on est « frappé par la nature englobante de ce livre » et par « l'ampleur des

questions abordées ». Dallas Willard nous offre avec intelligence et chaleur une vision du monde où Dieu est réellement présent à chaque instant, une vision du monde qui transforme la vie quotidienne de celles et ceux qui décident de marcher à la suite de Jésus-Christ.

L'auteur lui-même écrit que « [c]'est un des principaux objectifs de ce livre sur Jésus et son royaume que de nous aider à voir en face l'absence de Jésus comme pédagogue, comme maître, et de remédier à cela » (p. 403). Jésus est d'abord absent, d'après Willard, de notre monde occidental, et notamment des milieux académiques occidentaux. Cela se vérifie par exemple par le fait que la morale est devenue un domaine de connaissance secondaire, que l'on peut analyser et dont on peut étudier l'histoire, mais qui ne façonne plus le caractère et le comportement de ceux qui l'étudient. Simplement parce qu'il n'est plus possible aujourd'hui de considérer qu'une certaine théorie morale est vraie ou fausse. La science peut être vraie ou fausse, mais plus la morale. Et il y a donc déconnexion entre l'intellect d'une part et la morale ou la spiritualité d'autre part.

Pour l'auteur, la situation n'est guère meilleure dans les Églises où la vie du royaume de Dieu est bien souvent une réalité « à "accepter" maintenant et à goûter plus tard » (p. 54). Une réalité qui concerne « la mort et ce qui vient après » (p. 65), mais bien peu notre vie quotidienne. Willard renvoie dos à dos les partisans des théologies conservatrices et ceux des théologies sociales. Pour les premiers, « la

justification a pris la place de la *régénération*, ou de la vie nouvelle » (p. 71, c'est l'auteur qui souligne), alors que pour les seconds « c'est l'éradication des maux sociaux et structurels » qui a pris toute la place, au détriment de la « transformation de la vie et de la personnalité » (p. 69). Dans les deux cas, l'Évangile « devient alors un "évangile de la gestion du péché" ».

Le problème (ou en tout cas un des problèmes) d'après Willard, c'est l'image que l'on se fait de Jésus. On le considère comme un grand sage spirituel peut-être, mais certainement pas, même dans les Églises, comme l'homme le plus intelligent et le plus compétent que la terre ait connu. On l'imagine comme un grand priant, mais certainement pas comme quelqu'un d'attrayant qu'on inviterait à une fête. « Et on s'étonne si quelqu'un n'a pas envie de se mettre à son école ? » (p. 311 ; voir aussi p. 88, 184-185).

Pour y remédier, l'auteur consacre quatre chapitres à commenter le Sermon sur la montagne et à l'appliquer à nos vies contemporaines. Il envisage ces enseignements de Jésus comme « le moyen de vivre concrètement la réalité du royaume de Dieu, présent, accessible à nous depuis l'espace qui environne notre corps » (p. 139). Les commentaires de Willard sont à la fois d'une fraîcheur et d'une profondeur impressionnantes. Ils sont d'une grande fraîcheur parce qu'ils visent la transformation de la vie, et pas seulement la compréhension des paroles de Jésus. Ils sont aussi d'une grande fraîcheur lorsqu'ils prennent le contre-pied d'interprétations fort répandues et pas toujours heureuses. Concernant les béatitudes par exemple, l'auteur rappelle à raison nous semble-t-il, que celles-là ne présentent pas les conditions *pour* être béni/heureux, mais qu'elles sont plutôt l'affirmation que les « spirituellement nuls », que Jésus vient de guérir, sont bénis *aussi*. La pauvreté spirituelle n'est donc pas érigée par le Seigneur en qualité nécessaire pour entrer dans le royaume (ceci serait d'ailleurs une manière de retomber dans le salut par les œuvres, ou dans le salut « par la disposition d'esprit », p. 148). Au contraire, Jésus proclame l'inclusivité du royaume. Même les spirituellement pauvres y sont admis et heureux. Il n'est pas non plus nécessaire de pleurer pour entrer dans le bonheur promis par Jésus, mais ceux qui *de facto* pleurent aujourd'hui peuvent trouver le bonheur dans la consolation de Dieu.

Ce parcours du Sermon sur la montagne est aussi d'une grande profondeur, parce que l'auteur fait l'effort de saisir l'enseignement du Christ avec finesse. Il met brillamment en lumière ce qui est en jeu dans les « Vous avez entendu que... mais moi je vous dis » de Jésus. À propos du problème de l'adultère par exemple, Willard a bien su montrer que selon Jésus, « tous les éléments d'un acte adultère véritable autres que les gestes explicites du corps sont présents » (p. 217). En revanche, Jésus ne dit pas que la convoitise équivaut à l'adultère. Comme Willard l'écrit, « que l'on ne commette pas concrètement l'adultère est important. L'adultère en actes inclut tout le mal de "l'adultère dans le cœur" et bien davantage par-dessus le marché. » (p. 218)

Et plus encore, l'auteur souligne que les « mais moi je vous dis » de Jésus ne sont pas des ajouts à une liste de ce qu'il ne faudrait pas faire. « Vous avez entendu qu'il ne faut pas commettre de meurtre, mais moi je vous dis aussi de ne pas dire "imbécile" ou "fou" à son prochain. » Non, Jésus ne donne pas de nouvelles lois, mais il nous invite à nous interroger sur le genre de personnes que nous sommes lorsque nous faisons ces choses. Et il nous montre un chemin de transformation de ce qui produit ces mauvaises choses en nous, un chemin de transformation du cœur.

Du Sermon sur la montagne, Willard en vient donc à présenter ce que signifie être soi-même un disciple de Jésus (chap. 8), et comment faire d'autres disciples de Jésus (chap. 9). Là encore, l'insistance est sur l'impact de la vie du royaume dans toute notre vie quotidienne, avec une précision supplémentaire importante : « j'apprends de Jésus comment conduire *ma* vie, *toute* ma vie, ma vie réelle. Et remarquez bien que je n'apprends pas de lui comment conduire sa vie à lui » (p. 364, c'est l'auteur qui souligne). Ici, l'auteur se situe tout à fait dans la ligne de Frère Laurent de la Résurrection et de sa pratique de la présence de Dieu. Willard cite d'ailleurs le carme déchaux qui avait écrit au XVII^e siècle « que notre sanctification dépend, non du *changement* de nos œuvres, mais de faire pour Dieu ce que nous faisons ordinairement pour nous-mêmes » (Frère Laurent de la Résurrection, « Quatrième entretien », *L'expérience de la présence de Dieu*, Paris, Seuil, 1948, p. 118 ; cité par Willard p. 364 et c'est lui qui souligne). Bien sûr, il ne faudrait pas absolutiser une telle pensée,

mais ce n'est pas ce que fait Willard (ni Frère Laurent de la Résurrection d'ailleurs).

Pour notre auteur, la formation du disciple consiste essentiellement en deux choses. Il faut passer du temps à amener les gens à *croire* différemment, et non pas seulement « à faire ce que les braves gens sont censés faire » (p. 391). Cela parce que les actes révèlent ce que les gens croient réellement, et que ceux-là se comportent selon leur mentalité. Les disciples doivent être amenés à aimer pleinement et constamment leur « Père céleste » et ainsi lui faire totalement confiance, « certains qu'il n'y a pas d'« arnaque » » en lui (p. 409). Deuxièmement, la formation des disciples doit viser la transformation du caractère, et pas seulement l'enseignement de la vérité. Les « étudiants » doivent pouvoir faire ce que Jésus dit, pas seulement savoir redire ce qu'il a enseigné. On pourrait y voir une contradiction. D'un côté l'auteur invite à travailler sur le « croire » des disciples, critiquant que l'on vise habituellement un changement de comportement trop extérieur ; et d'un autre il invite à enseigner à *faire* ce que Jésus dit, et à ne pas seulement le *savoir*. En réalité, cette contradiction n'est qu'apparente. L'auteur envisage un discipulat intégral, qui doit transformer la vie entière. Et pour arriver à cet objectif, il pointe deux lacunes de nos programmes de formations actuels : le fait que nous transmettons des vérités sans chercher à transformer la mentalité de ceux qui les reçoivent, et cela dans tous les domaines (la foi et la morale, mais aussi les sciences, l'art, etc.), et le fait que nous transmettons un savoir sans aider les gens à développer des habitudes et des « réactions naturelles » pour mettre en œuvre ce savoir (l'enseignement de Jésus) dans leurs vies quotidiennes. Il y a en fait là, à notre avis, un diagnostic lucide et une proposition cohérente.

Le seul défaut que nous aurions à reprocher à ce livre, c'est le manque de précision théologique dont l'auteur fait parfois preuve. Par exemple, dans son beau chapitre sur la restauration de toutes choses (chap. 10), où l'auteur donne un « élan eschatologique » à la vie de disciple décrite précédemment, il y a quelques confusions autour des notions de mort et de résurrection. Lorsqu'il écrit : « Quand nous passerons par "la mort" pour entrer dans la plénitude du monde divin – ou lorsque notre tente terrestre sera détruite, comme Paul le dit ailleurs –, nous ne nous retrouverons pas privés

de corps, pas plus que Jésus ne l'a été (p. 498) », l'auteur ne fait pas assez droit selon nous à la description biblique de la mort comme ennemie (1 Co 15.26), et de là, à la temporalité de la résurrection. Celle-ci nous est promise pour le moment du retour du Christ, pas pour celui de notre mort.

L'ouvrage demeure tout de même de bonne qualité et sera très utile à tous ceux qui veulent approfondir le Sermon sur la montagne. À tous ceux qui veulent se mettre à la suite du Christ. À tous ceux qui veulent faire des disciples. À tous ceux enfin qui souhaitent goûter à la vie du royaume dans leur vie, dans toute leur vie, dans leur vie réelle.

Thomas Poëtte



Peter SCAZZERO, *Les chemins d'une spiritualité émotionnellement saine. La maturité spirituelle est inséparable de la maturité émotionnelle*, Charols, Excelsis, 2018.

Nous devons à Martine et Gérard Hoareau d'avoir traduit et mis à disposition de la communauté francophone le best-seller *Emotionally Healthy Spirituality* (EHS) d'un pasteur américain à succès, Peter Scazzero. On y retrouve certains accents d'un modèle américain pragmatique et efficace, l'auteur se réjouissant de livrer un ouvrage validé par l'expérience et le vécu d'une communauté « multiraciale, multiethnique, engagée au service des pauvres et marginaux » (p. 297). C'est aussi une pierre d'un édifice plus vaste, reflet d'un ministère pastoral de longue haleine qui affirme le lien indissoluble entre maturité spirituelle et maturité émotionnelle. La grâce agissante de Dieu opère une transformation personnelle et communautaire de l'être profond et amène à davantage de vérité émotionnelle, à condition que nous soyons prêts à faire la part de vérité humaine qui nous revient.

Peter Scazzero montre l'exemple en livrant au lecteur de nombreux récits de sa propre histoire, tant personnelle que de son ministère pastoral, les deux s'alimentant réciproquement. Le ton des anecdotes apporte le soupçon de légèreté qui facilite la lecture sans occulter la réelle profondeur d'un homme prêt à se mettre à nu, à livrer ses propres défaillances et à les assumer sans en tenir d'autres pour responsables. Pour l'auteur, trop d'ouvrages « à succès » proposent des méthodologies simplistes pour la croissance de l'Église ou la croissance personnelle sans tenir compte « de couches profondes qui existent bien au-dessous de notre vie consciente » (p. 25). On entend la ligne psychologique que l'auteur fait sienne dans les propos et outils de Bowen (p. 81ss), du génogramme (p. 116), de Beaver (p. 125)¹.

1. On pourrait encore suggérer l'ennéagramme que l'auteur ne cite pas, mais qui nous semble assez présent, notamment dans l'usage que l'auteur fait des pas-

Pour autant, Scazzero ne verse pas dans une ligne psychologique dure et aride. Les outils psychologiques sont encadrés par une vision spirituelle sous-jacente qui part de Dieu et va vers l'homme. L'homme n'est jamais son propre fond livré à lui-même, mais c'est parce que l'auteur se sait profondément aimé et accueilli par un Dieu de grâce qu'il peut mener le douloureux travail de vérité sur son fond blessé et son égo consistant. La source opérant la transformation est toujours spirituelle et l'ouvrage nourrit son lecteur de figures et passages bibliques à propos, de prières d'invocation et d'intercession, et de figures spirituelles de toute l'Église². Peter Scazzero souhaite ainsi mener son lecteur à la contemplation de Dieu. C'est le but du chemin de transformation, mais aussi son point de départ. C'est dans l'intimité avec Dieu que l'auteur trouve la force d'apaiser son mental (qui lui dit incomplètement qu'il est par ce qu'il pense), de calmer son faire (qui lui dit incomplètement qu'il est par son action) et de nourrir simplement son être profond (qui lui dit plus complètement qu'il est dans la communion à Dieu).

Le chemin d'approfondissement n'a rien de facile. Il est « traversée du Mur » (chapitre 4), élargissement de son âme par les deuils et pertes (chapitre 5). Approfondissement conjugue ainsi dépouillement, humilité mais aussi persévérance dans l'épreuve et le chemin de croix inévitable à chacun.

Dans un chemin de disciple qui n'est ni révolte, ni résignation, mais acceptation du Dieu qui donne peu à peu forme à son vase, se dessine alors un chemin de croissance. La croissance vraie n'est plus le cri de guerre de l'égo qui en veut toujours plus, mais l'acquiescement de l'âme qui aime le Christ par-dessus toute autre chose (p. 257) et désire ordonner sa propre vie à celle du Christ. C'est là qu'est le changement car « la mesure avec laquelle nous aimons et nous respectons est la mesure avec laquelle nous serons capables d'aimer et de respecter les autres » (p. 292).

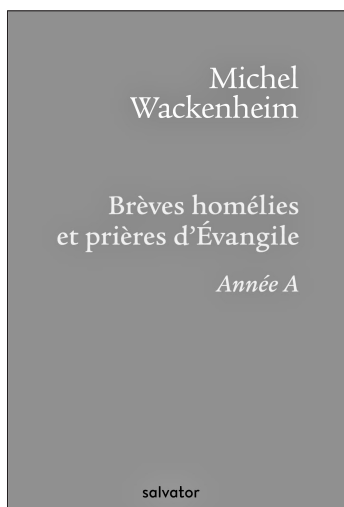
sions et des vertus. Martine et Gérard Hoareau nous ont confirmé que l'auteur connaissait l'ennéagramme et l'utilisait assez largement.

2. On relèvera par exemple au seul chapitre 4 : Jean de la Croix (p. 144), Saint François d'Assise (p. 152), Grégoire de Nysse (p. 155); Thomas d'Aquin (p. 156).

Nous sommes reconnaissants à l'auteur, et à ses traducteurs, d'avoir mis à notre disposition un ouvrage pratique, grand public, accessible à tout un chacun tant dans une utilisation personnelle que communautaire. L'ouvrage gagnera, non seulement à être lu, mais à être vécu, notamment par l'utilisation complémentaire des *Rendez-vous quotidiens. Être présent à Dieu au fil des jours*³. Et pour ceux et celles qui voudraient poursuivre le chemin proposé, un troisième ouvrage du même auteur vient de paraître, appliquant les mêmes principes de cette « maturité intégrée » au leadership⁴.

Alexandre Nussbaumer

3. Peter Scazzero, *Rendez-vous quotidiens. Être présent à Dieu au fil des jours*, Charols, Excelsis, 2016.
4. Peter Scazzero, *Devenir un leader émotionnellement sain. Transformer votre vie intérieure va transformer en profondeur votre équipe, votre Église et le monde*, Charols, Excelsis, 2019.



Michel WACKENHEIM, *Brèves homélies et prières d'Évangile. Année A*, Paris, Salvator, 2019, 224 pages, 19 euros.

Le livre couvre tous les dimanches et quelques autres fêtes de l'année liturgique (année A pour ce premier volume), du premier dimanche de l'Avent au dimanche du Christ Roi. Pour chaque date, nous est proposée une brève méditation suivie d'une prière (deux pages). Dans le cadre d'un culte protestant, ces textes (conçus pour la Messe)

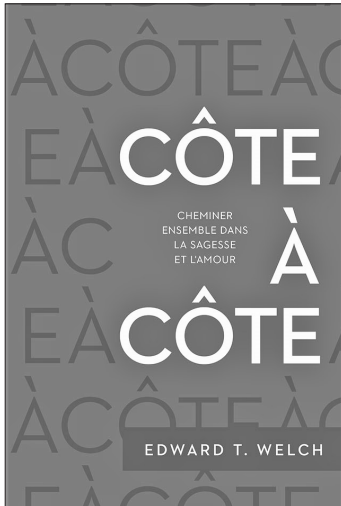
peuvent être utilisés par exemple, à notre avis :

(1) Soit pour accompagner la lecture des Écritures (hors prédication), fournissant un bref commentaire bien écrit permettant de mettre en valeur le texte biblique qui vient d'être lu. Exemple (après lecture de Mt 5.38-48) : « "Œil pour œil, dent pour dent !" Ce serait déjà un progrès par rapport à la vengeance sans mesure. Mais ce que Jésus nous propose, avouons-le, c'est de la pure folie, car Dieu est ainsi : à celui qui demande, il donne ; à celui qui veut emprunter, il ne tourne pas le dos. Il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, il fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (p. 53).

(2) Soit pour insérer dans le cadre d'une prédication ou pour inspirer une prédication. Exemple (à propos de Mt 9.9-13) : « Désormais Matthieu n'est plus coincé derrière son bureau, il n'est plus coincé dans sa réputation de pécheur. Pour Matthieu, désormais, il y a une issue. Le "suis-moi" de Jésus lui ouvre un chemin » (p. 119).

Certains textes paraphrasent agréablement le texte biblique, d'autres y ajoutent une touche de poésie et d'originalité ; l'ensemble, loin des textes liturgiques sophistiqués que personne ne peut suivre, est marqué par la simplicité et l'accessibilité.

Christophe Paya



Edward T. Welch, *Côte à côte. Cheminer ensemble dans la sagesse et l'amour*, Trois-Rivières, Impact, 2017 (éd. angl. 2015), 192 pages.

Le livre, orienté très grand public, se divise en deux parties : l'auteur commence par évoquer la condition humaine dans ses dimensions de souffrance, de « besoin », de péché. Le message : « Nous avons tous des besoins » ; autrement dit l'être humain n'est pas fait pour l'isolement, il n'est pas en mesure de faire face tout

seul aux difficultés inhérentes à sa condition. La relation avec les autres lui est nécessaire.

Et cette relation avec les autres, deuxième partie, est « thérapeutique », même dans sa banalité. « À notre époque, on consulte des experts, des professionnels et des spécialistes. Or, la réalité, c'est qu'il y a très peu d'experts parmi ceux qui nous aident. Le plus souvent, ce sont des amis, des gens ordinaires que nous côtoyons au quotidien. L'aide offerte par des amis est la meilleure qui soit. Ils éprouvent déjà de la compassion et de l'amour envers nous. Tout ce qu'il leur faut, c'est un peu de sagesse, chose qui est accessible à tous » (p. 13). À la vision d'un être humain souffrant et pécheur succède donc une vision plus positive de l'être humain et de l'Église dans leur capacité à agir pour le bien de chacun.

Cette valorisation du rôle de l'individu et du collectif, qu'on retrouve par exemple dans les derniers ouvrages de Larry Crabb (malgré des approches différentes), côtoie le risque, évité parfois de justesse, du dénigrement de la compétence technique. « Une femme éprouvait des problèmes avec ses enfants : elle avait besoin d'aide. Elle faisait partie d'un petit groupe de croyants et aurait pu en parler à une personne (ordinaire). Son Église possédait aussi une équipe pastorale à qui elle pouvait demander conseil. Elle connaissait également un érudit de la Bible très intelligent à qui elle pouvait s'adres-

ser. Comme toute bonne Américaine, elle a choisi l'érudit. En une minute ou deux, et gagnée par l'ennui, elle a constaté que le royaume des cieux ne va pas de l'avant par la simple connaissance. [...] La femme qui avait des problèmes avec ses enfants aurait sans doute mieux fait de s'adresser à une maman avisée de son petit groupe » (p. 78-79).

En fait, la question qui se pose est celle du rôle respectif des ministères, d'une part, et du collectif et du spontané, d'autre part. L'auteur défend non sans raison l'idée selon laquelle la communauté a un rôle à jouer dans l'accompagnement fraternel des personnes, et selon laquelle l'entraide spontanée est possible. Il ne nie d'ailleurs pas l'utilité des ministères, même si son propos n'est pas d'en parler. Mais reste à trouver le juste équilibre entre le contexte d'une communauté de guérison (l'Église), premièrement, des relations fraternelles individuelles d'entraide et d'encouragement, deuxièmement, et de ministères ayant un apport spécifique en vue de la croissance (pasteurs, responsables, accompagnants, etc.).

On appréciera le caractère réaliste du propos, par exemple dans sa conception du rapport entre le croyant et la souffrance : « Notre objectif [pour exprimer à Dieu nos souffrances] est de créer notre propre psaume dans lequel nous (1) adressons notre plainte au Seigneur, (2) examinons les promesses de Dieu et sa fidélité, (3) trouvons du repos et du réconfort en Jésus... » (p. 44). De même, l'auteur évoque sans illusion les limites des bonnes intentions fraternelles : « Or, avoir l'Esprit ne signifie pas que des êtres autrefois vides deviennent soudainement des puits de profonde connaissance et de réconfort pour ceux qui en ont besoin. Nous sommes encore tout à fait capables de dire des choses stupides et blessantes » (p. 76).

Le livre, très orienté pratique, ne manque pas de propositions concrètes adressées à ceux et celles qui veulent être le genre de personnes susceptibles de venir en aide aux autres. Par exemple : « De telles relations [qui s'approfondissent] prennent forme au fil de nos conversations avant et après le culte, tandis que nous abordons peu à peu des sujets plus profonds. Elles se développent en allant boire un café ou lors de réunions en petit groupe. Les conversations jusqu'ici

brèves s'allongent peu à peu et requièrent de nouvelles compétences qu'il nous faut acquérir si nous voulons aider les autres » (p. 105). Ou des conseils, souvent de bon sens, sur la manière de réagir face à la souffrance : ne pas dire : « ça pourrait être pire » (p. 117) ; éviter les clichés bibliques (p. 118) ; ne pas surinterpréter la souffrance (p. 119) ; etc.

Les nombreuses conversations types qui sont transcrites ou construites au fil des pages représentent un des aspects les plus intéressants du livre.

Christophe Paya

Livres reçus en 2019

Bible d'étude, version Semeur 2015, Charols, Excelsis, 2018, XI+2300 pages.

Génération Bible : grandir dans la foi, version du Semeur 2015, Charols, Excelsis, 2016, XIX+2248 pages.

La Bible : nouvelle français courant, Paris, Bibli'o, 2019.

Theological dictionary of the Old Testament, volume XVI : Aramaic dictionary, sous dir. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, volume XVI, sous dir. Holger Gzella, Grand Rapids, Eerdmans, 2018, XLVII+884 pages.

Olivier Abel et Christophe Singer, sous dir., *Violence et monothéisme*, Lyon, Olivétan, 2019, 110 pages.

Jean-Robert Armogathe et André Vauchez, sous dir., *Dictionnaire des saints et grands témoins du christianisme*, Paris, CNRS éditions, 2019, XXI+1391 pages.

Matthieu Arnold, Oscar Cullmann : *un docteur de l'Église*, Figures protestantes, Lyon, Olivétan, 2019, 143 pages.

Philippe Aubert, Roland Kauffmann, *Paroles protestantes : théologiens, grandes dates, éthique*, Lyon, Olivétan, 2019, 134 pages.

Ignace Berten, *La sollicitude : un mode de vie évangélique*, Forum, Paris, Salvator, 2019, 203 pages.

Dave Bookless, *Un Dieu zéro déchet!*, Dossier vivre n° 42, Saint-Prex, Je Sème, 2019, 192 pages.

Daniel Bourguet, *Nos frères les Pères du désert*, Veillez et priez, Lyon, Olivétan, 2019, 183 pages.

Patrick Cabanel, sous dir., *Protestantismes, convictions et engagements : actes du colloque de l'Hôtel de ville de Paris, 22-23 septembre 2017*, Fédération protestante de France, Lyon, Olivétan, 2019, 240 pages.

- Bryan Chapell, *Prêcher : l'art et la manière*, Diakonos, éd. rév., Charols, Excelsis, 2019, 541 pages.
- CNEF, *L'Église, les églises et les œuvres*, Marpent, BLF, 2019, 91 pages.
- Collectif, *L'identité à vif : la quête du sens de la vie*, Question suivante, Charols/Paris, Farel/GBU, 2019, 70 pages.
- Comité mixte catholique/luthéro-réformé en France, *Guide de préparation au mariage interconfessionnel catholique-protestant*, Lyon/Paris, Olivétan/Salvator, 2019, 125 pages.
- Frédéric de Coninck, *Être sel de la terre dans un monde en mutation : appel aux chrétiens du XXI^e siècle*, Charols, Excelsis, 2019, 306 pages.
- Joël Cornuz, *Vivre l'humilité? Méditations d'un orgueilleux*, Question suivante, Charols/Paris, Farel/GBU, 2019, 61 pages.
- Mark et Christine Daniel, *Ensemble investir dans votre couple*, Agapé ministries, Charols, Farel, 2019, 156 pages.
- Luigi Davi, *Trek spi théo 1 : 10 padilabi pour animer des groupes de 12-17 ans*, Charols, Excelsis, 2019, 177 pages.
- Nancy DeMoss Wolgemuth et Tim Grisson, *Retrouver Dieu : la joie d'une foi renouvelée*, Romanel-sur-Lausanne, la Maison de la Bible, 2019, 350 pages.
- Jacques Ellul, *Vivre et penser la liberté*, Genève, Labor et Fides, 2019, 625 pages.
- Didier Fievet, *Bible et écologie : questions croisées, Comment faire...*, Lyon, Olivétan, 2019, 159 pages.
- Bruno Gaudalet, *Quand l'Évangile se raconte : conférences de Carême 2019*, Parole vive, Lyon, Olivétan, 2019, 127 pages.
- Yannick Imbert, sous dir., *Foi et œuvres*, Aiguillages théologiques, Charols/Aix-en-Provence, Excelsis/Kerygma, 2019, 213 pages.
- Michel Johnner, *Procréation médicalement assistée : pour une éthique protestante évangélique*, Éclairages, Charols/Aix-en-Provence, Excelsis/Kerygma, 2019, 92 pages.
- Patrick Johnstone, *L'Église mondiale, quel avenir? Histoire, tendance et possibilités*, Charols, Excelsis, 2019, XVI+245 pages.

- Kelly Kapic, *Petit guide pour apprentis théologiens*, Éclairages, Charols/Aix-en-Provence, Excelsis/Kerygma, 2019, 141 pages.
- Timothy Keller, *Dieu, le débat essentiel*, Lyon, Clé, 2019, 457 pages.
- Denis Kennel et Michel Sommer, sous dir., *Que celui qui est sans péché... : entre minimisation et surenchère du péché*, Perspectives anabaptistes, Charols, Excelsis, 2019, p. 167.
- Alfred Kuen, *Témoins de la foi aux premiers siècles*, Charols, Excelsis, 2019, 258 pages.
- Jean-Serge Kinouani, *Ismaël : un patriarche inattendu*, Au fil des Écritures, Lyon, Olivétan, 2019, 150 pages.
- Woody Lewis, *L'Ecclésiaste, vivre avec la sagesse*, Comprendre la Bible, Lyon, Clé, 2019, 326 pages.
- Philippe Manga, sous dir., *La vieillesse en (20) questions*, Les dossiers de Christ Seul, Montbéliard, Éditions mennonites, 2019, 83 pages.
- Jean-Claude Muller, *Chroniques (im)pertinentes sur la marche des églises et du monde*, Les dossiers de Christ Seul, Montbéliard, Éditions mennonites, 2019, 81 pages.
- Heather et Lydia Munn, *Le refuge : le sentier des justes – 1*, Carrières-sous-Poissy, La Cause, 2019, 442 pages.
- Anthony Obikonu Igbokwe, *Albert Schweitzer's thoroughgoing de-eschatologization project as a secular soteriology*, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, VI+369 pages.
- Isabelle Olekhnovitch, *Boire et manger devant Dieu*, Éclairages, Charols, Excelsis, 2019, 141 pages.
- Luc Olekhnovitch et John Wyatt, *Bioéthique et début de vie*, Les dossiers de Christ Seul, Montbéliard, Éditions mennonites, 2019, 83 pages.
- Olivier Pigeaud, *Vivre à l'image de Dieu : une dignité? Une responsabilité?*, Bière/Divonne-les-Bains, Cabédita, 2019, 93 pages.
- Nick Pollard, *L'évangélisation légèrement moins difficile*, Charols, Farel, 2019, 220 pages.

Pierre Prigent, *Les miracles des évangiles : l'Évangile des miracles*, Au fil des Écritures, Lyon, Olivétan, 2019, 118 pages.

Pierre Prigent, *Une source cachée des paroles de Jésus ? Essai sur la rédaction des évangiles synoptiques*, Au fil des Écritures, Lyon, Olivétan, 2019, 97 pages.

Micaël Razzano, sous dir., *L'identité humaine*, Terre nouvelle, Charols/Paris, Excelsis/GBU, 2019, 227 pages.

Frédéric Rognon, sous dir., *Mon travail et moi : parlons-en !*, Lyon, Olivétan, 2019, 64 pages.

Jacques Richard Sassandra, *Nervures de l'être : 30 jours avec le Cantus Domini*, 30 jours, Charols, Excelsis, 2019, 223 pages.

Ed Shaw, *L'Église et l'attirance homosexuelle : mythes et réalité*, Romanel-sur-Lausanne, Ourania, 2019, 175 pages.

Michelle Lynn Senters, *Mère célibataire mais pas seule*, Charols, Farel, 2019, 227 pages.

Lowell Sheppard, *Quand les garçons deviennent des hommes*, Charols, Farel, 2019, 173 pages.

David A. de Silva, *The Letter to the Galatians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 2018, LXXIX+542 pages.

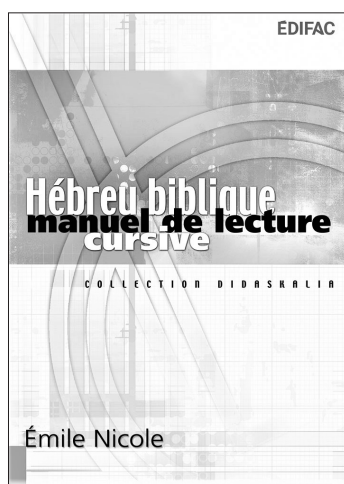
Johan Smith, Isabelle Bousquet, sous dir., *Église et handicap mental : manuel d'aide à l'inclusion*, Lyon, Olivétan, 2019, 93 pages.

Michel Wackenheim, *Brèves homélies et prières d'Évangile*, année A, Paris, Salvator, 2019, 223 pages.

Donald S. Whitney, *Enfin réussir à prier !*, Charols, Farel, 2019, 93 pages.

N.T. Wright, *Surpris par l'espérance*, Sel et lumière, Charols, Excelsis, 2019, 439 pages.

Tom Wright, *Luc : 26 études à suivre seul ou en groupe*, Les guides bibliques pour tous, Charols, Excelsis, 2019, 174 pages.



Émile Nicole, *Hébreu biblique. Manuel de lecture cursive*, collection Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2019, 156 pages, 17 × 23,5 cm, EAN : 9782904407758, 18 euros.

Ce manuel, qui présuppose la connaissance de la morphologie et l'acquisition du vocabulaire de base de l'hébreu biblique, comporte la lecture de douze chapitres choisis dans l'Ancien Testament. Ces chapitres, de difficulté croissante, permettent de prendre contact avec les différents genres littéraires bibliques.

Conçu comme un manuel d'enseignement, le livre se présente sous la forme de trente leçons destinées à accompagner l'étudiant dans la lecture cursive des textes. Les indications fournies au fil du texte accompagnent le travail personnel de l'étudiant, signalent certaines difficultés et orientent le lecteur dans ses recherches. De brefs encadrés résument des points de syntaxe.

- ✦ Un manuel pour se mettre ou se remettre à la lecture du texte hébreu de l'Ancien Testament.
- ✦ La pédagogie d'un enseignant expérimenté. Émile Nicole est professeur émérite d'Ancien Testament à la Faculté libre de théologie évangélique (Vaux-sur-Seine).
- ✦ Dans la même collection : Matthieu Sanders, *Introduction à l'herméneutique biblique*; Henri Blocher, *La doctrine du Christ*; Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*.

