

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2019

Éditorial par Michaël de Luca

Le sublime, par Olivier Barrucand

Parler du sens de la vie, par Jean-René Moret

La pauvreté à la lumière de la Bible : quelques propositions dans une perspective de doctrine sociale, par Daniel Hillion

Création continuée ou conservation ? Étude de la doctrine de la création continuée chez Jürgen Moltmann, par Thomas Poëtte

Reconnaître et gérer les séductions dans l'Église, par Étienne Lhermenault

Délimitation et unité de la première péripécie des controverses galiléennes marciennes (Mc 2,1-12/13), par Benoît Lemestrez

Nouvelles recherches sur l'Alliance dans le monde de la Bible, par Jean-Georges Heintz

Chronique de livres

N°
116

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2019

La revue *Hokhma* publie deux numéros par an. On peut se procurer ces numéros en souscrivant un abonnement annuel ou bien en achetant les numéros séparément.

ABONNEMENT 2019	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
normal	18 €	24 CHF	25 CA\$
réduit	15 €	20 CHF	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
soutien	30 €	40 CHF	42 CA\$
(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)			

PRIX DU NUMÉRO PARU JUSQU'AU N° 105 (2014) : 4 € / 6 CHF / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMÉRO à partir du N° 106 :

normal	10 €	14 CHF	14 CA\$
réduit	8 €	12 CHF	11 CA\$

Réduction de 30 % à partir de l'achat de 5 numéros.

Réduction de 50 % à partir de l'achat de 10 numéros.

Pas de réduction sur les 6 derniers numéros parus sauf en cas d'achat de la série complète.

Pour tout règlement, veuillez indiquer précisément l'objet de la commande.

Tout abonnement non résilié avant le 31 décembre est considéré comme tacitement renouvelé.

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes. Commande possible par notre site internet (www.hokhma.org) et sur le site de Croire Publications (www.publiccroire.com/hokhma).

Adresses de commande :

POUR LE MONDE ENTIER (SAUF LE CANADA) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de Croire-Publications),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061

Code B.I.C. : PSSTFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :

1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

Pour des conditions particulières, veuillez vous adresser à l'adresse française. La revue *Hokhma* n'est pas subventionnée. Merci de contribuer, par un paiement régulier, à sa parution et à sa diffusion.

- 3** *Éditorial*
Michaël de Luca
- 5** *Le sublime*
Olivier Barrucand
- 23** *Parler du sens de la vie*
Jean-René Moret
- 61** *La pauvreté à la lumière de la Bible :
quelques propositions dans une perspective
de doctrine sociale*
Daniel Hillion
- 85** *Création continuée ou conservation ?
Étude de la doctrine de la création continuée
chez Jürgen Moltmann*
Thomas Poëtte
- 97** *Reconnaître et gérer les séductions
dans l'Église*
Étienne Lhermenault

**109 *Délimitation et unité de la 1^{re} péricope
des controverses galiléennes mar-
ciennes (Mc 2,1-12/13)***

Benoît Lemestrez

**133 *Nouvelles recherches sur l'Alliance
dans le monde de la Bible***

Jean-Georges Heintz

Éditorial

**par Michaël
DE LUCA,**
*membre du
comité de rédaction*

Chers lectrices et lecteurs,

Nous sommes heureux de vous présenter le nouveau numéro de la revue *Hokhma*. Ce numéro ose aborder des thèmes aussi divers que fondamentaux tels que le sublime, le sens de la vie, la pauvreté... Aborder ces thèmes peut faire peur, voir rebuter : qui sommes-nous pour traiter de tels thèmes en quelques pages ? Pourtant, avec leurs connaissances, leur sagesse propre et leur expérience, chacun des auteurs se lance dans une réflexion qui, loin d'être un pur jeu intellectuel, débouche sur des réflexions pertinentes et pratiques.

Ainsi, Olivier Barrucand, au travers de son étude du sublime nous fait découvrir une facette du Dieu Trinitaire qui nous pousse à l'adoration. Jean-René Moret, quant à lui, nous livre ses réflexions personnelles sur la façon d'aborder, et de partager, le sens de la vie dans une perspective d'apologétique chrétienne.

Sans perdre de hauteur dans la réflexion, Daniel Hillion, aborde la question difficile de la pauvreté à la lumière de la Bible : quelle perspective d'engagement pour le chrétien face à la réalité sociale de la pauvreté et de l'injustice dans un monde déchu ? L'auteur, en tant que responsable de communication pour l'association SEL (Service d'Entraide et de Liaison) saura nous donner quelques pistes concrètes.

Et puisqu'il est question de l'état de notre monde, à la fois sublime et marqué par la Chute, Thomas Poëtte poursuit la réflexion sur la nature du monde créé dans la pensée du théologien allemand Jürgen Moltmann. Cette étude sera l'occasion de (re)considérer la portée de la providence divine dans ce monde, monde créé par Dieu et dont Dieu continue à prendre soin.

Étienne Lhermenault nous rappelle pour sa part, dans une contribution que nous avons jugé bon de relayer dans *Hokhma*, que l'Église évangélique connaît aussi ses défis et tentations dans des domaines divers, que ce soit la vie spirituelle (lecture de la Bible, par exemple), la vie communautaire (fréquentation du culte) ou la vie sociale (en rapport notamment au positionnement évangélique sur certaines questions éthiques). Une lecture édifiante dans le sens d'un éclairage propre à la remise en question.

Dans le rayon biblique, Benoît Lemestrez nous entraîne dans une lecture pointue de l'évangile de Marc, sa spécialité en tant que doctorant en Nouveau Testament, tout particulièrement en ce qui concerne la place de la péricope sur la guérison du paralytique en brancard (Marc, chapitre 2). Pour sa part, Jean-Georges Heintz, au travers de son commentaire d'une publication récente, revisite avec nous la notion d'alliance dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible, notion fondamentale selon lui trop longtemps délaissée.

C'est donc un numéro riche et dense que vous tenez entre vos mains et nous vous en souhaitons une bonne lecture.



Michaël de Luca,
au nom du comité de la revue *Hokhma*.

Le sublime

par **Olivier
BARRUCAND,**

*pasteur associé
à Charnay-lès-Mâcon,
France*

Qui a eu un jour la chance d'être en montagne dans les Alpes et de se trouver face à la chaîne du Mont-Blanc ? Sublime ! Qui a eu un jour la chance de profiter d'une nuit d'été passée sous la voûte céleste ? Sublime ! Qui un jour s'est fait peur en étant face à une mer déchaînée battant les falaises d'Étretat ? Sublime !

Dans toutes ces expériences les mots nous manquent, les émotions sont fortes. Ce qui nous fait face est si spectaculaire, magnifique, ou terrible, que nous en sommes bouché bée, saisis, transportés. Ce qui nous fait face est si vaste, saisissant, que nous nous sentons comme dépassés, parfois mêmes ébranlés.

À l'époque des Lumières, puis lors du Romantisme, les artistes se sont emparés de ce sujet du sublime. Comment peindre cette sensation que nous ressentons, mais comment aussi parvenir à produire des œuvres qui pourraient susciter le même effet ? Certains ont cherché à représenter la grandeur, la profondeur, l'immensité, la turbulence, le caractère terrible du monde naturel. D'autres ont recherché la grandeur au travers de la représentation de scènes épiques venant de l'histoire, en ayant recours à l'imagerie de l'Ancien Testament ou de l'Apocalypse, ou à des sources comme la *Divine Comédie* de Dante ou les poèmes épiques de *L'Odysée* et de *L'Iliade* d'Homère.

Ce sublime qui est émoi et saisissement dans l'expérience, que le dictionnaire nous donne comme désignant « ce qu'il y a de plus élevé dans l'ordre moral, esthétique, intellectuel¹ » est un sujet de réflexion qui possède une histoire longue comme celle de la philosophie.

¹ *Le nouveau petit Robert : dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Dictionnaires le Robert, 1993, p. 2155.

Il apparaît à la période antique dans les écrits du Pseudo-Longuin où il décrit la cime du discours rhétorique. Il est repris à l'époque chrétienne, des Pères de l'Église jusqu'aux mystiques latins du XII^e siècle, pour traduire la mystique de l'expérience de Dieu. Au XVIII^e siècle Vico cherche à articuler les deux conceptions en posant le sublime comme fondation de l'homme et du monde civil. Quand se développe la nouvelle discipline de l'esthétique, le sublime va être réfléchi en lien avec la beauté et Burke va être celui qui va développer la distinction d'une double esthétique, du sublime et de la beauté, se basant pour étudier la première sur une observation de la nature alors qu'elle prend son visage le plus terrible. Kant marchera aux côtés de Burke en cherchant à fonder cette double esthétique à l'intérieur de sa théorie des facultés. La période romantique coïncide avec ce moment où le sujet du sublime devient le support de travail d'une grande variété d'artistes, mais elle n'amène pas de progrès théorique sur le sublime. Au XX^e siècle Freud voit dans le sublime ce qui permet de développer chez le sujet les forces de sublimation quand Lacan discerne dans le sublime un salut pour l'homme car il produit des signifiants qui le structurent. Arrive enfin notre XXI^e siècle et la réflexion de Saint Girons pour qui le sublime est finalement « l'insaisissable qui saisit² ».

Un constat se dessine : le sublime est quelque peu absent de la réflexion théologique depuis la période médiévale. Nous nous sommes alors posé cette question : Avons-nous quelque chose à gagner à (ré-)intégrer le sublime comme une perspective³ à l'intérieur de notre vision chrétienne du monde et de notre théologie ? Nous proposons de répondre par l'affirmative en déclarant que le sublime est un acteur de la révélation que nous pouvons avoir à propos de Dieu, de la réalité et de nous-mêmes. Plus précisément, nous proposons de montrer que le sublime nous aide à comprendre Dieu dans sa nature admirable et terrible, nous aide à comprendre l'ordre et la symétrie de l'univers, et nous aide enfin à comprendre comment Dieu nous a dotés d'aptitudes spécifiques pour être sacrificateurs devant lui.

Nous allons débiter cette présentation par une étude de l'intégration que nous pouvons faire du sublime dans une vision chrétienne du monde avant de nous pencher successivement sur chacun des points avancés. Nous terminerons en évoquant les fruits produits par

² Voir Baldine Saint Girons, *Le Sublime de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Desjonquères, 2005.

³ Nous comprenons le terme « perspective » comme ayant le contenu que Frame lui donne dans sa réflexion théologique, voir *Theology in three dimensions*, Phillipsburg (NJ), 2017.

ce début d'intégration de la perspective du sublime en théologie, la valeur que possède ce premier essai d'intégration, et les suites que nous pouvons lui donner.

Le sublime dans une vision chrétienne du monde

Proposition de définition préliminaire, Psaume 119,89-96

Pour commencer à inscrire le sublime dans une vision chrétienne du monde, nous nous penchons sur ce passage du Psaume 119. Son étude nous permettra d'aboutir à une proposition de définition préliminaire.

Nous sommes dans ce texte avec un double mouvement symétrique. Il débute dans la contemplation de la Parole de l'Éternel qui subsiste dans les cieux, qui est celle qui est en Dieu lui-même (Ps 119,89), pour finir au niveau de l'expérience personnelle du psalmiste où celui-ci constate qu'en l'absence de la Parole divine il ne pourrait lui-même subsister (Ps 119,92). Il continue en repartant de cette même expérience personnelle, où le psalmiste s'engage envers la Parole de Dieu et Dieu lui-même (Ps 119,93), avant de s'élever à nouveau pour finir dans une nouvelle contemplation de la Parole. Cette Parole est celle que Dieu a adressée librement à ses créatures, selon sa propre nature, qui est d'être parfaite et sans limite (Ps 119,96) : « Je vois des bornes à tout ce qui est parfait : Tes commandements n'ont point de limite ».

Nous mettons en avant le caractère concomitant qui existe entre Dieu et sa parole pour avancer que ce qui est dit à propos du commandement peut se comprendre comme étant valable pour Dieu lui-même. Et nous voyons que le psalmiste opère une distinction entre ce qu'il observe de parfait, d'achevé, de complet, et qu'il observe dans son environnement ; et ce qu'il observe du commandement. Celui-ci apparaît comme infiniment vaste et sans limite, avec une perfection qui est sans borne, sans fin, sans terme.

De là nous en déduisons une définition préliminaire du sublime : celle d'une perfection jointe à l'absence de limites, qu'elles soient temporelles ou spatiales, une perfection qui est infiniment vaste, stable et complète dans tous ses aspects, qui est au-delà de la représentation de l'homme, quoique celui-ci puisse en avoir la connaissance. Ce sublime est celui de Dieu qui est parfait, infini, absolu et personnel et qui demeure dans les cieux. L'homme est en mesure de le contempler et sa réponse doit être celle d'un engagement résolu.

Articulation de la définition avec certains des concepts philosophiques rattachés au sublime

L'étude de l'histoire du sublime a permis de mettre à jour un ensemble de concepts attachés. Il est intéressant de voir comment la définition proposée s'articule déjà en partie avec ceux-ci.

La réflexion sur le sublime identifie *une relation sujet/objet* : il y a l'objet du sublime et sa cause, et les effets sur le sujet. Nous dirons que le sublime est fondé en Dieu et qu'il est en relation avec la dimension spirituelle de l'homme. Quels en sont les effets ? La section étudiée débute comme un hymne qui célèbre la Parole de Dieu. L'effet du sublime est la louange du psalmiste. Le sublime est attaché en philosophie à *l'action* et à *la contemplation*. Celles-ci sont présentes : action d'engagement du psalmiste et contemplation de la Parole. C'est ensuite *le caractère structurant* du sublime qui a été mis en avant par Vico. La composition de la section fait apparaître cette perspective : le premier mouvement met en avant la souveraineté de Dieu, et le second la place que le psalmiste compte prendre, place qui « structure » alors son existence. Enfin le sublime nous met face à *notre capacité à nous transcender*. La hauteur de l'engagement du psalmiste répondra à ce point.

Certains éléments restent cependant de côté, ce sont essentiellement ceux liés à l'étude de Burke du sublime terrible de la nature. Nous les retrouverons par la suite.

Articulation de la définition avec la réflexion théologique

Nous sortons trois éléments de la définition pour parvenir à une articulation : le premier est celui de la perfection, le second est celui de l'absence de limites et le troisième est celui de contemplation et d'engagement de l'homme.

Au regard de la perfection nous proposons d'associer l'indépendance de Dieu, son aséité, à l'idée de sublime-divin. Nous suivons pour cela une logique de la condition nécessaire et suffisante. Pour que Dieu soit parfait, il faut nécessairement qu'il soit indépendant, et dire que Dieu est indépendant est suffisant pour conclure à sa perfection.

Au regard de l'absence de limites nous proposons l'infinité et la transcendance de Dieu comme sublime dans la distinction Créateur/créature. Nous comprenons la transcendance non pas comme une réalité spatiale ou temporelle mais comme la réalité d'une différence de nature qualitative entre Dieu et l'homme.

Au regard de la contemplation et de l'engagement de l'homme nous proposons la manifestation de la gloire de Dieu et sa réponse. C'est ce que nous pouvons appeler un sublime existentiel pour le fidèle : il vit la manifestation de la présence alliancielle de Dieu, et en retour il s'engage dans une action d'obéissance et dans une contemplation à propos de la perfection et de la transcendance de Dieu, à propos de son indépendance et de son infinité. Cette contemplation va en retour nourrir son admiration et son attachement à tenir son engagement.

Maintenant que nous avons placé la perspective du sublime à l'intérieur d'une vision chrétienne, en ayant cherché à la définir, à l'articuler à la philosophie et à la théologie, nous proposons d'adopter un mouvement centrifuge qui va chercher à étudier sublime et connaissance de Dieu, sublime et connaissance de la réalité, sublime et connaissance de l'homme.

La nature admirable et terrible de Dieu

Les véhicules communs de la beauté et du sublime

Dans un travail fait à propos de la beauté⁴, nous avons constaté que deux véhicules étaient utilisés pour servir à la manifestation de la beauté divine : celui des demeures de Dieu à l'intérieur de la création et celui des apparitions de Dieu à l'homme.

Avec le premier, nous nous tournons d'abord vers le jardin d'Éden qui est le lieu d'une beauté primordiale, puis vers le tabernacle et le Temple qui ont pour rôle d'être, pour l'Israélite fidèle, des ré-évoqueries de cette beauté primordiale. Ces deux demeures de l'Éternel ont été faites d'après un modèle donné de façon à ce que la ré-évoquery soit efficace et que l'Israélite fidèle puisse en retour vivre une consolation suite à l'éviction du jardin des premiers parents.

Maintenant, si nous regardons des passages comme Hébreux 8,1.5 ; 9,24 il nous est parlé du « véritable tabernacle ». Ce « véritable tabernacle » nous parle du sublime-divin dans la thématique de

⁴ Olivier Barrucand, *Essai sur Dieu, la beauté et le péché*, FJC, Aix-en-Provence, 2015. Il n'est pas possible dans le périmètre de cet article d'envisager une discussion détaillée entre « Beauté » et « Sublime ». Pour les personnes intéressées nous proposons des pistes de lecture : *The Beauty of the Infinite* de D. Hart (Eerdmans, 2003), *L'esthétique de Calvin* de L. Wencelius (« Les belles lettres », 1937), *Introduction à la philosophie esthétique* de M. Sherringham (Petite Bibliothèque Payot, 1992), *Introduction aux arts du beau* d'É. Gilson (Librairie philosophique J. Vrin, 1963) et enfin *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau* d'E. Burke (Librairie philosophique J. Vrin, 2014).

la demeure et fait apparaître ce que nous appelons une « différence de registre » entre un céleste et un terrestre, avec un céleste modèle du terrestre. Cette différence porte aussi avec elle une différence d'expérience pour l'homme, entre demeure céleste de Dieu et demeures terrestres de Dieu. Elle s'illustre dans l'expérience de Jacob en Genèse 28,17. Alors qu'il se réveille de sa vision « il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! C'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte des cieux ». La demeure divine est sûrement sublime, mais son séjour y est aussi terrible et redoutable.

Nous avons vu dans notre définition le caractère admirable du sublime sans qu'apparaisse son caractère terrible. C'est ici le cas maintenant et nous allons pouvoir le développer en regardant maintenant le sujet des théophanies, deuxième véhicule commun à la beauté et au sublime.

À son propos, nous pouvons parler des belles apparitions de Dieu et de ses apparitions terribles. Si nous cherchons à articuler théophanies et beauté, il faut en convenir : toutes les théophanies ne conviennent pas. Les belles apparitions de Dieu ne forment pas le tout des théophanies. Quand il y a beauté dans la théophanie nous suivons un commentaire de Calvin en guise de leçon : la beauté est alors « suggestion d'une beauté plus grande, celle de Dieu lui-même⁵ ». Et cette beauté divine, nous l'interprétons comme un éclat du sublime-divin, éclat capable de ravir tous nos sens d'admiration.

La perspective du sublime nous permet d'interroger toutes les théophanies et de porter notre attention sur deux éléments : le sublime-terrible du spectacle des théophanies et le sublime-terrible des mots de la théophanies⁶. Le sublime du spectacle des théophanies nous permet d'exprimer la chose suivante : que Dieu choisit d'habiller sa transcendance d'un sublime-terrible fait d'obscurité, de nuée, d'éclairs, de tonnerres... car il est jaloux de sa transcendance, jaloux de sa nature exclusive de souverain à l'égard de toute la création. Se faisant, il s'assure que les effets chez celui qui le contemple seront ceux attendus et souhaités : la crainte, l'humilité, la vénération et le respect. Le sublime-terrible des mots de la théophanie, quand par exemple Dieu menace d'une mort irrévocable tous ceux qui s'approcheront de la montagne du Sinaï (Ex 19,12-13), nous fait aborder autre chose,

⁵ Jean Calvin, *Commentaries on the four last books of Moses*, Calvin's Commentary, vol. I, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 2005, p. 232 à propos d'Exode 24,9-11.

⁶ Ici l'interaction avec la réflexion de Burke peut être assez étroite. Voir Edmund Burke, *Recherche philosophique sur l'origine de nos idées du sublime et du beau*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2014.

à savoir les paroles par lesquelles Dieu illustre sa haine parfaite contre le mal et sa colère parfaite contre le péché. Dieu donne de contempler par ses paroles son parfait rejet du péché et sa parfaite colère à son sujet, haine, rejet et colère qui devraient en retour nous donner de partager une « sainte horreur » du péché et du mal, et à nouveau nous remplir de crainte, d'humilité et de respect.

Les véhicules spécifiques du sublime

Les véhicules spécifiques du sublime concernent les récits des actes divins lorsqu'ils sont qualifiés de façon telle que nous sommes dans l'enceinte du sublime. Cela concerne le livre des Psaumes et le livre de Job où nous contemplons les « choses grandes et insondables » et les « merveilles sans nombre » de Dieu (Jb 5,9-16 ; 9,10).

Le livre des Psaumes est le livre qui peut nous permettre de voir à l'œuvre la perspective existentielle du sublime. Nous avons dit qu'elle était faite de trois choses : la manifestation de la présence alliancielle de Dieu, sa réponse faite d'un engagement dans l'obéissance et sa réponse faite d'une contemplation des perfections divines qui profite en retour à l'engagement. Alors nous nous interrogeons : Quelles figures a revêtu la manifestation de la présence alliancielle de Dieu ? Quelles réponses ont été données ? Sur quelles perfections les psalmistes se sont-ils arrêtés ?

Nous pouvons discerner quatre figures, celles de Dieu le Roi-Créateur, de Dieu le Souverain, de Dieu le Rédempteur et de Dieu le Guerrier divin. La dernière mérite d'être soulignée car elle nous est peut-être la moins familière. Les psalmistes s'attendent à ce que Dieu vienne fondre sur leurs ennemis et les mettre en déroute en leur inspirant terreur et crainte. Dans notre perspective du sublime, nous avons envisagé le sublime-terrible de Dieu et nous ne sommes donc pas gêné de trouver ce motif. Lorsque le Roi-Rédempteur Guerrier divin est appelé par les siens, c'est la haine que Dieu nourrit contre le mal qui est invoquée (Ps 5,2.5-7). La représentation poétique du Guerrier divin se nourrit des éléments de la théophanie du Sinäi qui nous ont reliés au sublime-terrible divin (Ps 18,7-15 ; 68,2-9 ; 77,17-21).

En réponse, Dieu le Roi-Créateur demande la louange, la consécration, le souci de lui plaire, la joie. Dieu le Souverain demande l'honneur de la part de tous. Dieu le Rédempteur demande la publication de la louange, de la justice et du salut venant de lui, et face à l'adversité une réponse de confiance et d'espoir en lui seul pour la délivrance. Dieu le Guerrier divin inspire une crainte profonde face

à sa puissance et l'assurance chez le psalmiste qu'il est suffisant pour toutes les situations de la vie.

Les perfections de Dieu le Roi-Créateur sont son indépendance, sa transcendance et sa présence au milieu de son peuple. Dieu le Souverain est contemplé dans sa sagesse et sa bonté, dans la richesse de son amour pour son peuple qui se décline en droiture, équité, justice, pardon, patience, compassion. Enfin les psalmistes contemplent Dieu le Guerrier divin qui établit les intérêts de son royaume où se retrouvent droiture, justice et équité, ainsi que le combat contre le mal.

Dans le livre de Job, Éliphas est cet ami de Job qui veut l'entraîner dans sa souffrance à avoir recours à Dieu car il fait « des choses grandes et insondables, des merveilles sans nombre » (Jb 5,9). Pour porter cette exhortation, il lui demande alors de considérer : les actes de providence et de création de Dieu qui évoquent sa puissance et sa bonté, sa gouvernance qui évoque sa souveraineté, et son jugement moral sur les affaires des hommes qui témoigne de sa sainteté et de sa sagesse. Éliphas veut donner à Job de voir le sublime-divin comme une source d'espérance.

Mais Job se trouve être dans ce que nous pouvons appeler un sublime-terrible de la souffrance, où celle-ci est tout autant physique, sociale, spirituelle, émotionnelle. Et Job se tourne aussi vers le sublime, vers celui du caractère terrible et insondable de la majesté divine face aux contradictions de sa réalité. Job veut contempler un sublime divin qui le dépasse pour persévérer dans la foi, mais il a une conscience qui se doit d'être dénouée.

Alors Dieu va lui-même s'adresser à Job dans deux discours et lui proposer un choix (Jb 38,1–39,5 ; 40,1–41,25). Dans un sublime-terrible des circonstances, il s'agit d'accepter qu'il en est ainsi et croire que le Roi-Créateur est en mesure d'englober ce sublime-terrible au sein de son propre sublime. Job est invité à s'en remettre à lui avec confiance. La solution est pratique et non théorique et le sublime-divin apparaît comme une théodicée et une source de réconfort dans la souffrance.

L'ordre et la symétrie de l'univers

Deux registres de réalité

Quand il s'agit d'en venir au sublime et à la connaissance de la réalité nous proposons de nous appuyer sur la thématique des deux registres de la réalité que nous avons évoquée à propos des demeures de Dieu.

Nous pensons que nous sommes plus qu'avec une simple thématique mais avec une structure réelle de la réalité, à savoir que la réalité dans son étendue ne s'arrête pas à ce qui est terrestre, immanent et visible, mais qu'elle englobe aussi ce qui est céleste, transcendant et invisible.

Dans cette compréhension de la réalité, nous désignerons le registre céleste comme ce qui est de l'ordre du plus grand et du plus parfait, ce qui est le plus proche du sublime-divin et qui est créé sans intermédiaire humain où terrestre. Il peut être qualifié d'original, de fondement, de réalité première. Il est fondé en celui qui est « le Véritable » (Ap 3,7), là s'y trouve « le sanctuaire et le véritable tabernacle dressé par le Seigneur et non par un homme » (He 8,2), et là s'y exerce le ministère ordinaire des chérubins, des séraphins et des anges.

Le registre terrestre possède une différence d'origine et de genre, et de plan. Il peut être considéré comme la réplique dérivée et dépendante du registre céleste. Là s'y trouvent la mer, la terre, le ciel et les cieux des cieux, là s'y trouve l'homme qui possède un caractère adapté à l'existence des deux registres, là s'y trouvent les demeures terrestres de Dieu, et là enfin s'y exerce le ministère extraordinaire des anges et s'y produisent les miracles.

Fermer la question du sublime-terrible de la nature ?

Cette compréhension des deux registres de la réalité permet de « fermer » la question du sublime-terrible de la nature qui a mobilisé Burke, tant nourri l'art romantique, et qui inquiète nos contemporains à chaque fois qu'un événement « cataclysmique » se produit dans notre réalité terrestre. Il faut voir que ce sublime ne se produit qu'au niveau terrestre de la réalité, quand le niveau céleste qui est le fondement et la réalité première ne s'en trouve être nullement affecté. Ce sublime-terrible n'a pas pour vocation d'engendrer la même réponse chez le fidèle et chez l'incrédule.

La Bible invite le fidèle à prendre d'autres lunettes que celles de l'empirisme ou du naturalisme pour contempler ce sublime-terrible (Ps 46,2-4). L'évocation du sublime-terrible de la nature par le psalmiste est l'occasion, le prétexte, pour célébrer sa sécurité en Dieu le refuge. Le fidèle est invité à considérer que c'est Dieu lui-même qui a posé une limite au sublime-terrible de la nature, et que celui-ci ne peut aller au-delà de ce qu'il a lui-même fixé (Jr 5,22). Qu'est-ce que le fidèle pris dans la tempête est donc invité à faire ? À faire appel à Dieu son refuge, à l'Éternel qui le délivre, qui arrête la tempête et ramène le calme (Ps 107,23-30).

Mais les choses s'articulent différemment pour l'incrédule. Les paroles d'Élihu à Job nous semblent lumineuses. Parlant des nuages et de leurs évolutions il dit (Jb 37,13) : « C'est comme une verge dont il frappe sa terre, ou comme un signe de son amour, qu'il les fait apparaître ». Il y a une autre nature du sublime-terrible de la nature, celle d'être « une verge dont il frappe la terre » pour juger l'incrédule pris comme un ennemi. Le sublime-terrible de la nature constitue un avertissement pour l'incrédule qui doit le conduire à la repentance. Si le sublime-terrible de la nature est porteur de leçon pour l'incrédule, c'est qu'il l'instruit de la fragilité et de la faiblesse de l'homme face à certains éléments, d'une certaine contingence de la vie. Enfin, si le sublime-terrible de la nature est celui où la terre est bouleversée, celui où les montagnes chancellent, il n'est que le bord d'un sublime encore plus terrible qui est celui où, au jour de l'Éternel, des événements naturels encore plus grands et terribles se produiront (Jl 2,31 ; Mt 24,29 ; Mc 13,25 ; Lc 21,26).

L'inscription du sublime du registre céleste dans le registre terrestre

Puisque nous avons qualifié le sublime du registre céleste comme étant original, fondement, réalité première, il est légitime de nous poser la question de savoir si ce sublime s'inscrit d'une façon ou d'une autre dans la réalité terrestre, s'il existe une « révélation générale » du sublime du registre céleste dans le registre terrestre. Cette révélation correspondrait au caractère adapté de l'homme aux deux registres, en particulier son caractère adapté au registre céleste, à ce que nous pourrions appeler une dimension transcendante de l'homme, et elle aurait valeur de témoignage pour l'homme.

Comme première piste pour cette révélation, nous proposons une étude de Kline sur le prologue de la Genèse⁷. Il constate que le double registre céleste/terrestre est présent dès le début de la Bible et qu'il se manifeste dans toute la suite. Sur cette base il dégage trois relations de répllication entre le registre céleste et le registre terrestre. La première concerne les éléments des trois premiers jours de la création qui signalent le registre céleste : la lumière, la voûte et les arbres. La seconde concerne les éléments des jours suivants qui s'associent au règne royal du Créateur : les luminaires, les créatures et l'homme à l'image de Dieu. La troisième repose enfin sur l'identification de

deux triades de jours I, II, III et IV, V, VI et une correspondance deux à deux des jours : I-IV, II-V et III-VI. Les jours I-IV signalent le registre céleste, les jours III-VI le registre terrestre et les jours II-V sont mixtes. Kline en conclut qu'avec la mise en place de ces relations il est offert à l'homme la possibilité d'un raisonnement analogique pour obtenir une description figurative du céleste à l'aide des éléments du terrestre. Ainsi, même si le sublime-céleste dépasse les capacités de représentation de l'homme, il est possible de l'exprimer tout de même dans les catégories du langage en ayant recours de manière analogique à la métaphore et à la figuration. De plus ces relations jouent le rôle de points de départ terrestres d'une contemplation du sublime-céleste. Dans le registre terrestre l'homme prend par exemple la lumière du jour comme point de départ pour ensuite s'élever jusqu'à Celui qui habite une lumière inaccessible. Et quelle action en retour si ce n'est l'admiration du Roi-Créateur et la louange donnée à son nom⁸ ?

Comme seconde piste, nous proposons de nous arrêter sur cette capacité qu'a le sublime d'être au-delà de la représentation de l'homme. Nous proposons qu'il existe providentiellement mis en place dans le registre terrestre des éléments créés destinés à mettre l'homme face à cette incapacité et face à la petitesse de son échelle. Ces éléments partagent trois mêmes propriétés : ils présentent un incommensurable à l'homme qui est ainsi dépassé dans ses capacités, ils présentent un indomptable à l'homme qui est ainsi mis face à la petitesse de son échelle, et ils présentent aussi à l'homme, par rapport à lui-même, une différence d'origine, de genre et de plan qui est parallèle à celle qui existe entre le registre céleste et le registre terrestre. Ces trois éléments forment un triplet, il s'agit du ciel, de la terre et de la mer⁹. La première leçon pour l'homme est qu'il lui est donné de contempler dans ce triplet un sublime inaccessible et qu'il se trouve ainsi être gardé de l'orgueil et de l'envie de faire de lui-même la norme ultime. La seconde leçon rejoint ce que nous avons dit à propos des relations de réplcation : au travers du triplet un raisonnement analogique va aussi être possible, où l'homme va pouvoir

⁸ Autre leçon salutaire : cette contemplation met toujours le terrestre en second face au céleste. L'homme ne doit pas adorer la nature en tant que telle (Dt 4,19).

⁹ Incommensurable : ciel = les étoiles (Gn 15,5 ; 22,17 ; 26,4 ; Ex 32,13), mer = la profondeur (Jb 38,16), terre = la poussière (Gn 13,16 ; 22,17).

Indomptable : ciel = le soleil (Jb 27,20), terre = le Behemoth, mer = le Leviathan (Jb 40-41).

Différence d'origine, de genre et de plan : triplet créé lors des trois premiers jours qui concernent les royaumes de la création, homme créé au sixième jour.

prendre les éléments « sublimes » de ce triplet pour exprimer le caractère « sublime » des attributs divins. Ainsi cette déclaration dans le livre de Job (Jb 11,7-9) : « Prétends-tu sonder les pensées de Dieu, parvenir à la connaissance parfaite du Tout-Puissant ? Elle est aussi haute que les cieux, que feras-tu ? Plus profonde que le séjour des morts : que sauras-tu ? La mesure en est plus longue que la terre, elle est plus large que la mer ».

L'homme : un terrien à l'image du sublime-divin

Trinité et anthropologie biblique

La lecture du livre de Hughes *The true image*¹⁰ a été déterminante pour aborder le sujet du sublime et de la connaissance de l'homme. Nous y avons trouvé un principe que nous avons décidé de suivre, à savoir celui de chercher à relier l'homme à Christ dans son anthropologie selon une liaison qu'il exprime ainsi :

L'identité authentique de l'homme ne peut être saisie seulement qu'au travers de la connaissance de la relation de l'homme à Christ, une relation qui, loin d'avoir son commencement dans l'incarnation du Fils de Dieu à Bethléem, s'étend aussi loin que la création elle-même, et même au-delà dans la distinction éternelle au sein de l'unité de la Trinité entre les personnes du Père, du Fils et du Saint-Esprit¹¹.

Nous avons exploré cette distinction en considérant à la fois la Trinité ontologique et la Trinité économique. Dans la première nous avons choisi la distinction éternelle entre la Paternité, la Filiation et la Procession et dans la seconde celle entre la Décision du salut, l'Accomplissement du salut et l'Application du salut.

À l'aide de cette double distinction nous sommes parvenu à situer, à chercher une source, un fondement en Dieu à la double dimension d'admiration pleine d'enthousiasme et de crainte pleine de révérence que nous trouvons dans le sublime.

Nous proposons de considérer que l'admiration pleine d'enthousiasme prend sa source dans la glorification mutuelle qui existe de toute éternité entre les Personnes de la Trinité, glorification mutuelle que nous plaçons même à la base du sublime-divin, à la base de cette indépendance de Dieu à laquelle nous l'avons rattaché.

¹⁰ Philip Edgcumbe Hughes, *The True Image*, Grand Rapids (MI)/Leicester (UK), Eerdmans/IVP, 1989.

¹¹ *Ibid.*, p. 3.

Nous proposons de considérer ensuite que la crainte pleine de révérence prend sa source dans la déférence mutuelle qui existe de toute éternité entre les Personnes de la Trinité, déférence mutuelle que nous définissons comme la volonté chez les Personnes de la Trinité de se servir les unes les autres.

Ainsi l'homme possède au-dedans de lui, parce qu'il est à l'image de Dieu, une version « analogique » et dépendante, à l'échelle de la créature, des dispositions qui existent entre les Personnes de la Trinité qui vivent de toute éternité la glorification et la déférence mutuelle. De là viennent ces sentiments de joie, d'admiration enthousiaste, de crainte révérentielle et ses actions de louange, d'adoration, de consécration, d'obéissance et d'engagement que nous avons associés à l'expérience du sublime dans ses visages admirable et terrible.

Étude du Psaume 8 et inscription du sublime chez l'homme

Nous nous sommes posé la question suivante : pouvons-nous envisager un sublime-originel chez l'homme ? La recherche d'une réponse nous a conduit à l'étude du Psaume 8 qui nous a montré qu'à propos du sublime et de la connaissance de l'homme interviennent trois éléments : la distinction des deux registres céleste/terrestre, l'image de Dieu en l'homme et la position de l'homme dans la réalité créée. L'inscription du sublime chez l'homme sera à l'intersection des trois.

Quand nous lisons les versets 4 et 5 du psaume nous sommes obligé de conclure qu'il n'y a pas de « sublime-originel-original » chez l'homme au sens du registre céleste. Au regard du double registre céleste/terrestre l'homme est un « terrien » de nature et il appartient au registre terrestre.

Mais le verset 6 ouvre une autre perspective qui est celle de l'homme à l'image de Dieu. Et Calvin dira à ce propos que l'homme possède « un état divin et céleste¹² ». En affirmant bien le caractère incommunicable de la perfection divine, l'image de Dieu en l'homme conduit à une certaine « communicabilité ». Les spécialistes qui ont cherché à formuler cet état ont pensé à l'indépendance que l'homme acquiert à l'âge adulte, à la différence créationnelle de l'homme qui lui donne un libre-arbitre, et qui sont à l'image de l'indépendance de Dieu. A été ajouté aussi la capacité qu'a l'homme à la fois de se

¹² Jean Calvin, *Commentaries upon the book of Psalms*, Calvin's Commentary, vol. IV, Grand Rapids (MI), Baker Book House, 2005, p. 100.

souvenir du passé et de se projeter dans l'avenir qui est une certaine image de l'éternité de Dieu. Remarquons aussi que l'homme possède une certaine continuité de pensée avec les pensées de Dieu et l'image de l'omniscience de Dieu peut être envisagée.

Le verset 7 fait enfin référence au mandat de domination que l'homme a reçu. En lien avec ce mandat nous pensons que l'homme a été doté de deux aptitudes qui peuvent tendre au sublime : l'incommensurable et l'indomptable. Certains hommes se montrent « sublimes » quand une qualité qui apparaît limitée chez la plupart d'entre nous semble comme tendre vers l'infini chez eux, comme la créativité musicale d'un J.-S. Bach par exemple. D'autres se montrent « sublimes » quand rien ne semble venir les « dompter » dans ce qu'ils décident d'entreprendre : la taille de ce qui est à faire n'est pas une limite, ni les difficultés à vaincre ou les efforts à déployer.

Il est donc possible de parler d'un sublime chez l'homme, mais qui ne fait que souligner la bonté de Dieu qui a décidé de souffler un souffle de vie dans une créature qui n'était que terrestre, qui a décidé de la faire à son image et de lui donner la domination sur sa création.

Aller plus loin dans le côté structurant du sublime chez l'homme

Nous entrons ici sur un terrain de recherche et de réflexion et ce qui suit a valeur de propositions soumises à la discussion. Nous avons vu que l'homme possède en lui-même des dispositions à l'admiration, à la crainte et aux actions qui y sont liées et qu'il est possible de parler d'un sublime chez l'homme. Mais pouvons-nous chercher à qualifier les choses de façon plus précise ?

Nous avons cherché à le faire en prenant comme point de départ les fonctions de l'homme à l'égard de Dieu qui sont celles d'être Prophète, Roi et Prêtre, et une partie du contenu que Hughes donne à l'image de Dieu en l'homme en retenant les dimensions de la Personnalité, de la Rationalité, de la Moralité, de la Spiritualité et de la Créativité.

Les fonctions de l'homme Prophète, Roi et Prêtre créent ce que nous nommons des déterminations anthropologiques externes qui sont pour lui respectivement les aptitudes à la Communication, l'Action et la Communion¹³.

Pour ce qui est des cinq dimensions de l'homme, nous les nommons des déterminations anthropologiques internes. Nous invoquons ensuite une régularité sous-jacente de l'homme pour entreprendre de chercher à éclairer la dimension de la Spiritualité de l'homme à partir d'une autre dimension qui peut nous être plus connue de par le témoignage biblique qui lui est rendu.

Nous avons retenu la dimension de la Moralité chez l'homme et avons constaté qu'il y a dans ce cas de la Moralité de l'homme un engendré et un antécédent en l'homme qui a sa fondation en Dieu : l'œuvre de la loi (Rm 2,14-15) qui est à l'image de la sainteté de Dieu. Cet engendré a des conséquences : les opérations de la conscience et le « motif de conscience » (1 P 2,19) qui vient faire naître chez l'homme une obligation. Le tout se traduit par des actions et des sentiments tels que peut nous l'illustrer un texte comme 2 Corinthiens 7,10-11. L'homme est dans un environnement qui est un environnement éthique et moral créé par le Dieu qui est saint et il possède une fonction interne qui est celle de la conscience. Cela fait envisager en lui un certain nombre de sentiments et d'actions qui ne doivent rien au hasard (l'accusation ou la défense dans les pensées selon Romains 2,15) et qui engendrent à leur retour des actions, d'autres sentiments connexes ou des attitudes (la tristesse, l'empressement, la justification, l'indignation, la crainte, le désir ardent, le zèle, la punition selon 2 Co 7,10-11).

Pouvons-nous à partir de là éclairer la dimension de la Spiritualité de l'homme en ayant recours à l'analogie avec la Moralité ? Par analogie à l'œuvre de la loi, à la fonction de la conscience et aux actes et sentiments « selon Dieu » (l'expression est en 2 Co 7,9), nous proposons le principe de religion, une fonction que nous pouvons appeler la « sublimité¹⁴ », et un ensemble d'actes et de sentiments religieux « selon Dieu ».

Principe de religion, fonction de la « sublimité », actes et sentiments religieux « selon Dieu »

Le principe de religion est lié à la détermination anthropologique externe de la Communion de l'homme avec Dieu et nous dirons qu'il est chez l'homme la connaissance engendrée et antécédente en lui du sublime-divin, de Dieu qui est la vie même, l'Incréé

¹⁴ Pour rester dans notre champ lexical du sublime, mais elle pourrait très bien s'appeler la « spiritualité », au risque du double emploi avec la dimension de la Spiritualité.

et Celui qui possède une conscience personnelle parfaite. Cette connaissance induit pour l'homme en retour la connaissance de lui-même comme d'une créature qui a reçu la vie et qui possède d'elle-même une conscience qui lui a été donnée et qui lui sert de témoignage. Ayant cette connaissance de Dieu et cette connaissance de lui-même, l'homme a aussi une connaissance de la réalité qui l'entoure. Il se comprend comme étant profondément « terrien » et créature, et comprend l'affinité qu'il a avec le reste de la réalité créée. Mais ayant la connaissance du sublime-divin il comprend aussi que la réalité ne se limite pas à ce qu'il constate par ses sens ou à ce qu'il se représente, mais qu'il y a un autre registre qui est céleste avec lequel il peut entrer en relation, et où se trouve la demeure du Dieu sublime qui est son Créateur.

La fonction de « sublimité » est liée à la détermination anthropologique externe de la Communication de l'homme avec Dieu. Elle est en l'homme le témoignage du principe de religion. Ce témoignage est double : d'une part l'homme reçoit l'assurance de la perfection et de la gloire divine ainsi que de la perfection des intentions divines à son égard. Un Dieu sublime résidant dans une gloire parfaite ne peut être animé que par l'amour et la bonté. D'autre part, si le principe de religion crée une obligation de l'homme à l'égard de Dieu, cette obligation est « régulée » par le paradigme qui règle les relations de la Trinité économique et qui est paradigme de toute relation, à savoir celui de la déférence mutuelle. Ainsi la fonction de la « sublimité » rend l'homme redevable d'un devoir envers Dieu, mais le paradigme de la déférence lui donne l'assurance qu'il sera traité avec respect et égard.

Restent enfin les actes religieux et les sentiments « selon Dieu ». Nous replaçons ici ce que nous avons dit dans le cas de la Trinité et de l'anthropologie biblique : tout est chez l'homme traduction à l'échelle de la créature de ce qui existe entre les Personnes de la Trinité. De la glorification mutuelle viennent louange, adoration, gratitude, admiration, émerveillement, joie et amour. De la déférence mutuelle viennent obéissance, dépendance, engagement, crainte et humilité.

Nous n'observons donc pas chez l'homme un « phénomène religieux » qui serait la survenue de quelque chose qui est présenté parfois comme ayant les contours de l'inattendu et de l'inexplicable. Nous pensons au contraire que nous pouvons nous attendre à ce qui se produit dans l'homme au nom d'une fonction qui est présente en lui, qui agit selon un archétype qui est trinitaire, et qui témoigne d'un principe de religion qui est défini. À cette fonction correspondent des

actions et des sentiments qui sont aussi selon un archétype divin trinitaire.

Conclusion

Quels sont les fruits que nous retirons d'une perspective du sublime en théologie ? D'abord notre connaissance de Dieu est illuminée par la lumière de sa perfection, même dans ses couleurs les plus terribles. Ensuite la paix est trouvée dans les tremblements du monde et le possible désastre cède la place en la confiance dans un contrôle divin. La possibilité que possède l'homme terrien de se sublimer est aussi expliquée. Enfin, l'homme sait que son office sacerdotal est fait de louange, d'adoration, d'obéissance et d'engagement dans l'amour, la joie, l'admiration enthousiaste et la crainte révérencielle face au Dieu sublime dont il est fait à l'image.

Quelle est la valeur de ce premier essai d'intégration ? Nous voyons que Dieu a donné un caractère de révélation même à ce qui dépasse les facultés de représentation de l'homme. Nous découvrons que le sublime-divin possède une valeur parénétiqque dans le sublime-terrible des circonstances. Nous apprenons que le sublime-terrible peut aussi être un point de contact pour notre discours apologétique. Finalement le sublime nous fait sortir d'une vision un peu trop « phénoménale » du « phénomène religieux ». Celui-ci est une réalité providentiellement ordonnée à l'image d'une objectivité divine.

Quelles suites donner à ce travail ? Il pourra être intéressant de mettre en lien le sublime avec l'histoire de la rédemption et son motif Création-Chute-Rédemption. Ainsi lors de la Chute, quelle stratégie de Satan, quelle usurpation du sublime-divin par l'homme, quelle désorientation de la fonction de sublimité ? Dans la Rédemption, comment Jésus le second Adam restitue-t-il le sublime à son légitime propriétaire, quelle articulation entre le sublime de l'âge présent et celui de l'âge à venir ? Voilà des questions d'intérêt. De même que de chercher, dans une perspective plus existentielle, à explorer plus en avant la distinction entre sublime et beauté à l'échelle de l'expérience ou pousser la réflexion théologique que nous pouvons avoir à propos de l'expérience du sublime pour le fidèle.



Parler du sens de la vie

par **Jean-René MORET**,
pasteur à
l'Église Évangélique
de Cologny,
Suisse

1. Introduction

Poser la question du « sens de la vie » apparaît au premier abord comme un monumental cliché. C'est, dans la conversation courante, l'archétype de la question philosophique insondable, au point d'en être risible. Pourquoi paraît-elle risible ? Certainement parce que de larges pans de la population ont simplement renoncé à avoir une réponse à cette question. C'est ce que dit Peter Singer : « Aujourd'hui, l'affirmation que la vie n'a pas de sens ne vient plus de philosophes existentialistes qui la traitent comme une découverte choquante ; elle vient d'adolescents blasés, pour qui cela va de soi¹ ». Il y a donc un effet de désillusion, de désabusement face à cette question, qui fait que l'aborder peut paraître bizarre.

Un autre fait contribue à rendre cette question plus dure à aborder, c'est l'idée que chacun se construit un « sens de la vie », que l'on peut avoir une réponse personnelle à cette question, mais que le consensus et même la communication à ce sujet sont impossibles. Dès lors, en parler peut être vu comme un passe-temps agréable pour une longue soirée d'hiver, mais penser qu'il en ressortirait quoi que ce soit d'intéressant serait présomptueux.

On peut ajouter encore à cela la méfiance à l'égard de ce que David Brown² (et bien d'autres) appelle les « méta-récits », les explications globales qui inscrivent l'humanité dans une histoire et une

¹ Peter Singer. *Unsanctifying Human Life*. Sous la dir. d'Elga Kühse. Oxford : Blackwell, 2002, p. 335, traduction personnelle.

² David Brown. *Passerelles*. Pontault-Combault : Farel, 2003, chap. 3 « La post-modernité », pp. 24-31.

vision du monde. Ces récits sont vus comme ayant fait naufrage, et l'on préfère désormais se concentrer sur sa petite vie, son quotidien.

Pourtant, même dans l'expérience quotidienne et terre à terre, nous avons besoin d'attribuer une valeur à nos actions, de décider de comment nous comporter. Même sans considérer la destinée finale de l'homme, nous avons besoin d'affecter du sens à nos actions présentes. La question du sens se pose donc aussi sous l'angle « Pourquoi faire une chose plutôt qu'une autre ? » – ce que l'on appelle traditionnellement l'angle éthique. Précisons aussi que nous commencerons non pas par la question « Quel est le sens de la vie ? », mais plutôt par « Un sens est-il possible ? ». En effet cette question même a été largement posée, et les réponses négatives abondent. Nous nous concentrerons davantage sur la question de la signification de nos actes (*meaning*) que sur la question du but de l'existence (*purpose*), même si cette dernière fera surface, à cause du lien entre les deux.

Cette question va nécessairement nous conduire à nous interroger sur la nature de l'être humain, sous deux angles. D'abord, c'est en tant qu'hommes que nous vivons nos vies et faisons nos choix. Selon la vision que nous avons de l'homme, la manière de vivre notre vie peut être changée du tout au tout. D'autre part, la vie et l'éthique sont en large part relationnelles. C'est dans nos relations avec les autres humains que s'exprime en bonne partie notre vision de la vie et de son sens. Selon ce que nous pensons de la nature humaine, nous aurons une attitude différente envers autrui.

Nous allons aussi à plusieurs reprises nous confronter à la question du mal radical. Nous avons en effet constaté que cette question est souvent un point pivot pour la réflexion philosophique³.

Nous commencerons par un parcours de quelques philosophes de l'époque contemporaine, en vue de donner une palette de positions avec leurs implications. Nous nous concentrerons essentiellement sur le monde occidental, parce que c'est celui que nous habitons et dont nous pouvons avoir une compréhension satisfaisante dans un espace réduit. Ces quelques auteurs nous aideront à prendre la

³ L'importance de la question du mal est bien soulignée par Yannick Imbert : « L'un des tests de la méthode apologétique de Spufford, comme de beaucoup de méthodes théologiques, c'est la question du mal ». (Yannick Imbert, Francis Spufford, « *Unapologetic. Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense* », New York, HarperOne, 2013. dernière consultation le 11.02.2014. Jan. 2014. URL : <http://landofthebluemoon.wordpress.com/2014/01/19/francis-spufford-unapologetic-why-despite-everything-christianity-can-still-make-surprising-emotional-sense-new-york-harperone-2013/>).

mesure de la négation du sens dans la pensée occidentale, et certains montreront des tentatives de dépasser cette négation. Dans une seconde partie, nous entrerons davantage en interaction avec ces penseurs en mettant une vision chrétienne⁴ du monde en regard avec les leurs, pour dégager accords et divergences, et leurs conséquences.

Enfin, nous donnerons une rapide synthèse de ce que serait une réponse chrétienne aux questions abordées dans cette dissertation. Nous nous permettons d'annoncer déjà la thèse que nous soutenons et qui s'est consolidée en préparant ce travail : la foi chrétienne répond mieux aux besoins humains en matière de sens que les alternatives considérées. Non pas que le christianisme ait été inventé pour y répondre, mais parce que l'homme et le monde qu'il habite ont été faits par et pour le Dieu qui se révèle en Jésus-Christ.

2. Quelques positions philosophiques

2.1. Nietzsche : la déshumanisation de l'homme

Un bon point de départ pour saisir la situation contemporaine en philosophie est la pensée de Nietzsche. Elle marque en effet un tournant, préparé par la montée du mécanisme (propension à voir le monde comme un enchaînement d'actions matérielles) et la remise en cause de tout donné transmis – autrement dit la prétention et l'exigence de n'accepter pour vrai que ce qu'on aura établi pour soi-même. On associe souvent Nietzsche au nihilisme. En fait, Nietzsche ne se présente pas lui-même comme nihiliste, mais considère que le nihilisme est la position montante voire dominante de son temps.

Par contre, il prend à cœur de tirer les conséquences de ce nihilisme. C'est pour cela que Camus en fait « la conscience la plus aiguë du nihilisme⁵ ». Dans ce sens, la pensée de Nietzsche est une manifestation d'un mouvement plus large, et c'est comme témoin de ce mouvement qu'il est des plus intéressants. C'est dans la même idée que Camus peut écrire « ... Nietzsche n'a pas formé le projet de tuer Dieu. Il l'a trouvé mort dans l'âme de son temps⁶ ».

⁴ La vision de la foi chrétienne présentée ici nous sera forcément personnelle. Elle ne prétend pas être la seule digne d'être qualifiée de chrétienne, mais s'inscrit néanmoins dans une tradition de pensée et vise à être fidèle autant que possible à la Bible.

⁵ Albert Camus. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1972, p. 103.

⁶ *L'homme révolté*, p. 91.

Ferry qualifie la pensée de Nietzsche d'immanentisme radical⁷, à bon droit : il s'agit de se préoccuper exclusivement du « réel », qui dans la pensée de Nietzsche est le matériel, le concret. Il refuse tous les universaux, toutes les catégories de pensées dépassant les particuliers. En toute logique, il nie toute valeur supérieure à l'homme ou au monde qui pourrait orienter l'action humaine. L'idée d'un bien ou d'un mal est tout à fait refusée chez lui.

Nietzsche va aussi nier l'idée de sujet pensant. Pour lui, les pensées peuvent à la limite être considérées comme des faits, mais elles sont causées par des passions que nous méconnaissons. Il est donc faux de considérer qu'une pensée serait la cause d'une autre pensée. L'individu pensant n'est qu'une fiction, construite pour expliquer les pensées. « Tant l'action que celui qui agit sont simulés⁸ » ; « Il n'y a ni esprit, ni raison, ni pensée, ni conscience, ni âme, ni volonté, ni vérité : ce ne sont là que des fictions inutilisables⁹ ».

Curieusement, après avoir nié la volonté, Nietzsche va ensuite la faire primer sur la vérité. Chez lui, la puissance et la volonté de puissance sont en effet des concepts fondamentaux. La puissance représente la capacité de prévaloir face à ce qui limite l'action, et la volonté de puissance est la soif d'augmenter ses capacités d'action. La volonté de puissance est la marque d'une vie forte, et la force est la marque des existences supérieures.

Quant aux valeurs morales, elles ne sont que l'expression du ressentiment des faibles contre les forts qui leur sont supérieurs, une tentative de ramener les forts à la médiocrité. Ainsi, l'individu immoral est supérieur à l'individu moral, parce que l'homme moral trouve sa valeur à l'extérieur de lui-même, alors que l'homme immoral ne se réfère qu'à lui-même. À la place de la morale, l'essentiel est l'*amor fati*¹⁰ : aimer ce qui est, le monde tel qu'il est, à savoir la seule chose qui existe. Le monde est nécessaire, il n'y a pas d'autre option. Il taxe de fiction le fait de croire à un « monde-vérité » au-delà du monde que nous révèlent nos sens, et de nihilisme le fait de croire que le monde qui existe ne devrait pas être et que le monde qui devrait être n'existe pas¹¹. En d'autres termes, rien n'autorise à désirer que le monde soit autre qu'il n'est.

⁷ Luc Ferry. *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?* Paris : Le Livre de Poche, 2005, p. 166.

⁸ Friedrich Nietzsche. *La Volonté de puissance*. Paris : Le Livre de Poche, 1991, pp. 287-396, 425-511 ; f. 261.

⁹ *Volonté de puissance*, f. 270.

¹⁰ Notamment *Volonté de puissance*, f. 476.

¹¹ *Volonté de puissance*, f. 285.

En considérant que toute chose est nécessité, Nietzsche en vient à prôner le consentement absolu à tout ce qui est, au monde entier, jusqu'à ses horreurs et ses crimes. En acceptant tout, l'homme devient parfaitement libre, parce que rien ne contraint ou n'oriente son action. Camus parle de cette idée comme de l'« innocence du devenir¹² » : puisque rien ne permet de juger ce monde, tout ce qui y advient est nécessaire, donc « bon ». Mais notons un paradoxe : l'homme est parfaitement libre parce qu'il n'a pas à se préoccuper de la valeur de ses actes, mais il n'a aucune liberté parce qu'il n'est pas une personne et que ses actes sont déterminés par des processus sous-jacents et par la marche du monde.

En un sens, on peut trouver deux étapes chez Nietzsche : la négation de tout ce qui semblait donner un sens ou une valeur d'une part, et sa réponse dans le consentement au monde et l'accroissement de la puissance d'autre part. D'une certaine manière, les autres auteurs que nous allons considérer se situent tous en réponse à Nietzsche : soit cherchant à bâtir sur ses prémisses, soit tentant de retrouver un sens après la déconstruction nietzschéenne, soit contestant son approche d'une manière ou d'une autre.

2.2. Skinner et le conditionnement

Skinner, représentant du mouvement behavioriste, poursuit dans la logique du refus du sujet¹³. Pour Skinner, le comportement humain doit se comprendre de manière purement matérielle, seules les actions concrètes comptent, et elles s'expliquent par l'environnement. Il considère lui aussi que l'existence d'un sujet libre et agissant est une fiction. Il l'assimile aux explications divines ou animistes qui expliquaient le mouvement des objets par l'action d'une puissance invisible. Pour lui, se référer à une personnalité, à une volonté, à la joie ou à la liberté est du même ordre : ce ne sont pas des choses observables, ce sont des non-explications qui empêchent de progresser vers une connaissance vraiment opérationnelle.

Dans la logique de Skinner, ce que les hommes appellent bon ou mauvais est fondé sur le fait que des choses produisent des effets favorables ou défavorables à la survie. C'est ce qu'il appelle des renforcements positifs et négatifs, les renforcements positifs étant par exemple la nutrition ou la reproduction, les négatifs la douleur ou la privation. Leur fondement se trouve dans l'histoire évolutive de

¹² *Homme révolté*, p. 96.

¹³ Nous nous basons sur B.F. Skinner. *Par-delà la liberté et la dignité*. Paris : R. Lafont, 1972.

l'homme, mais la culture et l'éducation permettent d'associer des comportements à un renforcement positif ou négatif. Ainsi, bien et mal sont des termes utilisés par le corps social pour renforcer favorablement ou défavorablement un comportement, et cela fonctionne dans la mesure où ces termes ont eux-mêmes été associés à des renforcements issus de l'histoire évolutive¹⁴. La visée que prend Skinner est de recourir davantage aux renforcements positifs et d'éviter les renforcements négatifs, ce qui fonde son éthique¹⁵.

Comme le titre de son livre l'indique, il propose d'abandonner les notions de dignité humaine ou de liberté, et espère l'avènement d'une science du conditionnement qui permette la même maîtrise du comportement humain que celle que l'on a pu acquérir sur le monde matériel par le biais des sciences physiques. Cette idée mène à envisager la situation décrite par C.S. Lewis : ceux qui auront la capacité de choisir le conditionnement de l'humanité dans l'avenir le feront sans base morale, puisqu'ils seront convaincus que la morale n'est que le produit d'un conditionnement, qu'ils s'apprêtent à déterminer¹⁶. Skinner ne se cabre pas devant l'obstacle, il soutient que la direction où le conditionnement humain entraînera l'humanité ne peut pas être connue *a priori*, qu'elle sera le fruit d'une évolution culturelle. Même ceux qui auront le pouvoir de changer intentionnellement la culture ou le code génétique humains le feront d'une manière déterminée par leur environnement.

Skinner est très favorable à la maîtrise du conditionnement, parce qu'elle augmentera la maîtrise de l'homme sur lui-même, mais il ne peut proposer de but à aucune action. Skinner connaît d'ailleurs l'ouvrage de Lewis, et admet son titre en précisant que l'homme qui est aboli est l'homme autonome, l'homme à l'image de Dieu, c'est-à-dire pour lui une fiction qui n'explique rien. L'humain comme espèce n'est pas remis en cause, mais abolir la notion d'un homme capable de choix, doué d'une dignité et d'une valeur est une chose fort souhaitable.

Sur une base qui se veut scientifique, Skinner suit d'assez près la pensée nietzschéenne : seul le concret compte, l'individu est une fiction, il n'y a ni bien ni mal, seule l'augmentation de notre maîtrise importe.

¹⁴ *Liberté et dignité*, chap. « Des valeurs ».

¹⁵ « Épicure (*sic*) n'avait pas tout à fait raison : le plaisir n'est pas le bien suprême, ni la douleur le mal par excellence ; les seules choses bonnes sont les renforcements positifs, et les seules mauvaises les renforcements négatifs. », *Liberté et dignité*, p. 133.

¹⁶ Clive Staple Lewis. *L'Abolition de l'Homme*. Le Mont-Pèlerin : Raphaël, 2000.

2.3. Singer : une éthique immanente

Dans un registre légèrement différent, le philosophe Peter Singer¹⁷ cherche à tirer les implications d'un regard matérialiste et non transcendant sur l'existence humaine. Une partie de sa pensée consiste à demander ce qui justifie un traitement particulier de l'homme par rapport à l'animal. Sa réponse se base sur la notion de degré de conscience : à partir d'un certain développement, l'homme a conscience de lui-même¹⁸, et peut former des plans pour sa vie, qui ont une valeur pour lui. Dès lors, mettre un terme à son existence lui cause un tort, que l'éthique demande d'éviter. Pour les animaux et les hommes qui n'ont pas ce degré de conscience, il considère comme légitime leur intérêt à éviter la souffrance et à voir leurs besoins matériels remplis, mais ne leur reconnaît pas d'intérêt à maintenir leur existence. Il considère également que la continuité de la personne commence au moment où il y a conscience de soi et mémoire. Autrement dit, l'embryon ou le nourrisson n'est pas la personne qu'il pourrait devenir, et on ne lui fait donc pas de tort en interrompant (sans douleur autant que possible) sa vie.

Singer considère que toute distinction entre humains et animaux doit être fondée sur des traits distinctifs, tels que la conscience de soi, certaines capacités intellectuelles, etc. Il taxe de spécisme toute attitude qui distingue l'homme des animaux à cause de l'appartenance à la même espèce, en dehors de distinctions factuelles. C'est pour lui là un préjugé similaire au racisme et au sexisme, qui doit être aboli. En conséquence, il considère que des enfants handicapés qui ne dépasseront pas le niveau de conscience d'un cochon doivent être traités de manière équivalente, et que si l'on élève des cochons pour les manger, on pourrait faire de même pour certains handicapés, pour peu que leur chair nous apparaisse savoureuse. À son crédit, il considère cependant que ses remarques devraient changer autant notre attitude face aux animaux que face aux handicapés¹⁹. À savoir renoncer à l'expérimentation animale et à la consommation des animaux, et admettre la mise à mort sans douleur d'enfants handicapés.

À noter que Singer ne refuse pas la notion de nature humaine, mais la considère sous un angle évolutionniste et nominaliste. Le nominalisme est une manière de voir le lien entre les catégories générales

¹⁷ Pour ce qui le concerne, nous nous basons sur des chapitres choisis de *Unsanctifying*.

¹⁸ Il ne suit donc pas Nietzsche ni Skinner dans la négation de la conscience comme catégorie pertinente.

¹⁹ *Unsanctifying*, pp. 224-226.

et leurs éléments particuliers. Il s'agit de ne voir les termes que comme une désignation apposée à un ensemble d'objets qui regroupent certaines caractéristiques. En l'occurrence, la nature humaine n'est pas vue comme un fait qui existe au-delà des individus particuliers, mais une « étiquette » que l'on applique à la réunion de certains éléments observables. Ceci par opposition à une vision **réaliste**, où la nature humaine est un fait en soit partagé par tous les hommes indépendamment de leurs caractéristiques propres. Pour Singer, il est des traits communs à l'humanité qui se retrouvent dans toutes les cultures malgré certaines variations, mais, comme dit plus haut, ce n'est pas l'appartenance à l'espèce humaine qui donne en soi un droit à la vie²⁰.

Singer est aussi conscient que l'individualisme forcené ne maximise pas la satisfaction quant à l'existence²¹. Il relève le paradoxe hédoniste, qui veut que plus on se focalise sur la recherche du bonheur, moins on a de chances de l'obtenir. C'est pour lui un fait pragmatique que le sujet humain a besoin d'avoir un but et un engagement qui va plus loin que soi-même. Pour lui, l'engagement éthique, l'appartenance à un parti ou à un club de foot remplissent tous ce rôle. Mais il considère que l'engagement à une vie éthique est le but qui a le moins de chance de s'effondrer lorsque l'on se met à y réfléchir d'une manière critique. Il considère que le choix d'une vie éthique est dans l'intérêt propre de celui qui s'y engage, et que le déploiement d'une telle attitude est nécessaire pour éviter un désastre global. Mais pour définir ce qu'est une vie éthique, il ne semble pas proposer d'autre critère que le fait que cette éthique résiste à l'examen critique.

Singer fournit un bon exemple de réflexion éthique et philosophique qui part du matériel concret. On voit que ses positions sont singulièrement éloignées d'un humanisme bien-pensant. En même temps, il voit bien le besoin d'une éthique, avec les bases qu'il peut y trouver.

2.4. Onfray : l'hédonisme nietzschéen

Michel Onfray se plaît à se présenter comme nietzschéen. Dans *La Sculpture de soi*²², il place en ouverture et en coda des « pèlerinages » sur les lieux où Nietzsche a écrit. Pourtant, on verra qu'il ne suit pas Nietzsche sur toute la ligne.

²⁰ *Unsanctifying*, chap. « Darwin for the left ».

²¹ *Unsanctifying*, chap. « Coping with global change ».

²² Michel Onfray. *La Sculpture de soi*. Paris : Grasset & Fasquelle, 1993.

Pour ce qui est de la nature humaine, il considère l'homme comme un animal qui n'a pas fini d'évoluer²³. Il refuse le postulat existentialiste qui veut que l'existence précède l'essence²⁴. Selon lui, il y a des lois naturelles et universelles régissant le comportement.

Au niveau de l'éthique, Onfray prône un simple utilitarisme hédoniste : « Tout est acceptable qui procure de la jouissance, tout est condamnable qui génère de la souffrance²⁵ ». Il réfute l'existence d'un bien et d'un mal absolu, mais considère qu'il n'est guère difficile de se figurer ce qui génère du plaisir chez l'autre. Il part également du principe que l'éthique suppose une réciprocité. Son hédonisme souhaite sa propre jouissance en même temps que celle de l'autre. Cela non par amour du prochain, mais par intérêt bien compris. Il désapprouve l'égoïsme, qui cherche son plaisir au détriment de ou malgré l'autre. Notons aussi sa perspective sur l'intersubjectivité :

Chaque signe émis en direction d'autrui est tentative d'entamer toujours un peu plus le solipsisme en créant les conditions d'une illusion d'intersubjectivité. Car on ne quitte jamais son ombre. Mais cette chimère suffit pour qu'on se sente moins hanté par les effets de ce que Sade appelait l'*isolisme*²⁶.

On voit que la réflexion d'Onfray le mène à une perspective assez pessimiste et quelque peu cynique sur les relations humaines.

D'autre part, Onfray refuse de manière assez radicale l'idée d'amour du prochain, d'amour égalitariste dû à tout homme en tant qu'il est homme – que cet amour soit d'inspiration chrétienne ou socialiste. Une de ses raisons est qu'un tel amour nivelle les particularités et tombe dans l'indifférenciation – on pourrait contester que ce nivellement soit intrinsèque à l'idée d'amour du prochain. Mais son argument principal est que ce « prochain » inclut les tortionnaires, les terroristes, les violeurs, etc.²⁷. Dans la compréhension qu'Onfray a de l'amour du prochain, cet amour exigerait de « leur pardonner, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Les aider, parce qu'ils sont errants dans le péché²⁸ ». Onfray s'y refuse, et on sent là le scandale

²³ *Sculpture*, p. 201.

²⁴ C'est-à-dire le fait que l'homme existe avant d'être quelque chose, que l'homme n'est rien *a priori*, mais peut devenir quelque chose ; qu'il sera tel qu'il se projetera.

²⁵ *Sculpture*, p. 192.

²⁶ Italique dans l'original – *Sculpture*, p. 194.

²⁷ Voir l'énumération dans *Sculpture*, p. 221.

²⁸ *Idem*.

face au mal, qui exclut de pardonner et d'accepter. Le mal radical est pris comme raison de refuser l'amour du prochain. Pourtant, lorsque Onfray présente sa propre vision, il s'empresse de dire qu'elle s'applique « dans des conditions d'existence qui excluent la guerre ou un type social de violence particulier – la tyrannie, la dictature, la soumission idéologique passant par la contrainte physique²⁹ ». Dans ce cadre, sa solution est le mépris, s'éloigner autant que possible des nuisibles. Il est singulier qu'il réfute l'amour du prochain pour son incapacité (supposée) à gérer la question du mal radical, mais que lui-même ne propose rien qui s'y applique réellement (il voit certainement bien que le mépris n'est pas une réponse suffisante dans de tels cas).

Plus particulier encore, dans un autre ouvrage³⁰, Onfray fustige le processus de la justice occidentale, pétri de christianisme, qui suppose un bien et un mal et un choix entre les deux, ainsi qu'une punition pour le coupable. Prenant l'exemple du violeur d'enfants, il soutient qu'il faut le traiter comme un malade, et ne pas punir, au nom des déterminismes en tous genres qui excluent sa responsabilité dans l'action. Or comment résumer cette optique ? « Leur pardonner, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. Les aider, parce qu'ils sont errants dans le péché », précisément. Onfray incarne ainsi l'attitude qui fustige la foi chrétienne en lui attribuant des erreurs opposées³¹, en l'occurrence une bénignité excessive et une sévérité inhumaine, ce qui rappelle aussi que la question du mal n'a rien d'une trivialité.

Dans sa partie « du sublime³² », Onfray définit comme sublime et valorise le fait que le général soit infléchi par le particulier, le fait qu'une individualité particulière infléchisse le cours de l'histoire. Mais pour qu'un tel constat soit possible, il faut bien que l'individu s'extraie des déterminismes et soit autre chose que le fruit de ses conditions d'existence. Pour valoriser le sublime, Onfray doit postuler ce qu'il refuse quand il s'agit de condamner la justice punitive.

Onfray se détache de Nietzsche sur au moins deux points. Le premier est le rôle du plaisir : Nietzsche considère comme une erreur ou un signe de faiblesse le fait de motiver les actions par la recherche

²⁹ *Sculpture*, p. 222.

³⁰ Michel Onfray. *Traité d'athéologie*. Paris : Grasset & Fasquelle, 2005, paragraphe « Une torture issue du paradis », pp. 76-79.

³¹ Attitude sur laquelle Chesterton s'étend dans Gilbert Keith Chesterton. *Orthodoxy*. Christian Classics Ethereal Library, Grand Rapids, MI, 1905, au chapitre VI « The Paradoxes of Christianity ».

³² *Sculpture*, p. 208ss.

du plaisir et l'évitement du déplaisir. Pour lui ces deux sentiments sont des épiphénomènes, de même que la conscience qui les perçoit. L'hédonisme revient encore à chercher dans la conscience le sens et le but des actions humaines, ce qu'il refuse, faisant primer le corps et l'accroissement de la puissance³³. Nietzsche voit juste, si l'on veut tout réduire au matériel, affecter une valeur particulière au sentiment de plaisir n'a pas de sens. D'autre part, le postulat de réciprocité posé par Onfray n'a rien de nietzschéen, Nietzsche s'en distancie clairement :

Je déteste cette vulgarité qui dit « ce qui plaît aux uns convient aux autres » ; « ne fais pas aux autres ce que tu ne veux pas, etc. » ; qui veut fonder tous les rapports humains sur une *réciprocité des services rendus*³⁴, en sorte que chaque action apparaît comme une espèce de paiement en retour d'un bienfait³⁵.

Là aussi, Nietzsche est cohérent : si aucune valeur *a priori* n'existe, le postulat de réciprocité n'a pas plus de fondement qu'aucun autre élément moral. En cela, Onfray est un demi-nietzschéen, qui veut bien utiliser le volet critique de Nietzsche pour écarter ce qui lui déplaît – le christianisme avant tout –, mais ne souhaite pas suivre sa démarche de déconstruction lorsqu'elle touche à ses propres principes.

2.5. Camus : la révolte de l'homme

Camus dans *Le mythe de Sisyphe*³⁶ part du constat de l'absurdité de la vie. Il donne plusieurs bases à ce constat : l'intellect humain cherche à comprendre le monde et à l'unifier par la raison, mais le monde n'est pas rationnel et la raison humaine se découvre étrangère à ce monde. L'homme souhaiterait se trouver unifié au monde, à la nature, mais le simple fait de porter un jugement sur ce point le marque comme distinct du monde qui l'entoure. D'autre part, toute vie humaine a pour fin la mort, mais notre être y résiste et s'y refuse. On se projette dans l'avenir, sans voir que l'avenir, c'est la mort. Quant au restant de l'humanité, par moments l'impression de familiarité s'estompe, on voit les hommes dans leur simple matérialité. Leurs gestes, leur apparence transmettent une impression d'éloignement et

³³ *Volonté de puissance*, ff. 303-316.

³⁴ L'italique est d'origine.

³⁵ *Volonté de puissance*, f. 442.

³⁶ Albert Camus. *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*. Paris : Gallimard, 1969.

d'inhumanité. Notre propre image peut elle-même nous apparaître étrangère et inquiétante. Tous ces faits contribuent pour Camus au sentiment de l'absurdité du monde³⁷.

Outre ces constatations de l'expérience, Camus reconnaît aussi la portée de l'absence (supposée) de Dieu, entraînant l'absence de valeurs morales absolues.

Si rien n'est vrai, si le monde est sans règle, rien n'est défendu ; pour interdire une action, il faut en effet une valeur et un but. Mais, en même temps, rien n'est autorisé ; il faut aussi une valeur et un but pour élire une autre action. La domination absolue de la loi n'est pas la liberté, mais non plus l'absolue disponibilité. Tous les possibles additionnés ne font pas la liberté, mais l'impossible est esclavage. Le chaos lui aussi est une servitude. Il n'y a de liberté que dans un monde où ce qui est possible se trouve défini en même temps que ce qui ne l'est pas. Sans loi, point de liberté³⁸.

Camus souligne bien que le cri d'Ivan Karamazov³⁹ : « Si Dieu n'existe pas tout est permis » n'est pas un cri de délivrance mais de désespoir. « La certitude d'un Dieu qui donnerait son sens à la vie surpasse de beaucoup en attrait le pouvoir impuni de mal faire⁴⁰ ». Mais Camus ne croit pas en ce Dieu, et il se trouve confronté à la question de ce qu'il convient de faire dans ce monde qu'il découvre absurde.

Dans *Le mythe de Sisyphe*, il se demande si l'absurde entraîne le suicide comme conséquence logique. Dans *L'Homme révolté*, il poursuit plus avant sa réflexion en posant la question du meurtre : l'absurde légitime-t-il le meurtre, et en particulier le meurtre de masse ? Question brûlante dans un XX^e siècle qui avait vu les crimes nazis et découvrait ceux de Staline.

Sa réponse à la question du suicide passe par l'acceptation de l'absurde : l'absurde vient de la confrontation entre les attentes humaines et un monde qui y résiste. Éliminer l'homme, ou la contradiction, ou le monde n'est pas cohérent avec le point de départ de la réflexion. Il considère donc qu'il faut vivre pleinement la confrontation absurde, en multipliant les expériences. Il s'agit de reconnaître l'absurde, mais de ne pas y consentir, ce qui nierait la confrontation.

³⁷ Voir pp. 24-37 pour l'énoncé du constat.

³⁸ *Homme révolté*, pp. 94-95, au sujet de la pensée de Nietzsche.

³⁹ Dans *Les frères Karamazov*, de Dostoïevski.

⁴⁰ *Sisyphe*, p. 94.

D'autant plus intéressante est sa démarche dans *L'Homme révolté*. Il est bien conscient que l'absurde comme seul point de départ ne peut mener qu'à des contradictions. Sur la question du meurtre, l'absurde le légitime en disant que toute action est équivalente, mais le délégitime en refusant le suicide. Camus se trouve alors un autre point de départ en reconnaissant le sentiment de la révolte : la révolte de l'homme face à sa condition, la révolte de l'esclave qui décide qu'une limite a été franchie à son égard, la révolte face à l'injustice. En analysant ce sentiment de révolte, Camus constate qu'il doit se fonder sur quelque chose qui dépasse l'individu, parce que l'homme est prêt à risquer sa vie pour se révolter contre ce qui le nie. Il en vient de manière intéressante à envisager qu'il y ait bien une nature humaine qui justifie ce sentiment de révolte, à l'inverse de ce que ses contemporains existentialistes affirmaient, et à l'inverse également de Nietzsche⁴¹. Camus prend ce sentiment de révolte comme point de départ, en analogie avec le *cogito* de Descartes : « Je me révolte, donc nous sommes⁴² ».

Camus développe aussi cette notion de révolte dans le sens de révolte métaphysique. Il s'agit de l'homme qui refuse sa condition, qui met en opposition un principe de justice présent en lui et un principe d'injustice présent dans le monde. La révolte métaphysique conduit à un refus de Dieu, accusé par le révolté le mettre dans cette situation.

Il relève encore un point pertinent dans les conséquences de cette révolte, en s'appuyant à nouveau sur la figure d'Ivan Karamazov. Ivan nie Dieu en plaçant au-dessus de lui une idée de la justice : si Dieu est tel que la marche du monde le laisse penser, Ivan préfère se dispenser de lui. Mais ayant nié Dieu, il se rend compte qu'il n'a plus de base sur laquelle fonder la justice qu'il réclame. Il en déduit que tout est permis, que consentir au crime est la conséquence logique de la position qu'il adopte. Mais le plus sinistre dans ce développement, c'est que la conséquence illustrée par Ivan Karamazov sera appliquée par ceux que Camus appelle les grands inquisiteurs (sur base de la fable tirée du roman de Dostoïevski), régimes totalitaires illustrés par le stalinisme. Nier Dieu à cause du mal conduit à légitimer le mal, et Camus le reconnaît⁴³.

⁴¹ *Homme révolté*, p. 28.

⁴² *Idem*, p. 36.

⁴³ Pour ce paragraphe, voir le chapitre « Le refus du salut », pages 76 à 83 dans *L'homme révolté*.

Pour Camus, du reste, la révolte qui aboutit au meurtre de masse en devenant révolution se renie elle-même, parce qu'elle oublie qu'elle prenait racine dans le refus de l'oppression et du meurtre. Néanmoins il reconnaît une logique dans le développement qui va du refus de Dieu à la légitimation de l'atrocité. Camus plaide donc pour une mesure entre la rationalité et la réalité, soutenant que le réel n'est pas pleinement rationnel et le rationnel pas pleinement réel. Il plaide pour que l'on ne suive pas entièrement la logique, insistant pour que l'on garde un ancrage dans la réalité et dans la limite posée par le sentiment de révolte. La valeur de l'humain est le fondement que lui révèle le sentiment de révolte, et il veut s'y tenir au-delà des déductions logiques et des implications philosophiques⁴⁴.

2.6. Ferry : reconstruire à partir de l'humain

Luc Ferry mène une réflexion intéressante, qui se fonde tant sur la philosophie que sur l'observation de la société. Il relève par exemple combien la technique est devenue dominante en politique : on ne cherche plus que l'augmentation de ses moyens d'action, sans avoir de but déterminé que l'on vise. De même, la réussite est vue comme objectif, et consiste en fait en un culte de la performance⁴⁵. En ce sens, d'après Ferry, Nietzsche avait bien vu la direction suivie par l'humanité : débarrassée des notions morales, l'humanité ne cherche plus que la puissance pour elle-même.

Ferry constate aussi la dominance depuis les années 60 de la morale de l'authenticité : toute norme et tout devoir extérieur à l'homme est nié, il ne reste que l'exigence d'être soi-même, de devenir ce que l'on est⁴⁶. En un sens, on peut relier cela à Nietzsche en ce que le consentement au monde inclut le consentement à soi – Nietzsche nierait qu'il y ait un soi, mais il refuse bien le jugement de ses propres actions. Par ailleurs la morale de l'authenticité s'accompagne d'une éthique indolore, fondée sur les intérêts bien compris.

Mais Ferry voit que tout ne s'arrête pas là. D'une part, les gens ont encore une estime pour ceux qui font le bien de manière sacrificielle, au mépris de leur intérêt propre, alors qu'ils n'ont guère

⁴⁴ Voir le chapitre « Mesure et démesure » dans *L'homme révolté*, pp. 363-372.

⁴⁵ *Vie réussie*, pp. 19-26.

⁴⁶ Luc Ferry. *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*. Paris : B. Grasset, 1996, pp. 109-247, pp. 109-112. On retrouve par exemple cette ligne dans l'humanisme psychologique de Carl Rogers, notamment Carl R. Rogers. *Le développement de la personne*. Malakoff : Dunod [Bordas], 1996 [1968], chapitre « Une philosophie de la personne ».

d'admiration pour l'action éthique intéressée. D'autre part, il pose la question du pacte de Méphisto : si l'on se voyait offrir une puissance illimitée en échange de son « âme », autrement dit d'un renoncement à toute conviction, qui le refuserait et au nom de quoi⁴⁷ ? Ferry est convaincu qu'il reste du non-négociable pour bien des gens, et que sans cela seul le règne de la société de consommation est sacré. Ferry cherche donc ce qui transcende la poursuite des moyens et la réussite matérielle et sociale⁴⁸.

Pour Ferry, la transcendance nécessaire est à chercher du côté de l'humain. Pour lui, la religion basée sur une révélation n'est pas appropriée à une époque centrée sur l'individu, où tout doit partir de l'humain. Il semble associer de manière nécessaire la religion avec les arguments d'autorité, et considérer que ces derniers sont décisivement déconsidérés⁴⁹.

L'humanisme transcendantal que prône Ferry revient à postuler que l'être humain en soi a une valeur transcendante. Il déclare, à raison nous semble-t-il, que le réductionnisme matérialiste est une proposition infalsifiable et donc non scientifique : nier la liberté humaine en attribuant une cause matérielle à toute action est possible, mais postuler le libre-arbitre l'est tout autant. Ferry fait le choix de la liberté et de la valeur de l'humain, et est conscient de ne pas pouvoir le démontrer sur le plan de la raison. Il attribue à l'homme une valeur transcendante, et est conscient de le faire par un choix. Il construit une transcendance en aval de l'humain, c'est-à-dire que l'humain se choisit comme transcendant, à l'opposé de la foi chrétienne, où le transcendant préexiste à l'homme et fonde sa valeur. Ferry voit cette transcendance-là comme enfin authentique, parce que fondée sur l'humain :

Et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut

⁴⁷ Dans un contexte légèrement différent, Lewis parle du « marché du magicien : « Donne-moi ton âme, je te donnerai le pouvoir ! » (*Abolition*, p. 88). En l'occurrence, il s'agit du fait de réduire l'être humain à un objet maîtrisable et conditionnable pour augmenter notre pouvoir. En se traitant comme matériau brut, l'homme perd le moyen de se considérer lui-même comme sujet doué de choix, ou de conviction – il perd son âme. Ainsi, la question que Ferry pose touche directement au genre de vision que Skinner propose.

⁴⁸ *Vie réussie*, pp. 33-39.

⁴⁹ D'une manière qui n'est pas si surprenante dans le cadre d'une déconsidération de la vérité au profit de l'efficacité, Ferry ne semble pas prendre position sur le fait que la religion chrétienne serait *fausse*, mais il paraît se contenter de la considérer *inadaptée*.

supposer en eux quelque chose de sacré, ou bien accepter de les réduire à l'animalité⁵⁰.

On pourrait résumer la démarche de Ferry dans une formule des plus paradoxales : il est conscient que l'humain a besoin d'un au-delà de l'humain pour être pleinement humain, mais veut le trouver sur une base humaine et décide pour finir de trouver en l'homme son au-delà de l'homme.

3. Discussion

Au fil de ce parcours, nous avons fait face à quelques questions récurrentes. La première est celle de la nature humaine : quel est cet homme qui cherche un sens à sa vie ? Particulièrement cruciale est la question de savoir si l'homme est personnel, avec une conscience, une volonté et des choix, ou non.

Un deuxième volet est la question morale : y a-t-il une pertinence à parler de bien et de mal, et en quels termes ?

Ces deux volets sont largement reliés, puisque de larges pans de la morale contemporaine se basent sur une valeur affectée à l'être humain, comme on l'a vu chez Camus, Ferry, et de manière différente chez Singer.

Pour discuter de ces questions, nous suivons en partie la démarche de Francis Schaeffer, qui fait de la nature de l'homme et du problème moral les deux premiers chapitres de son livre *He is there and he is not silent*⁵¹.

Schaeffer traite ces questions en lien avec celle de l'origine du monde, et cela se justifie en ce que les options prises quant à l'origine du monde fondent celles qui concernent l'humain. Schaeffer pose une alternative : soit l'origine de toute chose est personnelle, soit elle est impersonnelle⁵². Nous allons adopter une démarche semblable, avec quelques nuances supplémentaires.

⁵⁰ *L'Homme-Dieu*, p. 241.

⁵¹ Francis A. Schaeffer. *He is there and he is not silent*. Carol Stream : Tyndale House, 1985. L'ouvrage a été traduit en français : F.A. Schaeffer. *Dieu, illusion ou réalité ?*, La Revue réformée. Aix-en-Provence : Assoc. « La Revue réformée », 1989, mais ayant travaillé sur l'édition anglaise c'est d'elle que nous citons les pages.

⁵² Il discute aussi la notion d'un univers qui vient de « rien », mais souligne que pratiquement personne ne défend un authentique néant comme origine de toute chose. Certains commencent à parler d'une origine dans le néant, mais introduisent en cours de discussion de la masse, de l'énergie ou de la personnalité (*Not*

3.1. Impersonnalité du monde

Une première position consiste à considérer que l'origine de toute chose est impersonnelle, et que le monde entier, humains compris, est impersonnel. C'est là la conclusion à laquelle arrivent Nietzsche et Skinner. La personnalité de l'homme est une fiction, ce sont des processus impersonnels qui la sous-tendent et en donnent l'illusion. La conclusion logique d'une impersonnalité de toutes choses est assez bien exprimée par Freud : « Quand on commence à se poser des questions portant sur le sens de la vie et de la mort, on est malade, car tout ceci n'existe pas de manière objective⁵³ ».

Il importe de bien mesurer les conséquences de cette position. Du moment que la personnalité se réduit à l'impersonnalité, il est déplacé de se considérer comme acteur de sa vie. En ce sens, lorsque Nietzsche prône le grand style ou Onfray la « belle individualité⁵⁴ », ils pensent encore en termes de sujet, en termes de personne qui construit sa vie avec une intention. Pourtant, la construction de soi et l'accroissement de sa propre puissance ne sont pas envisageables en niant un soi.

De facto, il est impossible à un homme d'envisager sa propre action et ses décisions comme détachées de lui, comme indépendantes de sa propre personne. Skinner par exemple doit bien penser et avoir une intentionnalité pour écrire son livre. Se voir comme fondamentalement impersonnel est une possibilité théorique, mais elle ne peut se vivre réellement.

En un sens, Nietzsche et ceux qui poursuivent sur sa ligne marquent l'échec d'un humanisme intégral : pour affranchir l'homme de Dieu, on a voulu penser l'homme à partir de lui-même, de l'expérience humaine et de ce qui est accessible à la raison humaine. Mais cette pensée, poussée à son terme, finit par abolir l'homme qu'elle prétendait libérer. Au nom de la liberté, on a voulu penser l'homme sans Dieu. En pensant l'homme sans Dieu, on en a déduit que l'homme n'avait pas de liberté. La liberté de pensée a été établie en valeur cardinale, mais finalement on considère la pensée comme une fiction.

silent, p. 8), ce qui n'est plus un vrai « rien ». Ajoutons que cela vaut aussi pour la proposition d'une origine dans un vide quantique fluctuant, comme bien montré dans David Albert. *On the Origin of Everything*. Dernière consultation le 12.11.2013. Mar. 2013. URL : <http://www.nytimes.com/2012/03/25/books/review/a-universe-from-nothing-by-lawrence-m-krauss.html>.

⁵³ Lettre de Freud à Fliess, cité par Ferry dans *Vie réussie*, p. 205.

⁵⁴ *Sculpture de soi*, p. 76.

Quant au problème moral, Schaeffer le formule en termes de cruauté humaine. L'homme a aussi loin qu'on le sache constaté chez lui une certaine méchanceté, une propension à « mal agir ». Presque toujours, on a distingué cette question de la simple finitude humaine. Mais comme le souligne Schaeffer, si l'origine de toutes choses est impersonnelle, les deux problèmes se réduisent l'un à l'autre⁵⁵. Il n'y a pas de point d'ancrage pour les idées de juste ou de faux, de bien ou de mal. Il n'y a pas alors de problème du mal, il n'y a que la marche du monde. En ce sens, Nietzsche voit juste, car il tire les conséquences des prémisses qu'il adopte. Si « Dieu est mort », toute notion morale est dépourvue de sens. Il peut être question de ce qui est admis sociologiquement, de ce qui nous plaît ou nous déplaît, mais la justice est une notion creuse. Sartre le voit assez bien :

L'existentialiste, au contraire, pense qu'il est très gênant que Dieu n'existe pas, car avec lui disparaît toute possibilité de trouver des valeurs dans un ciel intelligible ; il ne peut plus y avoir de bien *a priori* puisqu'il n'y a pas de conscience infinie et parfaite pour le penser ; il n'est écrit nulle part que le bien existe, qu'il faut être honnête, qu'il ne faut pas mentir, puisque précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes⁵⁶.

Mais là aussi, il faut demander la cohérence des conclusions. Camus a bien vu que considérer tous les comportements comme équivalents revenait à légitimer l'atrocité. Éliminer la notion de bien et de mal élimine la possibilité de se révolter contre le mal. Aucun acte n'est condamnable si le bien et le mal ne sont rien. Si la lucidité demande l'élimination de toute morale, il faut approuver les crimes des nazis comme une expression valable de leur position, ou comme une conséquence nécessaire de ce qui est. Ainsi, tout engagement pour un monde meilleur ou pour le « bien » de l'humanité est une vanité dans cette perspective.

On ne peut cependant pas s'arrêter aux grandes considérations, la même conclusion s'applique à la moindre décision de notre vie. Si aucune action n'est meilleure qu'une autre, décider de quoi que ce soit est absurde. Consentir à tout et ne pas chercher à se changer ne donne pas de raison d'agir dans un aucun sens donné, puisque tout se vaut. Camus l'a bien vu (cité plus haut), et G.K. Chesterton faisait la même remarque :

⁵⁵ *Not silent*, p. 22.

⁵⁶ Jean-Paul Sartre. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard, 2000, pp. 38-39.

Le vouloir tolstoïen est glacé par un instinct bouddhiste qui lui suggère que toutes les actions définies sont mauvaises, mais le vouloir nietzschéen est également glacé par cette opinion que si toutes les actions définies sont bonnes, aucune n'est définie⁵⁷. Ils se tiennent aux carrefours et l'un hait toutes les routes et l'autre les aime toutes. Le résultat se devine assez : c'est qu'ils restent aux carrefours⁵⁸.

Bien entendu, personne ne peut vivre éternellement sans faire de choix, et choix il y aura. Or si le choix n'est pas fait en fonction d'une valeur que l'on attache à ses conséquences, il se fera sur d'autres critères. Peut-être sera-ce l'habitude, et continuera-t-on à faire ce que l'on a toujours fait, sans y penser. Peut-être s'agira-t-il plutôt de suivre les suggestions de l'environnement social – menant au conformisme le plus total. Ou bien arrivera-t-on à la situation décrite par Lewis :

Selon la logique de leur position [celle qui nie toute valeur morale *a priori*], ils prendront leurs intentions comme elles viennent, du hasard. Et le hasard est synonyme ici de nature. C'est de l'hérédité, de la digestion, de la météo et de l'association d'idées que naîtront les motifs des conditionneurs. Leur rationalisme extrême, qui « perce à jour » tout motif irrationnel, fait d'eux des créatures au comportement totalement irrationnel⁵⁹.

Ainsi, la réduction de toutes choses à l'impersonnel interdit de donner une valeur à sa propre existence tout comme de s'investir en aucune manière dans ses propres choix, dans le monde ou dans la société.

⁵⁷ La traduction est impropre. La phrase originale de Chesterton : « But the Nietzsche's will is quite equally frozen by his view that all special actions are good; for if all special actions are good, none of them are special » (*Orthodoxy*) se traduit plutôt : « Mais le vouloir nietzschéen est également glacé par son opinion que toutes les actions définies sont bonnes, car si toutes les actions définies sont bonnes, aucune n'est définie ».

⁵⁸ Gilbert Keith Chesterton. *Orthodoxie*. Traduction de Charles Grolleau. L. Rouart et J. Watelin, 1923, p. 53.

⁵⁹ *Abolition*, p. 83.

3.2. Réaction humaniste

Camus et Ferry voient tous deux bien le vide de sens d'une telle position. Ils vont à leurs manières chercher le sens dans l'humain et dans l'expérience humaine. Camus peut encore admettre l'absurde en matière de vie individuelle, et considérer que la vie peut être vécue même si elle n'a pas de sens. Mais lorsqu'il se tourne vers la question du meurtre, il ne peut admettre les conclusions auxquelles de telles prémisses mènent. Comme on l'a vu, il fonde sa réaction face à cela sur un fait de l'expérience humaine, la révolte contre l'oppression et l'inhumanité. De là il déduit une nature humaine qui le conduit à refuser le pire des atrocités commises dans son siècle, et même à refuser tout meurtre. Mais par là même, Camus remet en cause l'impossibilité des absolus moraux et la détermination *a posteriori* de toute morale.

Luc Ferry s'appuie davantage sur l'observation de la manière dont ses contemporains gèrent la question du sens et sur les valeurs qu'il voit à l'œuvre. Il voit l'homme comme valeur suprême, comme transcendance dépassant le réductionnisme, et cela lui permet de fonder une certaine éthique de l'amour du prochain, et de voir l'amour comme « le lieu ultime du sens de la vie⁶⁰ ».

Ferry et Camus ont une démarche très intéressante et en partie parallèle. Ils constatent les conséquences inacceptables du mouvement dont Nietzsche témoigne, et repartent de l'expérience humaine pour établir leur position. Ils rejoignent en cela une remarque pertinente de C.S. Lewis, selon laquelle le seul être dont on puisse réaliser plus qu'une observation extérieure est l'être humain, dont nous avons une connaissance interne⁶¹. En hommes raisonnables, ils tirent de là des conséquences qui paraîtront louables au plus grand nombre au regard de l'éthique. Cependant Camus, en particulier, est singulièrement conscient de ce que son observation du réel entre en conflit avec la ligne de pensée qu'il suit, ce qui met en question la cohérence de sa démarche – voir partie 3.6.

Notons aussi que d'un point de vue chrétien, la situation de Camus et de Ferry se comprend assez bien : selon la Bible, l'homme est créé à l'image de Dieu. Dieu est nié, mais son image en l'homme est néanmoins présente en ce monde. En cela, la constatation que l'homme possède quelque chose qui dépasse le réductionnisme matérialiste est une observation justifiée, que l'on ne peut que louer. Mais

⁶⁰ *Homme-Dieu*, p. 245.

⁶¹ Clive Staple Lewis. *Mere Christianity*. Fontana Books, 1973 [1952], p. 13.

nous suggérons que toutes les conséquences de ces remarques ne sont peut-être pas tirées. Cela rejoint une idée présentée par Schaeffer⁶² : tout homme vit sur la base de ses présupposés et en rapport avec le monde. Le non-chrétien vit comme homme à l'image de Dieu dans un monde créé par Dieu sur la base de présupposés qui s'y opposent. En conséquence, tout homme vit en porte-à-faux à la fois avec le monde et sa propre nature, et avec ses présupposés. Il peut être plus ou moins cohérent avec ses présupposés et donc plus ou moins en désaccord avec le monde, mais cette tension existe forcément – voir de même nos commentaires sur la pensée de Michel Onfray, partie 2.4 : Onfray peut suivre ses présupposés pour refuser les sanctions, pas pour innocenter les coupables, il peut refuser une morale *a priori*, sauf le postulat de réciprocité, etc. La visée de Schaeffer est de dire que les présupposés chrétiens sont les seuls qui permettent la cohérence de la pensée avec le monde et notre humanité, ce que nous rejoignons et dont le lecteur jugera.

3.3. *Personnalité émergente ?*

Il faut maintenant aborder une autre question : une nature humaine réellement personnelle peut-elle avoir émergé d'une origine impersonnelle ? Le postulat réductionniste veut que si l'origine de toutes choses est impersonnelle, l'homme lui-même soit impersonnel, quoique plus complexe que d'autres parties de la nature. Mais comme le souligne Ferry, le parti-pris réductionniste est précisément un parti-pris : le postulat d'une rationalité cachée derrière les décisions apparemment libres n'est pas plus falsifiable qu'il n'est prouvable⁶³. On pourrait soutenir que l'homme a une personnalité réelle, non-illusoire, qui pourtant émerge de constituants impersonnels. On parle à ce sujet de propriété émergente, pour désigner une propriété d'un système complexe qui n'est pas présente en ses parties. Émergence et réductionnisme s'opposent, et tant qu'il n'y a pas d'explication réductionniste complète de la réalité entière, le choix du réductionnisme comporte une part d'arbitraire. Parce que la démarche réductionniste a permis d'expliquer bien des choses, on considère qu'elle expliquera aussi demain ce qu'elle n'explique pas encore aujourd'hui, mais c'est un acte de foi. Le réductionnisme est un présupposé possible, mais d'autres partiront du présupposé de l'émer-

⁶² *Illusion ou réalité ?*, Titre IV : le Christianisme historique au XX^e siècle, chap. 1 : Trouver le point de tension.

⁶³ *Homme-Dieu*, pp. 234-236.

gence qui est également possible. Il convient donc de considérer les deux possibilités – toutes deux pouvant être adoptées par des personnes croyantes ou non.

Schaeffer l'écarte rapidement au niveau métaphysique, en arguant par analogie qu'une conséquence ne s'élève pas plus haut que sa cause ; si l'origine de tout est impersonnelle, la personnalité est de l'impersonnalité additionnée de complexité, sans différence intrinsèque⁶⁴. L'argument n'est pas creux, mais pas assez fort pour clore la discussion⁶⁵. Au niveau moral, Schaeffer considère davantage cette possibilité avec ses conséquences. Si la source de toutes choses est impersonnelle, le monde n'a pas de contenu moral, mais l'homme a développé des notions morales⁶⁶ qui sont en décalage avec le monde où il vit⁶⁷. Il est intéressant de noter que cette suggestion pourrait trouver fort bien sa place dans la description que Camus fait de l'absurdité de la condition humaine. Camus décrit entre autres la confrontation entre un principe de justice en l'homme et un monde intrinsèquement injuste⁶⁸.

L'émergence d'un être personnel au milieu d'un monde fondamentalement impersonnel correspondrait bien aux visions de Ferry et de Camus, où l'humanité serait le fondement de toute valeur dans un univers où elles ne préexistent pas. Sans qu'il l'explique tout à fait, c'est vraisemblablement la vision de Singer, qui considère l'homme comme un produit de l'évolution, mais lui reconnaît une conscience de soi, le besoin d'une éthique, et une valeur *en tant qu'il possède une conscience*. Il reconnaît l'homme comme personne, et lui accorde une nature humaine produite de l'évolution.

Si la vision qui se dessine là est correcte, une ligne d'action possible consisterait à reconnaître une valeur particulière aux caractéristiques

⁶⁴ *Not silent*, p. 12.

⁶⁵ Assurément, l'idée que la complexité peut trouver son origine dans un substrat simple est au cœur de certains débats autour de l'existence de Dieu (typiquement Richard Dawkins. *L'horloger aveugle*. La Fontaine des sciences. Traduit par B. Sigaud. Paris : Robert Laffont, 1989 souligne que l'évolution donne un mécanisme pour l'auto-organisation de la matière vers un haut degré de complexité). L'argument de Schaeffer pèse plus ou moins dans ce débat selon que l'on considère la personnalité comme une caractéristique essentiellement distincte de la seule complexité, ou non. Schaeffer ne nie pas que la complexité puisse apparaître dans le monde matériel, mais considère que la personnalité est plus que de la matière impersonnelle organisée de manière complexe.

⁶⁶ Comprendre par là l'idée que certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises, indépendamment des normes spécifiques adoptées en la matière.

⁶⁷ *Not silent*, p. 23.

⁶⁸ Notamment dans *L'homme révolté*, pp. 76-77.

téristiques personnelles que nous avons développées par le jeu du hasard et de la nécessité. Il faudrait alors comme Singer accorder le primat aux existences qui présentent au plus haut degré ces caractéristiques, comme Ferry valoriser l'amour de ceux qui les présentent et comme Camus en refuser le meurtre et la négation. Ce qu'Onfray appelle la sculpture de soi, le développement de ses propres caractéristiques personnelles pourrait également trouver sa place dans cette vision.

Une telle éthique ne pourrait jamais se prévaloir d'un absolu, puisque émergeant d'un monde dépourvu d'éthique, c'est sur le mode du consensus qu'elle pourrait s'élaborer et s'appliquer. Elle ne prévaudrait sur des alternatives anti-humanistes (réductionnismes niant la personnalité de l'homme, égoïsme écrasant l'autre, totalitarismes broyant les individus) que si et du fait qu'elle emporterait un assentiment plus large parmi les êtres personnels que nous sommes. Au point de vue rationnel, elle demeurerait un choix arbitraire : reconnaître en l'homme une personnalité qui dépasse l'impersonnalité du monde a une certaine cohérence avec l'expérience humaine, mais ne peut être démontré dans aucun sens strict. Cette vision ne pourrait donc revendiquer de primauté sur les visions opposées, mais un humaniste idéaliste pourrait imaginer qu'elle s'imposât par sa concordance avec les aspirations humaines.

Dans cette optique, l'éthique n'est pas métaphysique, le bien et le mal ne dépassent en rien l'horizon humain et matériel. On peut penser qu'une chose est bonne ou mauvaise, mais cela n'exprime qu'un choix et une préférence et ne constitue pas un énoncé sur la réalité des choses. Avec cette vision, la question du mal demeure lancinante⁶⁹. Peut-on combattre le mal absolu par une éthique relative ? Si l'amour et la vie « civilisée » sont issus d'un choix ou d'un processus contingent, peuvent-ils prévaloir face à la barbarie ? L'homme se découvrant personnel peut choisir d'accorder une valeur essentielle aux autres hommes personnels, mais il peut aussi choisir de les éliminer pour renforcer sa spécificité. Cette vision ne conduit qu'à une morale de consensus, impuissante à combattre un consensus concurrent qui en prendrait le contre-pied.

Une vision optimiste de l'histoire dirait peut-être que l'homme, s'étant élevé au-dessus de l'animalité, progressera encore vers l'amour et l'harmonie. Après tout, puisque les forces de mort sont destructrices, l'évolution même ne veut-elle pas que la vie triomphe ? À un tel optimisme, la meilleure réponse est la plus triste : l'histoire du

⁶⁹ Ferry y consacre de belles pages dans *L'Homme-Dieu*, pp. 89-95.

XX^e siècle a montré ce que valait la croyance au progrès humain. Ce que l'être humain construit à partir de rien, il peut facilement le détruire également.

L'autre problème d'une vision du progrès avec un idéal construit, c'est que le but visé peut et va changer au fur et à mesure de la progression. Rien ne permet de justifier que ce qui nous semble souhaitable le sera encore pour nos successeurs. Dans ce sens, l'espoir fondé sur la progression d'une humanité laissée à elle-même est dur à justifier.

En bref, l'idée d'une personnalité émergeant d'une nature impersonnelle nous semble être une position possible. Elle est logiquement tenable – sans dire pour autant qu'elle serait solide – en l'état actuel et permet de tenir compte d'un bon nombre d'observations sur la condition humaine. Néanmoins, elle est nécessairement fragile. En particulier, l'impossibilité où elle se trouve de condamner résolument le mal la rend à nos yeux insuffisante en pratique, et incohérente avec la vigueur de l'indignation de l'homme confronté au mal radical. Nous espérons avoir présenté de manière équitable ce qui la fondait et ce qu'elle pouvait impliquer, et nous proposons au lecteur d'évaluer pour lui-même si une telle vision lui semble suffisante dans ses fondements et ses conséquences.

3.4. Origine personnelle de toutes choses

L'alternative à une origine impersonnelle de toutes choses est évidemment que l'origine de tout soit personnelle, qu'une personne soit à l'origine de toutes choses⁷⁰. Dès lors, notre personnalité peut être une réalité ; non pas une réalité émergeant de manière contingente de la marche du monde, mais une réalité voulue par la personne à l'origine de tout. Alors, la personne humaine peut avoir une valeur qui ne repose pas que sur un choix arbitraire, mais qui a une base hors de nous-mêmes. Si l'origine personnelle de toutes choses a voulu que d'autres êtres personnels peuplent cet univers, il n'est pas absurde de considérer qu'elle accorde une valeur à leur existence.

De même, si l'origine de tout est personnelle, la morale peut avoir une origine personnelle extérieure à l'homme. Alors la méchanceté humaine peut se constater eu égard à un étalon qui lui est externe.

⁷⁰ Comme le note Lewis (*Mere Christianity*, p. 33), à ce stade de la discussion, une origine personnelle signifie quelque chose ou quelqu'un qui ressemble plus à une intelligence qu'à de la matière, ayant des intentions et une volonté. Cela ne signifie pas nécessairement le Dieu chrétien, mais nous allons montrer quelques éléments qui font que le Dieu chrétien est un bon candidat.

La cruauté humaine ne se ramène plus à sa finitude, et ne se réduit pas à un conflit de normes différentes. Si la morale a une origine externe à l'homme, le mal peut être combattu et « tout n'est pas permis ». Mais notons bien : pour que le mal puisse être résolument combattu, il faut qu'il soit réellement mal. Or si le mal est réellement mal, celui qui le pratique est réellement coupable. Soit on légitime tout, soit l'homme doit faire face à sa culpabilité.

Globalement, l'homme n'est pas satisfait par une condition absurde, et comme on l'a vu cette insatisfaction fait partie du problème absurde. L'exigence de justice des révoltés de Camus, le besoin d'engagement reconnu par Singer, le refus de consentir au mal chez Onfray, la conviction d'une valeur de l'homme chez Ferry, autant d'exemples qui montrent que l'homme n'est pas fait pour un univers vide de sens. Pascal exprime bien la manière dont cette insatisfaction est signe que l'homme est porteur de plus que sa condition présente :

Car enfin si l'homme n'avait jamais été corrompu, il jouirait dans son innocence de la vérité et de la félicité avec assurance ; et si l'homme n'avait jamais été que corrompu, il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. Mais, malheureux que nous sommes, et plus que s'il n'y avait aucune grandeur dans notre condition, nous avons une idée du bonheur, et ne pouvons y arriver ; nous sentons une image de la vérité, et ne possédons que le mensonge ; incapables d'ignorer absolument, et de savoir certainement ; tant il est manifeste que nous avons été dans un degré de perfection dont nous sommes malheureusement déçus⁷¹.

Ainsi, la nature humaine et l'étude des intuitions morales qui s'y rencontrent laissent fortement soupçonner qu'il y a plus dans ce monde que l'impersonnalité dépourvue de sens⁷². De fait, l'inadéquation entre les aspirations de l'homme et sa condition peuvent se comprendre de deux manières : soit le désir humain s'est élevé au-dessus de la réalité du monde, et ses aspirations sont destinées à être frustrées ; soit l'homme est tombé en dessous de sa condition initiale, et ces aspirations témoignent du créateur et manifestent notre besoin d'être restaurés.

Dans cette partie, nous avons montré qu'une origine personnelle de toute chose rend possible le fait que l'homme ait une personnalité

⁷¹ Blaise Pascal. *Pensées*. Sous la dir. de Francis Kaplan. Paris : Cerf, 1982, p. 235.

⁷² Bien développé par Lewis dans *Mere Christianity*, livre I : « Right and wrong as a clue to the meaning of the universe ».

réelle, que son existence ait une valeur et que les notions morales ne soient pas qu'un arbitraire fluctuant. Il faut reconnaître que c'est là une possibilité, mais pas encore une implication nécessaire. Dieu⁷³ pourrait être personnel, mais absolument désintéressé du monde comme de l'humanité⁷⁴. Pour aller plus loin, il faut que Dieu s'intéresse à l'humanité et fasse connaître d'une manière ou d'une autre le bien et le mal. Si il y avait disjonction totale entre la pensée de Dieu et la pensée humaine, l'homme serait encore livré à lui-même.

Une des prétentions de la foi chrétienne est qu'au-delà de ce que l'homme peut observer de lui-même, Dieu a communiqué de manière plus spécifique par une révélation intelligible. Cela ne se déduit pas de l'observation du monde en général ou de la spéculation philosophique, mais se reçoit et doit s'évaluer. Le Dieu de la Bible répond aux besoins de la quête de l'homme, alors que les autres solutions s'épuisent. Or si nous savons qui est ce Dieu, ce n'est pas par la spéculation philosophique, mais parce que ce Dieu a parlé, qu'il n'est pas resté silencieux⁷⁵.

3.5. Réponses chrétiennes

Abordons maintenant ce que la foi chrétienne, fondée sur la révélation de Dieu dans la Bible et en Jésus-Christ, peut nous dire au sujet du sens de la vie. Il ne s'agira pas ici de donner un précis de doctrine chrétienne, exhaustif en tous les points. Nous montrerons plutôt comment les problématiques abordées jusqu'ici trouvent leur place et leur réponse au sein de cette doctrine. Nous cherchons donc à montrer la pertinence de ce regard ; si nous y parvenons, charge au lecteur de s'informer de ses détails et se déterminer sur sa véracité.

3.5.1. Qohélet

Une première perspective biblique est celle de Qohélet, qui présente une réflexion largement basée sur l'expérience humaine mais consciente de la présence de Dieu. Qohélet réfléchit sur la vie « sous le soleil », en se limitant aux réalités concrètes accessibles naturellement ; c'est le niveau le plus terre à terre de la pensée biblique à ce

⁷³ Dorénavant, on nommera ainsi l'origine personnelle du monde. Le lecteur notera que nous passons bientôt de cette idée générale au Dieu chrétien.

⁷⁴ Position que l'on trouve chez Lucrèce et Épicure concernant les dieux, d'après Camus, *L'homme révolté*, p. 47. Plus généralement, c'est la vision déiste, qu'on ne discutera pas davantage car pour les problèmes qui nous occupent, elle a essentiellement les mêmes conséquences qu'une origine impersonnelle.

⁷⁵ Bien exprimé par Schaeffer : *Not silent*, p. 18.

sujet. En même temps, Qohélet est un écrit complexe, fait de tensions ; il tend à présenter ensemble des réflexions qui ne prétendent pas à une cohérence totale, mais expriment des aspects de la réalité et de la vie dans le monde. Qohélet réfléchit à la sagesse, aux richesses, aux plaisirs, et met en cause leur valeur : la richesse et la gloire sont vaines, toutes les œuvres que l'on peut accomplir sur terre seront balayées par le temps ou la folie des hommes. L'homme peut réfléchir à la marche du monde, mais pas arriver à une conclusion :

Lorsque j'ai appliqué mon cœur à connaître la sagesse et à considérer les choses qui se passent sur la terre, – car les yeux de l'homme ne goûtent le sommeil ni jour ni nuit, j'ai vu toute l'œuvre de Dieu, j'ai vu que l'homme ne peut pas trouver ce qui se fait sous le soleil ; il a beau se fatiguer à chercher, il ne trouve pas ; et même si le sage veut connaître, il ne peut pas trouver (Qohélet 8,16-17)⁷⁶.

Qohélet reconnaît aussi que Dieu a mis en l'homme une aspiration à l'éternité, mais que ce dernier n'a pas un accès exhaustif à l'œuvre de Dieu.

[Dieu] fait toute chose bonne en son temps ; même il a mis dans leur cœur la pensée de l'éternité, bien que l'homme ne puisse pas saisir l'œuvre que Dieu fait, du commencement jusqu'à la fin (Qohélet 3,11)⁷⁷.

Qohélet perçoit l'existence de « justes » et de « méchants », et déplore que les sorts de l'un et de l'autre soient trop souvent échangés. En cela, il rejoint la constatation de l'injustice du monde, présente chez les révoltés de Camus. Globalement, Qohélet rejoint largement les constatations absurdes : intelligibilité fort limitée du monde, brièveté de l'existence, indifférence du monde à notre égard.

Il donne néanmoins quelques idées de comportement dans le monde tel qu'il le perçoit ; parmi d'autres :

Va, mange avec joie ton pain, et bois gaiement ton vin ; car dès longtemps Dieu prend plaisir à ce que tu fais. Qu'en tout temps tes vêtements soient blancs, et que l'huile ne manque point sur ta tête. Jouis de la vie avec la femme que tu aimes, pendant tous les jours de ta vie de vanité, que Dieu t'a donnés sous le soleil, pendant tous les jours de ta vanité ; car c'est ta part dans

⁷⁶ Louis Segond. *Traduction de la Bible par Louis Segond, révisée*. Domaine public, 1910 (ci-après Segond 1910).

⁷⁷ *Idem*.

la vie, au milieu de ton travail que tu fais sous le soleil. Tout ce que ta main trouve à faire avec ta force, fais-le ; car il n'y a ni œuvre, ni pensée, ni science, ni sagesse, dans le séjour des morts, où tu vas (Qohélet 9,7-10)⁷⁸.

Qohélet reconnaît la recherche d'un absolu, mais doute qu'il soit accessible à l'homme. Pour lui, l'activité est encouragée, mais sans tomber dans les illusions de la grandeur et du succès. Les plaisirs simples de l'existence peuvent être appréciés comme dons de Dieu. La réflexion de Qohélet se situe « sous le soleil », elle prend peu en compte la transcendance, mais se conte de l'observation du concret pris comme autonome. Dans le registre de l'expérience humaine, de la vie telle qu'on l'observe comme hommes, Qohélet rejoint donc assez largement la vision de Camus⁷⁹.

Qohélet se situe à une étape reculée de la révélation biblique, et il ne dit pas tout, mais il fournit un point de départ réaliste.

3.5.2. Un Dieu mauvais ?

Avant de poursuivre, un écueil apparent doit être traité, c'est celui de la présence du mal dans le monde et dans le cœur humain. Si l'origine ultime de l'homme est en Dieu et que l'homme est mauvais (en partie du moins), Dieu a-t-il créé l'homme mauvais ? Dans les mots de Baudelaire⁸⁰ : « Si il y a un Dieu, c'est le Diable ». Si Dieu a créé l'homme avec la cruauté et la méchanceté dont on le sait capable, Dieu est mauvais, et il n'y a plus guère d'espoir possible. Ou comme l'exprime Chesterton :

S'il est vrai (et cela l'est certainement) qu'un homme peut sentir un plaisir exquis à écorcher vif un chat, le philosophe religieux ne peut en tirer qu'une ou deux déductions⁸¹. Il doit ou bien nier l'existence de Dieu comme le font tous les athées ou bien nier l'union actuelle entre Dieu et l'homme, comme le font tous les chrétiens⁸².

Et précisément, la réponse chrétienne est que l'homme n'est pas actuellement tel qu'il a été créé à l'origine. Dans l'histoire, l'homme

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Point de vue largement développé dans Justin Keith Morgan. « Living in the Tensions: Camus, Qohelet, and the Confrontation with the Absurd ». Mém. de master Liberty University, School of Communication, 2011.

⁸⁰ Cité par Schaeffer, *Not Silent*, p. 27.

⁸¹ « Une de deux déductions » dans le texte anglais.

⁸² *Orthodoxie*, p. 10.

s'est détourné d'un Dieu bon et sans faille, et par là-même s'est perverti. Cette réponse conduit à affirmer la réalité du mal et à le combattre, sans ôter tout espoir en faisant du mal la réalité ultime. Sans entrer dans les détails, la doctrine du péché originel est celle qui permet de regarder en face la présence du mal en tout homme, sans en venir à faire de Dieu l'auteur du mal, ni à faire du mal une condition éternellement inhérente à notre monde. Autrement dit, elle permet d'être lucide sur la présence du mal tout en lui conservant son caractère scandaleux⁸³.

3.5.3. Réponse au dilemme moral

Un autre passage très pertinent au sujet de la recherche de l'homme appartient au discours de Paul à l'Aréopage :

À partir d'un seul il [Dieu] a créé tous les peuples pour habiter toute la surface de la terre, il a défini des temps fixes et tracé les limites de l'habitat des hommes : c'était pour qu'ils cherchent Dieu ; peut-être pourraient-ils le découvrir en tâtonnant, lui qui, en réalité, n'est pas loin de chacun de nous.

Car c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être, comme l'ont dit certains de vos poètes : « Car nous sommes de sa race. »

Alors, puisque nous sommes la race de Dieu, nous ne devons pas penser que la divinité ressemble à de l'or, de l'argent, ou du marbre, sculpture de l'art et de l'imagination de l'homme. Et voici que Dieu, sans tenir compte de ces temps d'ignorance, annonce maintenant aux hommes que tous et partout ont à se convertir. Il a en effet fixé un jour où il doit juger le monde avec justice par l'homme qu'il a désigné, comme il en a donné la garantie à tous en le ressuscitant d'entre les morts (Actes 17, 26-31)⁸⁴.

On retrouve dans ce passage l'idée d'une similitude entre Dieu et l'homme, à mettre en lien avec leur personnalité analogue. Comme Qohélet, Paul reconnaît en l'homme une recherche de Dieu, qui néanmoins s'effectue comme à tâtons, et n'aboutit pas aisément ni naturellement⁸⁵. La vie humaine est d'une manière empreinte de la présence de Dieu, mais Dieu ne se découvre pas si facilement.

⁸³ Voir à ce sujet Henri Blocher. *Le Mal et la Croix*. Méry-sur-Oise : Sator, 1990.

⁸⁴ Traduction *Œcuménique de la Bible*. Paris : Cerf et Société Biblique Française, 1988 (ci-après TOB), dorénavant abrégé « TOB ».

⁸⁵ De fait, la construction du verset 27 avec l'emploi de l'optatif en grec indique une large part d'incertitude sur le résultat de la recherche. Le discours ne suppose

Ce en quoi le message de Paul dépasse l'expérience humaine précédente, c'est d'une part l'appel à la conversion, réponse à la culpabilité morale réelle de l'homme, et d'autre part le jour du juste jugement de Dieu, réponse à l'injustice et au mal que l'on observe dans ce monde. Nous avons montré que ces deux aspects ne pouvaient se dissocier, de sorte qu'en refusant de consentir au mal, on se confronte nécessairement à la culpabilité.

Face à cette dernière, la révélation chrétienne dresse la réponse de la croix de Jésus-Christ. L'homme est réellement coupable, incapable de se racheter, en réponse à quoi Dieu fournit lui-même une rançon pour sa culpabilité. Dieu vient en Jésus-Christ, seul homme vraiment juste et sans faute, qui meurt à la place des coupables :

C'est lui [Jésus] que Dieu a destiné comme moyen d'expiation pour ceux qui auraient la foi en son sang, afin de montrer sa justice. Parce qu'il avait laissé impunis les péchés commis auparavant au temps de sa patience, il a voulu montrer sa justice dans le temps présent, de manière à être (reconnu) juste, tout en justifiant celui qui a la foi en Jésus (Romains 3,25-26)⁸⁶.

Le Christ innocent meurt pour porter la culpabilité des hommes, offrant à la fois une voie de salut pour les coupables et une manifestation de ce que Dieu n'accepte pas le mal avec indifférence⁸⁷. Dans la croix du Christ, la malignité du mal est reconnue et manifestée,

donc pas que les hommes trouvent Dieu dans leur recherche. Ainsi B. Witherington III. *The Acts of the Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids : Eerdmans, 1997, 528-529. Merci à Vincent Marty-Terrain d'avoir attiré notre attention sur ce point.

⁸⁶ Louis Segond. *Bible Segond dite la Colombe – nouvelle version Segond révisée*. Paris : Alliance Biblique Universelle, 1978.

⁸⁷ En ce sens, l'analyse de Camus reste en deçà de la pensée biblique lorsqu'il explique :

« À chaque cri solitaire de révolte, l'image de la plus grande douleur était présente. Puisque le Christ avait souffert ceci, et volontairement, aucune souffrance n'était plus injuste, chaque douleur était nécessaire. En un certain sens, l'amère intuition du christianisme et son pessimisme légitime quant au cœur humain, c'est que l'injustice généralisée est aussi satisfaisante pour l'homme que la justice totale. Seule le sacrifice d'un Dieu innocent pouvait justifier la longue et universelle torture de l'innocence. Seule la souffrance de Dieu, et la plus misérable, pouvait alléger l'agonie des hommes. Si tout, sans exception, du ciel à la terre, est livré à la douleur, un étrange bonheur est alors possible » (*L'homme révolté*, pp. 52-53).

Si l'identification du Christ aux victimes innocentes fait partie de la réponse à la souffrance, Camus manque de voir le Christ puni pour les fautes humaines et rétablissant ainsi la justice. D'autre part, il omet la résurrection du Christ et la promesse d'une vie renouvelée qui s'y attache.

et simultanément la culpabilité de l'homme trouve son remède. Lorsque l'humanité cherche à s'innocenter, elle en vient à tout cautionner, comme on l'a vu chez Nietzsche. La foi chrétienne quant à elle reconnaît la profondeur du mal et de la culpabilité, mais ne laisse pas le problème sans réponse.

3.5.4. Visée de l'existence humaine dans une perspective chrétienne

Mais contrairement à ce que certains en font, la foi chrétienne ne s'arrête pas à une solution à la culpabilité, promettant (ce qu'elle fait effectivement) une vie future bienheureuse. Cette vie présente est aussi l'objet de son intérêt. Nous arrivons néanmoins à un point paradoxal de notre démarche. Nous avons choisi de nous concentrer sur l'existence humaine présente et de montrer que lorsque l'homme se limite à l'horizon humain, cet horizon même disparaît. Le pendant de cette constatation est le suivant : pour que l'existence présente ait une valeur, il faut la placer dans une perspective qui la dépasse. Pour parler bien du regard chrétien sur cette vie, il faut donc parler d'un au-delà de l'homme. Si nous parlons de cette transcendance en considérant ses effets pour notre vie présente, il ne faut certainement pas considérer que la transcendance est au service de cette vie, car cela se ramènerait *de facto* à la situation où seul l'horizon humain compte. Comme l'exprime Lewis : « Visez le ciel et vous obtiendrez la terre en supplément ; visez la terre, vous n'obtiendrez ni l'un ni l'autre⁸⁸ ».

La foi chrétienne affirme que l'être humain a été créé à l'image de Dieu, ce qui fonde en lui une personnalité réelle et non simplement simulée. L'être humain est appelé à une relation de communion avec Dieu et à devenir de plus en plus semblable à Dieu. Cette destinée commence ici-bas, mais se poursuit dans l'éternité. C'est pourquoi les principes centraux de l'éthique chrétienne sont l'amour de Dieu et l'amour du prochain. D'une part, Dieu et le prochain sont les seuls êtres personnels qu'il nous soit donné de côtoyer⁸⁹. D'autre part, ce sont aussi les êtres dont la destinée est éternelle.

⁸⁸ *Mere Christianity*, p. 116. Traduction personnelle – la traduction dans Clive Staple Lewis. *Les fondements du Christianisme*. Ligue pour la lecture de la Bible, 1985 n'est guère satisfaisante. On peut mettre cette idée en parallèle à 1 Corinthiens 15,19 : « Si nous avons mis notre espérance en Christ pour cette vie seulement, nous sommes les plus à plaindre de tous les hommes » (TOB).

⁸⁹ Sans nier la réalité des anges et des démons, les relations de l'humanité avec eux sont suffisamment distendues pour que l'on ne régle pas ses actions en fonction d'eux.

Lewis fait encore une remarque très pertinente sur la personnalité de l'homme, en rapport avec les déterminations sociales et circonstancielles. Il en tient pleinement compte, en soulignant que beaucoup de ce qu'on attribue à la personnalité est en fait le fruit d'influences externes ou du fonctionnement du corps. Pour lui, cela ne nie pas la personnalité humaine, mais montre qu'elle est appelée à se développer. En relation avec Dieu, hommes et femmes deviennent de plus en plus semblables à lui⁹⁰, de plus en plus libres et personnels. Sans Dieu, les déterminations sont puissantes et la personnalité s'étiole⁹¹.

Ce développement de la personnalité humaine est aussi appelé à « rendre gloire à Dieu », autrement dit à rendre manifeste sur terre les qualités de Dieu. « De même, que votre lumière brille aux yeux des hommes, pour qu'en voyant vos bonnes actions ils rendent gloire à votre Père qui est aux cieux » (Matthieu 5,16)⁹².

En bref, la vision biblique de l'homme et du monde affirme la nature réellement personnelle de l'homme, créé à l'image de Dieu, ainsi que la réalité du mal, qui justifie de le combattre. La réalité du mal et l'implication personnelle de l'homme qui le pratique impliquent une vraie culpabilité morale, à laquelle Dieu répond par la mort sacrificielle du Christ.

Trois grands axes permettent d'orienter les actions humaines petites ou grandes : l'amour du prochain, créé à l'image de Dieu ; l'amour de Dieu, qui conduit à chercher la gloire de Dieu ; et le développement de la ressemblance entre l'homme et Dieu. Ces grands axes sont précisés par des prescriptions plus détaillées contenues dans la Bible, mais donnent une orientation suffisante pour percevoir le sens à donner aux choix du quotidien comme aux engagements les plus radicaux.

3.6. La foi en Dieu est-elle un saut irrationnel ?

Il nous faut maintenant aborder une critique possible. Nous avons dit jusqu'ici que l'existence d'un Dieu personnel et créateur rendait possible des éléments que nous jugeons nécessaires pour que la vie humaine ait un sens : une personnalité réelle de l'homme, une valeur réelle des choix qui se présentent à lui. On sent venir l'objection, et elle est courante : N'est-ce pas trop beau pour être vrai ? N'est-

⁹⁰ Voir 1 Jean 3,2 ; 2 Pierre 1,4 ; 2 Corinthiens 3,8.

⁹¹ *Mere Christianity*, chap. « The new men ».

⁹² TOB.

ce pas postuler ce qui semble nécessaire ? Prendre ses désirs pour des réalités ?

Camus pour sa part fustige les existentialistes théistes (en particulier Jaspers, Chestov et Kierkegaard⁹³) pour ce qu'il appelle un saut irrationnel. Ces auteurs constatent l'échec de leur raison à rendre compte du monde, l'impossibilité d'un sens dans cet univers. Mais au lieu d'en rester là, ils sautent à la conclusion que si tout leur échappe, l'indicible doit être Dieu, le transcendant est ce qui dépasse toute compréhension. Ils font de leur échec une victoire, l'impuissance de leur raison la preuve de la supériorité divine. Camus leur reproche cette démarche ; pour lui, s'il faut reconnaître les limites de la raison, il faut lui laisser ses pouvoirs relatifs. Camus préfère vivre avec ce qu'il sait que postuler un au-delà de sa compréhension – ce qui le mène à vivre un athéisme pratique. Notons aussi que Camus ne critique pas nécessairement la foi en Dieu, mais la démarche qui y mène en l'espèce.

Il faut noter que Camus lui-même doit à un moment recourir à un saut irrationnel, ou du moins limiter très fortement la rationalité dont il ne voulait pas se départir. Comme nous l'avons déjà mentionné, Camus conclut à la non-rationalité du monde. On pourrait résumer la démarche qui l'y conduit comme suit : Si Dieu n'existe pas, tout est permis. Mais manifestement tout ne peut pas être permis, quelque chose en l'homme se révolte contre l'atrocité, l'injustice totale n'est pas admissible. La conclusion que Camus tire est que finalement le monde n'est pas pleinement rationnel, qu'il faut maintenir une limite à l'injustice, même si rien ne fonde cette limite.

Si Camus voulait sauvegarder la rationalité au terme de son raisonnement et de ses observations, il aurait deux possibilités : soit renoncer à son refus du meurtre et suivre Nietzsche en légitimant tout ce qui est ; soit renoncer à la prémisse qui veut que Dieu n'existe pas. En l'occurrence, il ne s'agirait pas là d'un saut irrationnel sans fondement en réalité, mais bien plutôt d'une déduction appuyée sur des faits. Si l'observation montre que l'homme a une nature et une dignité et que tous les actes ne sont pas moralement équivalents, et si nier l'existence de Dieu nie ces faits d'expérience, alors conclure à l'existence de Dieu n'est pas un « saut », une échappatoire, mais bien plutôt la conclusion logique de la pensée.

⁹³ *Sisyphé*, pp. 50-61.

3.7. Les arguments d'autorité

Comme on l'a vu, Ferry semble lui aussi penser que le comportement humain s'explique mieux au regard d'une transcendance, et que cette dernière est d'une manière nécessaire à ce que l'homme soit pleinement humain. Il reconnaît sans peine que sa transcendance est d'une certaine manière postulée, non démontrable. Nous allons maintenant nous attarder quelque peu sur les raisons qui lui font refuser la vision chrétienne de la question.

Pour lui, la réponse « religieuse » est dépassée à cause de la fin du « théologico-éthique », où les règles de la société étaient déterminées en lien avec le divin et la religion. Il considère que la société démocratique se doit de se construire en partant de l'homme et de sa rationalité⁹⁴. Il inclut dans son argumentaire le dépassement des arguments d'autorité : on n'accepte plus aujourd'hui une opinion imposée de l'extérieur du fait qu'elle provient d'une autorité reconnue. Ferry comprend l'importance de la révélation dans la foi chrétienne, et considère que le refus des autorités externes implique un refus de la révélation, en tout cas au niveau de la société. Il souligne que si des gens adhèrent encore à la foi chrétienne, ou aux instructions papales (en bon Français, Ferry identifie christianisme et catholicisme), c'est par une libre décision. Il pose une opposition indépassable entre l'orgueil cartésien qui se veut critique de tout et l'humilité que suppose l'acceptation de la révélation.

D'une certaine manière, Ferry choisit par axiome de partir de l'humain parce qu'il cherche à traiter sa question dans un cadre admissible par l'ensemble d'une société démocratique. Si un Dieu qui se révèle n'est admissible que pour le croyant dans son for intérieur, chercher une solution humaine est le seul moyen de proposer une solution commune. D'autre part, c'est aussi un principe d'**authenticité**⁹⁵ qui le pousse dans cette direction : la spiritualité serait plus authentique du moment qu'elle serait construite en aval de l'être humain, plutôt que de venir de l'amont.

En un sens, il faut reconnaître une pertinence à cette démarche : la foi chrétienne authentique ne vise pas à instaurer un ordre social particulier, aussi l'utiliser comme fondement pour faire fonctionner la société en général constitue une instrumentalisation qui lui est finalement nocive⁹⁶.

⁹⁴ Pour ce paragraphe, voir *Vie réussie*, pp. 46-51.

⁹⁵ *Homme-Dieu*, p. 237.

⁹⁶ Principe défendu avec vigueur et probablement une certaine exagération dans Jacques Ellul. *La subversion du christianisme*. Paris : Seuil, 1984.

Mais ces considérations sur ce qui est **admissible** au niveau social et ce qui est **fonctionnel** ne préjugent pas de ce qui est **vrai**. Ferry est en quelque sorte à la recherche d'une morale commune, et c'est pour cela qu'il essaie de montrer aux chrétiens que son humanisme transcendantal est compatible avec les affirmations de la foi chrétienne. Peut-être d'ailleurs propose-t-il la meilleure solution en termes de morale commune dans une société démocratique. Mais il faut envisager qu'une réponse réellement solide dépasse le stade du communément admis. Il est bien connu que ce qui recueille l'adhésion du plus grand nombre n'est pas nécessairement ce qui a le plus d'adéquation avec la réalité, de sorte que chacun se doit d'envisager des réponses qui le singulariseront radicalement. Jésus d'ailleurs ne dit pas autre chose : « Entrez par la porte étroite ; car large est la porte et spacieux le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là. Mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mènent à la vie, et il y en a peu qui les trouvent » (Matthieu 7,13-14)⁹⁷.

La foi chrétienne, et le Dieu qui s'y révèle, demandent une adhésion qui engage la personne et que le corps social ne pourra pas donner à sa place. En un sens ce principe suit le refus des arguments d'autorité postulé par Ferry : une position imposée de l'extérieur par un représentant quelconque du corps social sera effectivement dépourvue de valeur et peut être à bon droit rejetée. Mais d'autre part, l'adhésion à la foi chrétienne implique de reconnaître une autorité supérieure, extérieure à l'humanité et de sortir du paradigme où tout se construit à partir de l'homme. Pourtant, dans l'idée de révélation, même cette autorité supérieure est connue par des moyens humains : un langage humain inspiré dans les textes bibliques de manière externe à l'individu, et la présence du Saint-Esprit dans le cœur du croyant qui donne à l'interne une possibilité de connaissance. Ces deux modes de connaissances communiquent à l'homme quelque chose qui le dépasse, sans pour autant éliminer ni l'humanité ni l'individu.

En bref, la foi n'est pas moins chrétienne si elle est le fruit d'une adhésion libre et personnelle – elle l'est même davantage –, mais elle conduit effectivement à admettre un principe non-anthropocentrique. Néanmoins, cela est précisément sa force : une vision strictement anthropocentrique ne peut fournir de direction. Sans point de référence externe, l'homme peut constater ce qu'il est, mais ne

⁹⁷ *La Nouvelle Bible Segond*. Méry-sur-Oise : Société Biblique Française, 2002.

peut savoir ce qu'il doit être. Même ce point de référence externe est connu par des moyens qui engagent la personne, et ne nuisent en rien à l'authenticité.

Ces questions nous donnent aussi l'occasion de traiter brièvement du principe du pluralisme. Il convient d'en distinguer deux niveaux. Le premier est pragmatique, conçu en termes d'organisation de la société, et veut que des personnes d'opinions fondamentalement différentes puissent vivre ensemble. À ce niveau, le principe semble bon, mais il faut être conscient qu'il ne donne pas à lui seul une organisation de la société, une société a toujours d'autres principes fondateurs qui sont le résultat d'un choix.

Le second niveau du pluralisme est philosophique. Il consiste à considérer qu'une multitude de vérités existent et qu'elles se valent, qu'il n'y a pas de vérité hors de ce que l'homme construit. La grande faiblesse de cette position, c'est que les vérités que l'on se construit pour soi-même sans leur attribuer de portée générale sont nécessairement relatives. Autrement dit, elles ne peuvent mener à une action décidée. On n'engage sa vie qu'au nom de quelque chose qui la dépasse, comme le voient bien tant Ferry⁹⁸ que Camus⁹⁹.

4. Conclusion

Reprenons maintenant l'ensemble de notre démarche. Avec Nietzsche puis Skinner, nous avons vu que le mouvement qui consiste à n'admettre comme connaissance que des connaissances opérationnelles, le mouvement vers une compréhension toujours plus mécanique de l'univers et de l'humain, abouti à nier toute notion et toute possibilité de sens. Une réaction consiste à admettre ce résultat et à se passer de signification. Mais en suivant cette démarche, l'homme se retrouve déshumanisé, et ce sont des pans entiers de l'expérience humaine qui sont niés. La lutte pour la justice, la liberté, la raison, l'individualité, toutes choses qui ont été invoquées contre le Dieu chrétien se retrouvent réduites à néant dans cette perspective. Comme le dit Chesterton : « Les hommes qui commencent à combattre l'Église

⁹⁸ « Un proverbe arabe le dit joliment : un homme qui n'a jamais pris un jour le risque de tout perdre est un pauvre homme. C'est le signe qu'il n'a pas eu la chance de faire l'épreuve d'une relation à ce qui vaut absolument, et non relativement à l'air du temps » (*Vie réussie*, p. 38).

⁹⁹ « Si l'individu, en effet, accepte de mourir, et meurt à l'occasion, dans le mouvement de sa révolte, il montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien dont il estime qu'il déborde sa propre destinée » (*L'homme révolté*, p. 28).

au nom de la liberté et de l'humanité finissent par rejeter la liberté et l'humanité s'ils peuvent ainsi combattre l'Église¹⁰⁰ ».

De plus, vivre dans cette perspective de manière cohérente se révèle pratiquement impossible. L'intentionnalité, la conscience d'être un individu ne s'éliminent pas facilement, et celui qui y parviendrait entièrement serait fou selon tous les critères des sociétés humaines. La possibilité d'une telle conception forme cependant l'arrière-plan face auquel d'autres pensées ont dû se former et se situer.

Camus est un très bon exemple des limites d'une approche éliminant entièrement la question du sens. Comme on l'a vu, tant qu'il réfléchit sur l'individu isolément, il peut encore admettre les conclusions de l'absurde, et déclarer que la vie est digne d'être vécue même si elle n'a pas de sens. Mais voyant les conclusions de la même démarche au niveau de l'histoire humaine, l'impossibilité de condamner le meurtre sur une base absurde, il doit changer de perspective. De même Ferry et Singer, chacun pour leur part, voient que la question du sens ne peut pas être éliminée, ne serait-ce que pour des raisons pratiques. Dans tous les cas, c'est l'observation de l'homme comme homme qui appuie leur revirement. L'expérience humaine, observée en soi-même, dans les trésors de l'histoire et de la littérature ou dans le comportement quotidien révèle que le sujet humain ne se perçoit ni n'agit comme une machine. Il ne peut admettre tous les actes comme moralement équivalents – à savoir indifférents. Ce fait peut être admis simplement comme un fait d'expérience au sein d'une vision athée, mais cela entre en contradiction avec le postulat d'une impersonnalité fondamentale du monde et avec l'hypothèse d'un monde moralement vide. Il y a alors vie dans une incohérence ou dans un arbitraire, ce que Ferry ou Camus reconnaissent.

L'alternative est de reconnaître que l'*a priori* mécaniste et l'inexistence de Dieu sont des fondements inappropriés, qui ne rendent pas compte de la réalité de la vie humaine et qu'il faut renverser. Arrivés là, nous sommes conscients que la démarche ne pointe pas nécessairement vers le Dieu chrétien. Passer d'un être créateur, moral et personnel au Dieu de Jésus-Christ demanderait bien plus d'arguments et bien plus que des arguments.

Nous nous sommes contentés de montrer comment ce Dieu tel qu'il se donne à connaître dans sa révélation répond aux problématiques abordées dans ce travail : il y a une réelle justice, le mal est véritablement mauvais et mérite d'être combattu, un jour futur verra le rétablissement de la justice dans les faits, dans l'attente de ce jour

¹⁰⁰ *Orthodoxie*, p. 202.

Dieu a fourni un moyen d'être libéré de sa culpabilité objective. La confrontation entre les aspirations humaines et la réalité de la condition présente de l'homme est le signe que l'homme est tombé en deçà de sa condition créationnelle, et qu'il a besoin d'une restauration. Cette restauration s'opère en Jésus-Christ. L'homme réconcilié avec Dieu est appelé à aimer son prochain et son créateur, à devenir de plus en plus semblable à ce dernier, et à manifester ses qualités sur la terre. Alors vérité, justice, amour et liberté trouvent leur vraie valeur, leur vraie réalité et leur vrai sens. L'homme y aspire parce qu'il a été créé pour cela, mais à vivre sans Dieu il ne peut pleinement justifier ces aspirations. Alors l'alternative se situe entre la résignation, l'incohérence, et la foi. À notre sens, la foi et en particulier la foi chrétienne est la meilleure de ces options, celle qui permet de vivre la vie humaine dans toutes ses dimensions sans tomber dans l'irrationalité.



La pauvreté à la lumière de la Bible :

quelques propositions dans une perspective de doctrine sociale

par Daniel HILLION,

responsable des relations avec les Églises au SEL (Service d'Entraide et de Liaison)

Le sujet de l'engagement social du chrétien et de l'Église a été l'occasion de débats passionnés parmi les évangéliques au niveau international ces dernières décennies¹, mais ces controverses nous sont parvenues sous une forme atténuée en France. Bien qu'on en ait également discuté, les positions en présence ont moins polarisé (ce qui est plutôt une bonne chose), mais aussi moins intéressé (ce qui est dommage). Je voudrais ici faire quelques propositions en lien avec le sujet de la pauvreté. J'espère qu'elles pourront ouvrir des discussions pour aller plus loin.

La pauvreté à la lumière de la Bible : sens de l'expression

Comment réfléchir au sujet de la pauvreté à la lumière de la Bible ? Le sujet est souvent abordé aujourd'hui dans le cadre de la

¹ En 1982 s'est déroulée à Grand Rapids aux États-Unis une consultation sur la relation entre l'évangélisation et la responsabilité sociale sous les auspices du Comité de Lausanne et de ce qui s'appelle aujourd'hui l'Alliance Évangélique Mondiale. John Stott avouera s'y être rendu « avec un degré d'appréhension considérable », « presque désespéré ». Tim Chester raconte que « dans un groupe de discussion un des participants en accusa un autre de défendre cet autre évangile qui était anathème pour Paul [...] ». Cf. Timothy Chester, *Awakening to a World of Need, The recovery of evangelical social concern*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 122. Je traduis. Le même auteur présente de manière schématique quatre personnages représentant quatre positions différentes sur l'engagement social que l'on peut rencontrer dans le monde évangélique : Tim Chester, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté*, trad. Annick Tchangang, Marne-la-Vallée, Éditions Farel, 2006, pp. 3-5.

missiologie, avec des notions comme la *mission intégrale* ou la *missio Dei*. Sans discuter ici de l'intérêt ou des limites de cette approche², je proposerai plutôt de penser à la pauvreté pour elle-même.

Une manière d'approcher la pauvreté à la lumière de la Bible consiste à examiner et à synthétiser les textes qui abordent ce thème puis à se demander comment les appliquer aux situations sociales contemporaines³. Cette démarche est pertinente à condition que l'on soit attentif au travail de discernement nécessaire pour distinguer les différentes catégories de textes bibliques qui parlent de pauvreté et pour faire la transposition du contexte original aux situations qui nous intéressent aujourd'hui.

Notre début de XXI^e siècle est en effet différent des temps bibliques, en particulier en raison du phénomène de la *mondialisation*. Comment fait-on pour appliquer un texte qui parle d'une relation personnelle proche (le pauvre couché au portail du riche dans l'histoire racontée par Jésus, Luc 16,20), à ma place au sein d'un système ultra-complexe (avec des pauvres qui souffrent des effets cumulés de milliards de gestes quotidiens dont certains sont accomplis par moi) ? Il y a certainement un rapport, mais aussi des différences.

D'autres questions se posent qui sont plus directement théologiques. Le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* (catholique) affirme que « [l]e commandement de l'amour mutuel, qui constitue la loi de vie du peuple de Dieu, doit inspirer, purifier et élever tous les rapports humains dans la vie sociale et politique »⁴ (n. 33). Cette thèse me paraît non seulement recevable mais également féconde et avoir eu quelques réalisations heureuses dans l'histoire, par exemple avec l'abolition de l'esclavage⁵, à condition que l'on sache marquer en même temps les différences qui existent entre

² J'ai eu l'occasion de développer quelques pensées sur le sujet lors d'une journée du REMEEF (Réseau de Missiologie Évangélique pour l'Europe Francophone) à Nogent-sur-Marne le 21 novembre 2018. Une publication devrait voir le jour à ce sujet. On peut également se référer à mon article « Does Integral Mission include everything that God requires of us and does God require of us everything included in Integral Mission » sur le site Internet de Micah Global : http://www.micahnetwork.org/sites/default/files/doc/page/does_im_include_everything_that_god_requires_of_us_daniel_hillion.pdf Page consultée le 15 mars 2019.

³ On peut consulter le petit ouvrage de Jacques Blandenier, *Les pauvres avec nous*, La lutte contre la pauvreté selon la Bible et dans l'histoire de l'Église, Valence, Éditions LLB, coll. Défi Michée, 2006.

⁴ *Compendium de la doctrine sociale*, établi par le Conseil Pontifical Justice et Paix, Paris, Les Éditions du Cerf – Bayard – Fleurus Mame, 2005, n. 33, p. 19.

⁵ Sur ce sujet, cf. Jacques Buchhold, « Paul et l'esclavage » dans *Théologie Évangélique*, volume 4, n° 2, 2005, pp. 29-38.

la vie du peuple de Dieu et la vie sociale et politique. Un grand nombre de textes du Nouveau Testament consacrés aux pauvres concernent la vie de l'Église et s'ils peuvent certainement « inspirer, purifier et élever » notre action au sein de la société, ce sera dans un second temps et de manière assez dégradée. Attention au risque d'aller trop vite dans les transpositions !

Si l'on se tourne vers l'Ancien Testament, on peut relever que quand l'Écriture parle de pauvreté et de questions sociales au sein de l'Israël vétérotestamentaire, nous avons, comme Henri Blocher le met en valeur, un modèle « du plus haut intérêt » : « Dieu lui-même nous offre l'exemple d'un arrangement réaliste dans le monde pécheur, la meilleure approximation de la Justice qu'on puisse édicter au sein d'un peuple 'à la nuque indocile'⁶ ». Mais il souligne aussi que les conditions matérielles ont beaucoup changé et encore « le statut d'Israël sous l'Ancienne Alliance préparatoire » qui « n'est plus celui d'aucune nation aujourd'hui ». Le caractère *typologique* de certaines dispositions (par exemple du jubilé ou de la loi sur la remise des dettes) gagnerait à être davantage souligné si on veut les comprendre selon leur intention profonde⁷.

Traiter de la pauvreté à la lumière de la Bible peut également emprunter un chemin un peu différent et c'est ce que j'aimerais tenter dans cet article. Je partirai du présupposé selon lequel la Parole de Dieu a une autorité *principielle*⁸ dans tous les domaines de la réalité

⁶ Henri Blocher, « Un regard sur la théologie africaine » dans *Théologie Évangélique*, volume 15, n° 3, 2016, pp. 27-28.

⁷ 1 Corinthiens 9,9 avec sa question rhétorique pour savoir si Dieu se met en peine des bœufs qui peut être si surprenante pour le lecteur occidental du XXI^e siècle (défenseur de la cause animale ou pas) peut nous instruire utilement sur l'écart entre notre lecture du texte et celle, normative, du Nouveau Testament. Sur ce texte (et sur la question de la souffrance animale), voir en particulier Henri Blocher, « L'évolution favorise-t-elle l'athéisme ? » dans *De la Genèse au génome*, Perspectives bibliques et scientifiques sur l'évolution, sous dir. Lydia Jaeger, Charols, Nogent-sur-Mame, Paris, Excelsis, Éditions de l'Institut biblique, Groupes bibliques universitaires, coll. La Foi en Dialogue, 2011, pp. 139-142 (notamment la note 30).

⁸ J'emprunte cette expression à Auguste Leverf, « De l'impulsion donnée par le calvinisme à l'étude des sciences physiques et naturelles » dans *Études calvinistes*, Aix-en-Provence, Éditions Kerygma, 1999 (première édition 1949), p. 123 : « Sans doute, l'autorité de l'Écriture ne se limite-t-elle pas au dogme et à la vie spirituelle. Elle a son mot à dire dans toutes les sphères de la pensée et de l'activité humaine. Elle a une autorité principielle même en matière scientifique ». Cette manière de s'exprimer récuse l'idée d'une autonomie absolue de quelque domaine de la réalité par rapport à l'autorité de Dieu qui parle dans l'Écriture sans pour autant obliger à croire que la Bible parlerait de tout de façon directe ou quasi-directe. Elle fait

sans exception et donc aussi dans le domaine social⁹, mais je ne pré-supposerai pas que la Bible serait une sorte de manuel de doctrine sociale répondant assez directement à toutes les questions que nous nous posons aujourd'hui. Les textes bibliques qui abordent la question de la pauvreté ont bien évidemment des enseignements à nous transmettre pour la construction d'une doctrine sociale, mais parfois moins directement que ce que nous aurions pu penser, et plutôt par déduction, par des considérations latérales par rapport aux textes ou des applications secondes.

« Inversement », pour réfléchir à la pauvreté à la lumière de la Bible, il n'y a aucune raison de se limiter aux textes qui parlent explicitement de pauvreté. C'est avec raison que, posant les fondements de la responsabilité sociale du chrétien, la *Déclaration de Lausanne* évoque des vérités aussi larges que notre doctrine de Dieu et de l'homme, l'amour du prochain et l'obéissance à Jésus-Christ¹⁰. Le cadre global création-chute-rédemption est particulièrement utile pour traiter de la pauvreté à la lumière de la Bible. Nous essaierons donc d'appréhender le phénomène de la pauvreté en nous demandant comment ce que la Bible dit l'éclaire et nous guide face à une réalité sombre et source de tant de souffrances.

Le phénomène de la pauvreté

Que faut-il entendre par « pauvreté » ? Une définition de dictionnaire donne : « État d'une personne qui manque de moyens matériels, d'argent ; insuffisance de ressources¹¹ ». C'est un point de départ utile, qui donne une idée de ce dont on veut parler, mais qui pose tout de suite une série de questions : quand on parle d'insuffisance de ressources, que sont des ressources « suffisantes » ? Parle-t-on des ressources suffisantes pour survivre ? Pour vivre sans souffrir de carences dans des domaines élémentaires ? Pour vivre d'une manière acceptable par rapport à une moyenne sociale admise ? De quels manques

droit à ce que l'Église catholique désigne avec l'expression peu heureuse d'« autonomie des réalités terrestres ». Sur cette notion, cf. *Compendium de la doctrine sociale*, *op. cit.*, n. 46, pp. 25-26.

⁹ Tout autre présupposé me semblerait pencher dans le sens du dualisme : il y a une partie de la réalité qui échappe à l'autorité de Dieu qui parle dans l'Écriture.

¹⁰ Cf. « La Déclaration de Lausanne », dans *Évangéliser, témoigner, s'engager*, sous dir. Jean-Paul Rempp, Charols, Excelsis, 2017, § 5, p. 22.

¹¹ *Le Petit Robert*, Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française, par Paul Robert, rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove, Paris, Dictionnaire le Robert, 1977, p. 1381.

parle-t-on ? De manques « vitaux » ? Où loger la question des inégalités dans cette définition ?

Certaines approches de la pauvreté sont dites « absolues », d'autres « relatives ». Une approche absolue donne un seuil ou des critères qui permettent de dire que quelqu'un vit dans la pauvreté indépendamment de toute comparaison avec d'autres personnes. Une approche relative fixe le seuil de pauvreté par *rapport* à la situation d'une population donnée (par exemple les x % les moins favorisés ou les personnes qui doivent vivre avec 60 % ou moins du revenu médian)¹².

D'autres approches mettent l'accent sur les droits humains : pour elles, le pauvre est essentiellement un « détenteur de droits » dont certains droits, par exemple le droit à l'alimentation, ne sont pas respectés.

D'autres encore insisteront sur le fait que les pauvres sont privés de diverses possibilités d'agir, d'entreprendre, de mener des projets. L'économiste Amartya Sen utilise ainsi le terme de « capacités » pour parler du fait qu'un individu est capable « de faire les choses qu'il a des raisons de valoriser¹³ ».

D'autres encore essaieront des définitions plus englobantes qui prennent en compte plusieurs des aspects qui viennent d'être mentionnés. C'est le cas de ce texte que l'on trouve sur le site de l'UNESCO :

[...] La pauvreté peut être définie comme étant la condition dans laquelle se trouve un être humain qui est privé de manière durable ou chronique des ressources, des moyens, des choix, de la sécurité et du pouvoir nécessaires pour jouir d'un niveau de vie suffisant et d'autres droits civils, culturels, économiques, politiques et sociaux. (Comité des droits économiques, sociaux et culturels des Nations Unies, 2001)¹⁴.

Relevons dans cette citation le caractère « durable » ou « chronique » de la pauvreté : on n'est pas pauvre parce que l'on souffre d'un manque, même aigu, pendant quelques heures ou quelques jours seulement.

¹² L'article de Wikipédia sur la pauvreté peut donner un premier aperçu intéressant : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pauvret%C3%A9>. Page consultée le 15 mars 2019.

¹³ Sur cette approche cf. Sylviane Guillaumond Jeanneney, *L'aide au développement sous un regard chrétien*, Paris, Salvator, 2018, p. 69.

¹⁴ Voir <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/poverty/>. Page consultée le 6 mars 2019.

Chacune de ces approches – et d’autres encore – a son intérêt, sa pertinence et ses limites, notamment quand il s’agit de déterminer combien de personnes sont pauvres et comment les situations de pauvreté évoluent dans le temps¹⁵. Plusieurs cherchent à établir une distinction entre pauvreté et misère-indigence ou entre pauvreté et extrême pauvreté¹⁶. Cela peut amener à combiner des approches différentes : avoir une compréhension absolue pour la définition de l’extrême pauvreté¹⁷, mais relative pour celle de la pauvreté¹⁸.

La Bible ne nous donne pas une définition de la pauvreté et ne nous amène pas non plus à trancher entre celles qui existent par ailleurs (à supposer qu’il faille le faire). Les définitions sont libres comme a bien su le dire Blaise Pascal¹⁹. Mais elles sont rarement neutres et ne présentent pas toutes le même intérêt ou la même utilité. Il me semble que la Bible attire notre attention sur certaines caractéristiques de la pauvreté : on peut souligner en particulier ce qui relève des *carences dans la satisfaction des besoins de base*, de la *vulnérabilité face aux injustices* et des *relations abîmées ou brisées*.

Les besoins de base

La *nourriture* et le *vêtement* peuvent servir à désigner la catégorie des « besoins de base ». L’apôtre Paul affirme nettement : « Si donc nous avons la nourriture et le vêtement, nous nous en contenterons » (1 Timothée 6,8). Lui-même n’a pas toujours eu ce minimum, comme il le souligne en rappelant aux Corinthiens qu’il s’est retrouvé à subir « faim et soif, jeûne souvent [...] froid et dénuement » (2 Corinthiens 11,27). Quand Jésus, appelant ses disciples à rejeter les inquiétudes, leur dit que leur Père sait de quoi ils ont besoin, il fait allusion à ce que nous allons manger, à ce que nous allons boire ou de quoi nous allons nous vêtir (Matthieu 6,31-32). Au commencement, le Créateur pourvoit généreusement au besoin en nourriture

¹⁵ On touche du doigt ces problèmes en lisant l’article de Stéfan Lollivier, « La pauvreté : définitions et mesures », accessible sur <https://www.cairn.info/revue-regards-croises-sur-l-economie-2008-2-page-21.htm>. Page consultée le 6 mars 2019.

¹⁶ Cf. Sylviane Guillaumond Jeanneney, *L’aide au développement sous un regard chrétien*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁷ Aujourd’hui vivre avec moins de 1,90 dollar par jour en parité de pouvoir d’achat.

¹⁸ Cf. l’article de Stéfan Lollivier, « La pauvreté : définitions et mesures », *art. cit.*

¹⁹ Blaise Pascal, « De l’esprit géométrique », section 1, dans *De l’esprit géométrique, Entretien avec M. de Sacy, Écrits sur la grâce, et autres textes*, introduction, notes, bibliographie et chronologie par André Clair, GF Flammarion 436, 1985, p. 69.

de la créature faite en son image (Genèse 1,29) et, quand la chute est intervenue, lui procure lui-même des vêtements (Genèse 3,21).

Les questions de nourriture et de vêtement sont mentionnées dans plusieurs passages parlant de pauvreté. Jacques, évoquant une situation typique de pauvreté, décrit « un frère ou une sœur [qui] n'a rien à se mettre et pas de quoi manger tous les jours... » (2,15). De même, le livre de Job, dans une description saisissante de la situation des pauvres parle de celui qui est « nu, privé de vêtement » et immédiatement après des « affamés... » (24,10). Dieu, qui aime l'immigré (l'une des figures bibliques du pauvre), lui donne « du pain et un manteau » (Deutéronome 10,18). Job, vantant sa justice à l'égard des pauvres du temps de sa prospérité demande : « Ma ration, l'ai-je mangée seul, sans que l'orphelin en ait eu sa part... » et encore : « Voyais-je un miséreux privé de vêtement, un indigent n'ayant pas de quoi se couvrir, sans que ses reins m'aient béni et qu'il fût réchauffé par la toison de mes brebis ? » (Job 31,17.19-20, voir toute la section 16-23) Il réplique ainsi à Élifaz qui l'accusait d'avoir dépouillé ses frères « de leurs vêtements jusqu'à les mettre nus » et de ne pas avoir donné d'eau à l'homme épuisé, ainsi que d'avoir refusé le pain à l'affamé (22,6b-7). Le prophète Ésaïe appelant à agir à l'égard des pauvres parle de partager son pain avec l'affamé et de couvrir celui qui est nu (Ésaïe 58,7). Ézéchiël, dans les mêmes termes, décrit le juste qui « donne son pain à l'affamé » et « couvre d'un vêtement celui qui est nu » (18,7). Jean-Baptiste dit à ceux qui veulent savoir comment produire des fruits dignes de la repentance : « Si quelqu'un a deux tuniques, qu'il partage avec celui qui n'en a pas ; si quelqu'un a de quoi manger, qu'il fasse de même » (Luc 3,11).

Le pauvre souffre donc de carences dans des domaines aussi élémentaires que la nourriture et le vêtement : il s'agit là d'une vision concrète et qui correspond assez bien à ce que le sens commun comprend quand on parle de pauvreté. À ce stade, la compréhension reste plutôt « absolue » (on n'est pas pauvre parce qu'on a moins à manger que son voisin ou que la moyenne dans son pays, mais parce qu'on a faim), mais la caractérisation reste assez vague. Elle ne nous dit pas quel type de manque de nourriture ou de vêtement caractérise le pauvre : manque significatif mais supportable ou dénuement extrême. L'expression « nourriture et vêtement » peut être prise comme une synecdoque dans laquelle une partie des besoins de base de l'être humain tient lieu de l'ensemble. Quand on voit cela, on peut ajouter plusieurs considérations supplémentaires.

Si la nourriture et le vêtement servent à désigner les besoins de base de l'être humain, ils ne sont pas exactement sur le même plan.

La nourriture paraît être le besoin le plus fondamental. Bien que certains textes bibliques mentionnent uniquement le vêtement, comme ce passage de Jacques qui évoque l'hypothèse qu'« un pauvre vêtu de haillons » (2,2) entre dans l'assemblée ou la disposition de l'Exode sur le vêtement du prochain pris en gage (22,25-26), la nourriture vient plus souvent au premier plan. Les récits de famine sont finalement assez nombreux (divers épisodes dans la Genèse, mais aussi dans Ruth, 2 Rois 6-7, les descriptions des Lamentations, notamment 1,11 ; 2,11-12.20 et jusqu'aux Actes des Apôtres 11,27-30). Le sage demande : « ... Ne me donne ni indigence, ni richesse, dispense-moi seulement ma part de nourriture... » (Proverbes 30,8) et tout croyant prie : « Donne-nous aujourd'hui le pain dont nous avons besoin... » (Matthieu 6,11). La solidarité envers le pauvre peut être résumée avec la parole suivante : « Qui a le regard bienveillant sera béni pour avoir donné de son pain au pauvre » (Proverbes 22,9). Le pain peut représenter à lui tout seul tout ce dont nous avons réellement besoin.

Si l'on peut « réduire » le duo « nourriture et vêtement » pour ne plus parler que du pain, il faut ajouter qu'il est aussi possible d'élargir la liste des besoins de base de l'être humain. Les prolongements les plus évidents seraient de rajouter la boisson à la nourriture, comme le fait Jésus dans le Sermon sur la montagne (Matthieu 6,31) et le logement au vêtement, comme le fait Ésaïe en parlant d'héberger les pauvres sans abri (58,7). Le logement est un prolongement du vêtement et sert les mêmes buts : la protection de l'intimité, mais aussi le refuge face au froid et aux intempéries. Le texte du jugement des nations en Matthieu 25, quelle que soit l'interprétation que l'on en donne (en particulier sur l'identité de « ces plus petits qui sont mes frères²⁰ »), évoque la faim, la soif, la nudité, mais aussi la condition de l'étranger, du prisonnier et du malade. Ce texte ne parle pas uniquement de pauvreté au sens restreint du terme mais nous place bien sur le registre des besoins fondamentaux et des manques : une vie qui répond à l'intention créatrice de Dieu va avec la santé, la liberté et des relations humaines au sein d'une société. Pour les trois derniers points abordés, c'est bien l'accueil ou le fait de venir vers la personne en question qui sont soulignés (et non pas les soins, comme on aurait pu s'y attendre pour le malade).

Jusqu'où peut-on élargir la catégorie des besoins de base ? Le mandat créationnel du début de la Genèse assigne aux humains une

²⁰ Sur ce sujet cf. les articles suivants : Samuel Bénétreau, « 'Ces plus petits de mes frères'. Étude de Matthieu 25,31-46 » dans *Ichthus*, 1970, n° 8, pp. 21-27 et Pierre Marcel, « Frères et sœurs du Christ » dans *La Revue Réformée*, 1964/4, 15, pp. 18-30 et 1965/1, 16, pp. 12-26.

tâche qui ne pourra être accomplie que par l'humanité tout entière : être féconds et prolifiques, remplir la terre et la dominer. Chacun a son rôle à jouer et la pauvreté entrave la participation au mandat commun, non seulement quand le minimum vital manque, mais aussi quand les conditions pour mener une vie « normale²¹ », insérée dans une société humaine, ne sont pas réunies. C'est pour cela que, dans le contexte d'une société agraire comme l'était l'Israël de l'Ancien Testament, Dieu avait voulu que chaque famille ait accès à la terre. Ron Sider a suggéré de manière très intéressante que ce qui correspond à une telle disposition dans de nombreux contextes aujourd'hui serait d'assurer le droit à l'éducation pour tous – car l'éducation dans une société mondialisée remplit un rôle analogue à l'accès à la terre dans une société agraire : la possibilité de pourvoir à ses besoins et à ceux des siens par la création de richesse²².

Nous ferons donc bien de rajouter quelques éléments au seul couple « nourriture et vêtement » en tenant compte de la diversité des contextes. Il y a un élément de vérité dans les définitions plus relatives ou contextuelles de la pauvreté. Il est même légitime, comme on l'a fait dans une théologie chrétienne classique (tant thomiste que calviniste), de distinguer différents états de vie qui ont des exigences différentes : on ne définira pas de la même manière ce qui est un manque pour un roi et ce qui l'est pour un artisan²³. Ce qui complique considérablement l'analyse aujourd'hui est la disparité énorme qui coexiste entre les états de vie sur la surface de notre globe.

Et pourtant... il faut immédiatement avertir du danger à aller trop loin sur la route des définitions relatives. La parole de l'apôtre Paul sur le fait de se contenter de la nourriture et du vêtement (1 Tm 6,8)

²¹ Cf. Sylvain Romerowski, « Justice », dans *Dictionnaire de théologie biblique*, coll. Or, Charols, Excelsis, 2006, pp. 709-710. Je rajoute des guillemets en raison de ce qu'Auguste Lecerf appelait l'« anormalisme » de la vision biblique du monde : dans un monde déchu, on ne vit jamais vraiment « normalement ». Sur ce sujet cf. *infra*.

²² Cf. Ron Sider, *The Scandal of Evangelical Politics, Why are Christians Missing the Chance to Really Change the World?*, Grand Rapids, BakerBooks, 2008, p. 126.

²³ Cf. sur ce sujet Daniel Hillion, « Responsible Generosity » dans *Evangelical Review of Theology*, volume 37, n° 1, janvier 2013, pp. 43-45 où je renvoie à un texte de Saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, II-II, qu. 32, art. 6) et à l'encyclique de Léon XIII *Rerum Novarum* avec les distinctions sur deux sens différents du mot « nécessaire » et l'idée de vivre d'une manière qui convient à son état, ainsi qu'à Auguste Lecerf, « Calvinisme et capitalisme », dans *Études calvinistes*, *op. cit.*, pp. 99-106, où Lecerf se réfère à la théorie aristotélicienne du droit analogique selon laquelle « chaque état de fortune ou de rang a ses exigences » (p. 105).

évoque à l'évidence des conditions de vie assez minimales – mais qui semblent suffisantes pour ne pas être considérées comme méritant le nom de pauvreté.

Une dernière question se pose concernant les manques dont souffrent ceux qui vivent dans la pauvreté : j'ai beaucoup parlé des besoins de base de l'être humain mais peu de la question de l'argent. Qu'en est-il de ce sujet ? Je ne suis pas sûr que la Bible en parle tant que cela pour nous aider à cerner la nature de la pauvreté. Dans un article très intéressant, Jacques E. Blocher insiste sur la distinction à faire entre l'argent et la richesse²⁴. L'argent n'est « qu' » un moyen (d'échange) pour obtenir des biens qui sont, eux, la véritable richesse. Si cette perspective est juste, comme je serais prêt à le dire, le fait de posséder peu ou pas d'argent n'est pas à soi seul une condition suffisante pour être pauvre : cela ne le devient qu'à partir du moment où ce manque d'argent empêche de se procurer nourriture et vêtement (c'est-à-dire de satisfaire à ses besoins de base) et empêchent la vie « normale » dans son contexte social. Dans la plupart des cas aujourd'hui, pauvreté et manque d'argent sont de fait indissociables. Mais une distinction conceptuelle subsiste et les définitions de la pauvreté qui se réfèrent uniquement au revenu monétaire risquent toujours d'appauvrir (!) la compréhension de ce que l'on vise quand on combat la pauvreté²⁵.

Les injustices

Outre le sujet des carences dans la satisfaction des besoins de base, la Bible mentionne à de nombreuses reprises les *injustices* dont les pauvres sont régulièrement victimes. Mentionnons ici quelques textes à titre d'échantillon : il ne serait pas possible d'indiquer tous les passages pertinents.

Le 24^e chapitre de Job (versets 2-12) donne une description détaillée des injustices dont souffrent les plus démunis : il parle de bornes déplacées (c'est-à-dire des limites de la propriété qui sont élargies aux dépens du voisin qui n'a pas les moyens de se défendre), du bœuf de la veuve retenu en gage, de l'âne des orphelins qui est emmené ; de personnes qui ont un travail harassant mais qui ne peuvent pas vivre dignement du fruit de leur travail. Job embarque ces constatations dans la défense de sa propre cause (il n'est pas clair

²⁴ Cf. Jacques E. Blocher, « Le chrétien et l'argent » dans *Les cahiers de l'Institut biblique de Nogent*, n° 159.

²⁵ Cf. les remarques de Sylviane Guillaumond Jeanneney, *L'aide au développement sous un regard chrétien*, op. cit., pp. 49-50.

qu'il s'intéresse au sujet de la pauvreté en tant que tel !), mais le tableau qu'il brosse n'en est pas moins saisissant et instructif. Il semble toujours très actuel.

La loi de Moïse met en place toute une série de dispositions pour protéger les pauvres²⁶. Elles devaient restreindre la tendance du fort à abuser des avantages que lui donnait sa position. Les prophètes dénoncent régulièrement l'oppression des pauvres. Dieu ne supporte pas le fait qu'un culte formellement impeccable, voire grandiose, se conjugue avec l'oppression du prochain (Ésaïe 1,10-20). Une manière injuste de vivre le travail et le commerce, qui se fait notamment aux dépens des pauvres, reçoit des reproches cinglants du prophète Amos (8,4-10).

L'importance du souci de la justice en rapport avec la situation de ceux qui vivent dans la pauvreté est encore soulignée par des affirmations et des injonctions positives : le Deutéronome souligne que Dieu donne du pain et un manteau à l'émigré *et qu'il rend justice à l'orphelin et à la veuve* (10,17-18). Ésaïe, dans le passage qui parle de partager son pain avec l'affamé, enjoint de dénouer les liens provenant de la méchanceté et de détacher les courroies du joug (58,6) et ailleurs de faire droit à l'orphelin et de prendre la défense de la veuve (1,17). La responsabilité de ceux qui sont en situation d'autorité politique et judiciaire (les deux sont moins dissociées dans la Bible que dans nos démocraties contemporaines) d'ouvrir la bouche au service du muet, pour la cause de tous les vaincus du sort, de juger avec équité et de défendre la cause des humbles et des pauvres, est fortement affirmée (Proverbes 31,8-9, texte qui s'adresse à un certain roi Lemouël, probablement hors du contexte d'Israël). L'ensemble de la société judéenne (roi, serviteurs du roi et peuple) est interpellé en ces termes : « Défendez le droit et la justice, délivrez le spolié de la main de l'exploiteur, n'opprimez pas, ne maltraitez pas l'immigré, l'orphelin et la veuve, ne répandez pas de sang innocent en ce lieu ! » (Jérémie 22,2-3).

Dans le Nouveau Testament, l'Épître de Jacques tonne contre les riches qui ont frustré de leur salaire les ouvriers agricoles qu'ils

²⁶ Sur ce sujet, cf. l'excellent article d'Émile Nicole, « L'attitude à l'égard du pauvre dans l'Ancien Testament », dans *Croquis de randonnées bibliques*, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2011, pp. 59-77, notamment, pp. 64-65. Il relève en particulier : la libération de l'esclave hébreu au bout de 6 ans (Exode 21,2) ; l'interdiction du prêt à intérêt (Exode 22,24) ; la protection de l'emprunteur contre certaines réclamations excessives du créancier (Deutéronome 24,6.10-14) ; l'autorisation du glanage et du grappillage (Lévitique 19,9-10) ; la remise des dettes tous les 7 ans (Deutéronome 15,1-11) ; la loi du jubilé (Lévitique 25,8-17).

avaient employés (5,1-6) et Jésus annonce une condamnation « particulièrement sévère » aux scribes qui « dévorent les maisons des veuves » tout en donnant l'apparence de la piété (Luc 20,45-47). La description de la Babylone d'Apocalypse 18 implique aussi le sujet des injustices sociales.

Les pauvres se retrouvent donc souvent dans la situation d'être opprimés. Le trait est relevé suffisamment souvent pour être fortement affirmé dans l'élucidation de la nature de la pauvreté. Plusieurs questions difficiles se posent néanmoins.

La première question est celle de savoir comment on définit justice et injustice. Le sujet est explosif parce que le sens du juste et de l'injuste est en chacun de nous à la fois viscéral, implanté en nous par notre Créateur et déformé par le péché et par notre parcours de vie. Il faudra se contenter ici d'indications très schématiques²⁷.

Le Deutéronome déclare : « Pour nous la justice sera d'observer et de mettre en pratique tous ces commandements devant l'Éternel, notre Dieu, comme il nous l'a commandé » (Deutéronome 6,25). Je propose de dire que la justice, c'est *la satisfaction des exigences de la loi de Dieu*²⁸. Puisque la loi nous commande d'aimer notre prochain comme nous-même, donner son pain à l'affamé est affaire de justice – c'est pourquoi cela rentre dans la description du *juste* en Ézéchiël 18,5-9 – et l'égoïsme est une forme d'injustice dont le pauvre fait les frais.

Le langage de la *justice* nous place naturellement dans l'univers du *tribunal*. Une situation d'injustice typique subie par le pauvre, dans une perspective biblique, est celle qui se déroule dans ce contexte-là. Dans la parabole du juge inique, Jésus nous parle d'une veuve qui demande justice de son adversaire (Luc 18,1-8). C'est à la porte de la ville, c'est-à-dire au lieu où se rendait la justice²⁹, que les pauvres sont déboutés dans Amos 5,12 (la TOB n'utilise d'ailleurs même pas

²⁷ Pour aller plus loin, on se reportera d'abord à l'article cité plus haut de Sylvain Romerowski (« Justice » dans *Dictionnaire de théologie biblique*, coll. OR, Charols, Excelsis, 2006, pp. 704-727). On pourra aussi consulter Andrew Hartropp, *What is Economic Justice, Biblical and Secular Perspectives Contrasted*, Milton Keynes, Colorado Springs, Hyderabad, Paternoster, 2007. J'ai commencé à faire quelques propositions dans plusieurs publications notamment Daniel Hillion, « Pauvreté et injustices : le Mouvement de Lausanne et la justice sociale » dans *La Revue Réformée*, n° 286, 2018/2, tome LXIX, pp. 63-83.

²⁸ Sylvain Romerowski, dans « Justice », art. cit., étai ce lien entre les notions de justice et de loi.

²⁹ Pour le mot « porte », le glossaire de la *Bible à la Colombe* indique : « C'est l'endroit où l'on rendait la justice et traitait des affaires, si bien que le mot peut servir à désigner les autorités elles-mêmes ».

le mot « porte » contrairement à la *Bible à la Colombe*, et met directement : « tribunal »). La loi de Moïse avertit contre la tentation de porter atteinte au droit du pauvre dans son procès (Exode 23,6). L'une des pires injustices possibles est celle qui consiste à tordre la loi elle-même, la norme, pour opprimer le pauvre (cf. Ésaïe 10,1-2, Psaume 94,20).

On peut transposer la caractérisation générale de la justice en affirmant que la justice sociale, définie dans une perspective biblique, consistera dans la satisfaction des exigences de la loi de Dieu pour la vie humaine en société. Mais une distinction doit immédiatement être introduite entre l'intention créatrice de Dieu pour l'humanité et l'adaptation nécessaire pour rendre la vie possible dans un monde corrompu. La justice que nous cherchons à faire prévaloir dans notre société et la justice que les autorités politiques et judiciaires ont pour vocation de promouvoir n'est pas la justice sociale au sens plein du terme : les efforts pour instaurer le Royaume de Dieu sur la terre sont non seulement futiles, mais dangereux. Nous ne pouvons pas faire autrement que de chercher à faire toujours mieux tout en tolérant une certaine mesure d'injustice (encadrée si possible)³⁰. La loi civile de l'Ancien Testament nous donne un tel modèle de législation faite pour des pécheurs. Émile Nicole a su montrer comment les dispositions en faveur des pauvres se conjuguent à l'absence totale, voire brutale, de toute perspective utopique³¹.

Une deuxième question qu'il nous faut aborder est celle de savoir si l'injustice est une composante essentielle de la pauvreté. Autrement dit : faut-il penser que tous les pauvres sont nécessairement victimes d'injustice, voire que la pauvreté elle-même serait une injustice ?

Exode 23,3 enjoint de *ne pas* favoriser un faible (ou un indigent) dans son procès. Cette parole surprenante, mais combien profonde, montre l'importance de rappeler un principe d'*impartialité* (cf. aussi Lévitique 19,15) : le pauvre n'a pas toujours raison et on ne doit pas systématiquement lui donner l'avantage. Il n'est pas *toujours* victime de l'injustice dans *tous* les cas.

Contrairement au riche, le pauvre n'est généralement pas en mesure de faire un cadeau au juge, de lui donner un pot-de-vin. Mais

³⁰ Sur ce sujet, cf. l'article éclairant d'Henri Blocher, « Loi, liberté et grâce. Quelle éthique proposer à la société civile ? », in *Pour une éthique biblique*, ouvrage collectif, Dossier Vivre n° 22, Bevaix (Suisse), Imprimerie de Radio Réveil, 2004, pp. 9-33.

³¹ Cf. Émile Nicole, « L'attitude à l'égard du pauvre dans l'Ancien Testament », art. cit., pp. 66-70.

il n'y a pas que les présents qui peuvent faire dévier la sentence dans un tribunal. Dans son commentaire sur Exode 23,3, Calvin évoque entre autres cas :

- Une « compassion mal placée » envers un pauvre qui serait coupable, compassion dont la tentation est d'autant plus dangereuse qu'elle peut se couvrir de l'apparence de la vertu (ça « fait bien » de se mettre du côté de la veuve et de l'orphelin).
- Le fait de céder devant la ténacité et les lamentations des pauvres – même si ceux-ci sont dans leur tort³².

Il vaut donc mieux dire, je crois, que la pauvreté rend toujours *vulnérable* à l'injustice. Mais elle ne rend pas les hommes bons ou saints. Comme le dit Henri Blocher, l'homme pêche tant qu'il peut³³. Le réalisme de la vision biblique du péché doit nous amener à nous attendre à ce que les pauvres se rendent aux aussi coupables d'injustices s'ils en ont la possibilité. Mais précisément parce qu'ils ont moins de possibilités de ce genre, nous pouvons penser que les pauvres courent tous ou presque un risque plus élevé que la moyenne des humains de *subir* des injustices. En cas de problème, ils auront souvent plus de mal que les autres à faire valoir leurs droits.

Mais peut-on dire, de façon plus globale, que la pauvreté est elle-même une injustice ? Si l'on affirme que la justice est la satisfaction des exigences de la loi de Dieu, il me semble qu'il faut souligner que ce que la loi de Dieu commande c'est que notre *cœur* soit disposé d'une certaine façon (l'amour de Dieu et du prochain) et que nous *agissions* d'une certaine façon (au sein du « territoire » balisé par les commandements divins). De cela découleront des *conséquences* (heureuses ou malheureuses) et des *situations* (pour nous et pour les autres), y compris parfois la pauvreté ou la disparition de certaines situations de pauvreté. Notre responsabilité concerne d'abord ce que nous faisons et l'orientation de notre cœur et beaucoup moins directement (voire pas du tout, dans certains cas) la situation dans laquelle nous vivons. La loi de Moïse disait, en substance : Pratiquez la justice, c'est-à-dire obéissez à ma loi, et il n'y aura pas de pauvreté (cf. Deutéronome 15,1-11). Elle ne disait jamais : Éradiquez la pauvreté car c'est cela que veut dire pratiquer la justice ! On peut donc dire qu'une société où règnerait une justice parfaite (les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habitera – 2 Pierre 3,13) serait

³² J'ai consulté ce commentaire en ligne, en traduction anglaise sur <http://www.ccel.org/ccel/calvin/calcom05.ii.iv.ii.xv.html>. Page consultée le 20 mars 2019.

³³ Cf. Henri Blocher, « Un regard sur la théologie africaine », art. cit., p. 27.

sans pauvreté. Mais dire que la pauvreté est une injustice ressemble à un raccourci ou en tout cas à un usage dérivé ou par extension du mot « injustice ».

Les relations

Si l'on veut approfondir le sujet de la pauvreté à la lumière de la Bible, je crois qu'il est intéressant de relever l'expression toute faite et bien connue « la veuve et l'orphelin », à laquelle s'ajoute parfois l'« émigré » ou l'« immigrant ». Il me semble qu'il s'agit là encore de désigner un tout (l'ensemble des pauvres) en nommant une partie de ce tout (les veuves et les orphelins), même si la synecdoque est sans doute un peu moins évidente que pour l'expression « nourriture et vêtement ».

Les textes qui utilisent ces termes sont nombreux. Ils se situent essentiellement dans l'Ancien Testament, mais Jacques affirme aussi que « [l]a religion pure et sans tâche, devant Dieu le Père, la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse ; se garder des souillures du monde pour ne pas se souiller³⁴ » (1,27) et porte une attention particulière à la situation des veuves à l'intérieur de l'Église (cf. Actes 6,1-7 ; 1 Timothée 5,3-16)³⁵. Le Psaume 68 affirme que Dieu est « Père des orphelins, justicier des veuves » (verset 6). Ce texte est d'autant plus intéressant qu'il est assez rare que Dieu soit appelé « Père » dans l'Ancien Testament. En Deutéronome 24,17-22 la triade veuve-orphelin-émigré apparaît quatre fois. Certains textes ajoutent le lévite (Deutéronome 14,29) ou le pauvre (Zacharie 7,10)³⁶.

Cette expression nous dit certes quelque chose sur qui étaient les pauvres aux temps bibliques. Il n'est pas impossible que, dans un autre contexte, la majorité des pauvres se trouvent dans des situations différentes. Mais considérer ces trois catégories de personnes nous fait aussi faire un pas supplémentaire dans notre compréhension de la pauvreté. Il ne s'agit plus tant de contribuer à la *définition* de la

³⁴ Il est tentant de considérer les deux éléments de ce verset comme une synecdoque avec le soin de la veuve et de l'orphelin comme résumé de la face « positive » de la religion pure et sans tache et le fait de se garder du monde comme résumé de sa face « négative ». Que le souci des pauvres puisse jouer un tel rôle de résumé devrait nous faire réfléchir sur son importance.

³⁵ Sur les veuves dans le Nouveau Testament, voir aussi, entre autres, Marc 12,41-44 et Actes 9,39.

³⁶ Voici quelques références supplémentaires : Exode 22,20-23 ; Deutéronome 16,11.14 ; 26,13 ; 27,19 ; Psaume 94,6 ; 146,9 ; Ésaïe 1,17.23 ; 9,16 ; 10,2 ; Jérémie 7,5 ; 22,3 ; 49,11 ; Lamentations 5,3 ; Ézéchiel 22,7 ; Malachie 3,5.

pauvreté, mais plutôt de décrire *quels types de personnes* sont les pauvres, de comprendre *qui* est susceptible de devenir pauvre et *comment* la pauvreté peut s'installer. Savoir quelque chose des *causes* peut nous guider dans la recherche des *remèdes*.

La veuve, l'orphelin et l'émigré sont des personnes pour lesquelles une relation-clé a été abîmée ou brisée³⁷. La veuve a perdu son mari ; l'orphelin a perdu son père ; l'émigré est isolé par rapport à la communauté dont il est originaire. La rupture des relations peut conduire à la pauvreté ; tout comme la pauvreté renforce l'isolement.

Certains versets des Proverbes permettent de prolonger la réflexion : « La richesse multiplie le nombre des amis, mais le faible est coupé même de son ami » (19,4). « Tous ses frères détestent l'indigent, à plus forte raison ses amis s'éloignent-ils de lui. Tandis qu'il poursuit ses discours, ils ne sont plus là ! » (19,7).

Il est donc intéressant de noter que le pauvre est atteint non seulement dans ses besoins physiques (nourriture et vêtement), mais aussi dans ses besoins relationnels. Fragilisés et atteints dans les relations humaines et sociales qui contribuent tant à la stabilité d'une vie, les pauvres ne sont pas en mesure de rentrer dans les rapports de « donnant-donnant » qui caractérisent bien plus que nous ne l'admettons parfois les réalités humaines. Jésus souligne cet aspect de la pauvreté lorsqu'il dit : « Quand tu donnes un déjeuner ou un dîner, n'invite pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni de riches voisins, sinon eux aussi t'inviteront en retour, et cela te sera rendu. Au contraire, quand tu donnes un festin, invite des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles, et tu seras heureux parce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre : en effet, cela te sera rendu à la résurrection des justes » (Luc 14,12-14). Cela ne signifie pas que les pauvres n'ont rien à apporter dans des relations personnelles ou pour la construction de la société ou de l'Église (cf. Ecclésiaste 9,13-16), mais que ce qu'ils peuvent apporter n'est pas « socialement équivalent » à ce que des personnes riches – ou en tout cas qui ne sont pas pauvres – peuvent donner.

L'isolement explique la vulnérabilité à l'injustice et l'enfermement dans un cercle vicieux de pauvreté. Il peut empêcher d'accéder aux moyens de gagner sa vie, comme on peut le voir dans l'histoire de la veuve secourue par Élisée (cf. 2 Rois 4,1-7). C'est ce qui explique

³⁷ J'ai été amené à cette pensée par la lecture de Tim Chester, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté*, Quel équilibre entre évangélisation et travail social ?, trad. Annick Tchangang, Marne-la-Vallée, Farel, 2006, p. 154. Voir tout le chapitre « Faire bon accueil aux exclus de la société », pp. 149-169.

l'importance de la loi du jubilé qui redonnait à chacun les moyens de produire ce dont il avait besoin avec sa famille (Lévitique 25,8-17).

Le cadre d'un monde déchu

Jusqu'à présent, nous avons cherché à éclairer le phénomène de la pauvreté en relevant certaines caractéristiques des textes bibliques qui touchent le sujet : le couple « nourriture et vêtement » ; la mention récurrente des injustices auxquelles les pauvres sont exposés ; l'expression « la veuve, l'orphelin et l'émigré ».

Le cadre biblique global, souvent présenté à l'aide de la triade création-chute-rédemption³⁸, jette lui aussi une lumière sur la réalité de la pauvreté. C'est sur l'arrière-plan de ce que l'Écriture nous dit d'un monde déchu qu'il faut l'appréhender.

La Bible raconte comment, au commencement, Dieu a créé toutes choses et affirme que tout était bon à l'extrême (cf. Genèse 1,31). Dans Genèse 1 et 2, on ne trouve pas de trace de pauvreté. Le lecteur retire plutôt une impression d'abondance dans laquelle l'ensemble des besoins humains est pleinement satisfait. C'est cela l'intention créatrice de Dieu pour l'humanité.

La désobéissance des humains au commandement de Dieu a introduit dans le monde une situation profondément *anormale*. Le théologien Auguste Lecerf utilisait l'expression « anormalisme » pour caractériser la vision biblique du monde³⁹. Ni les humains, ni la société, ni la création ne « fonctionnent » comme ils le devraient aujourd'hui. Il s'agit de beaucoup plus que d'un dysfonctionnement, même grave, que l'on pourrait régler avec le temps ou par des efforts (réformistes ou révolutionnaires). Cet état subsistera jusqu'à l'intervention finale du Christ.

L'apôtre Paul dit que la création a été soumise à la vanité (Romains 8,20 – il me semble sous-entendu que c'est Dieu qui l'y a soumise suite au péché originel). L'être humain a été créé pour une relation harmonieuse avec son Dieu et avec son prochain et pour trouver une place au sein de la société et en relation avec la terre. Tout cela a été atteint par la chute comme les chapitres 3 et suivants de la

³⁸ On rajoute parfois à cette triade la « consommation » finale. C'est ainsi que l'*Engagement du Cap* parle de « l'histoire universelle de la création, de la chute, de la rédemption au cours des âges et de la nouvelle création ». Voir « L'Engagement du Cap » dans *Évangéliser, témoigner, s'engager*, op. cit., première partie, 6, B, p. 160.

³⁹ Cf. Auguste Lecerf, *Du fondement et de la spécification de la connaissance religieuse*, Aix-en-Provence, Édition Kerygma, 1999 (1^{re} édition 1938), p. 49.

Genèse le montrent : l'homme se cache devant son Dieu (3,8) ; les relations entre l'homme et la femme ou entre les frères sont marquées par la tension, jusqu'au meurtre (3,12.16 ; 4,3-8) ; la société humaine se corrompt et se remplit de violence (6,5.11 ; cf. 8,21 ; 9,2.5-7) ; il devient plus difficile pour l'homme de réussir à satisfaire ses besoins de base : la terre produit des chardons et des broussailles (3,17-19). Derrière les malheurs de Job – un riche ayant tout perdu – la Bible nous apprend même à voir l'action d'une puissance personnelle mauvaise (voir Job 1–2). C'est dans ce tableau général que l'on peut inscrire les différents « ingrédients » de la pauvreté dont nous avons parlé : les carences dans la satisfaction des besoins de base, les injustices et les ruptures de relations qui caractérisent la situation de la veuve, de l'orphelin et de l'émigré.

Cependant il faut aussi ajouter que Dieu *limite* les dégâts consécutifs à la chute. Il pose un cadre qui rend la vie humaine possible (cf. Genèse 8,21-22), et continue à faire du bien à tout ce qu'il a créé (cf. Psaume 145,9). Jésus souligne qu'il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes (Matthieu 5,45) et Paul qu'il ne manque pas de témoigner sa bienfaisance aux nations en envoyant aux humains du ciel pluies et saisons fertiles, et même en comblant de nourriture et de satisfaction le cœur de personnes qui lui tourment le dos (Actes 14,16-17). C'est à cette action de *grâce commune* qu'il convient de rapporter toutes les bonnes choses qui subsistent dans un monde déchu et qui devraient inciter ceux qui ont plus à se conduire de façon solidaire et juste à l'égard de ceux qui possèdent moins⁴⁰.

S'il faut inscrire la réalité de la pauvreté dans le cadre d'un monde déchu, il est nécessaire de souligner que le lien entre péché et pauvreté est *global* et *complexe*. L'expression « monde déchu » plante le décor et permet de poser quelques points de repère, mais il serait très naïf de penser que, pour une situation de pauvreté donnée, on pourrait trouver dans tous les cas « le » péché unique qui en est la cause directe : que ce soit le péché des riches, des puissants, des gouvernants ou celui des pauvres ou encore celui du diable. Même le péché originel ne conduit à la pauvreté que via tout un circuit de conséquences imbriquées les unes dans les autres – si la chose était directe et automatique, nous serions tous pauvres parce que tous pécheurs et marqués par le péché originel ! Face à la question des

⁴⁰ La Bible tire explicitement la conséquence de la grâce commune au thème de *l'amour de l'ennemi*, mais la même logique peut s'appliquer à l'action envers le pauvre.

causes de la pauvreté, la Bible nous apprend à résister aux généralisations simplistes et aux réponses trop rapides.

Pistes d'assimilation

L'enseignement biblique jette une lumière sur ce phénomène si sombre qu'est la pauvreté. Il ne se substitue pas aux analyses des spécialistes ou des professionnels de l'action sociale, de l'aide humanitaire, du développement ou du plaidoyer. Mais il est susceptible de guider celui qui le reçoit sur le chemin d'une réponse chrétienne à la pauvreté. Contentons-nous de suggérer rapidement quelques pistes en reprenant les éléments que nous avons passés en revue, mais dans un ordre inversé.

Sur le *cadre biblique global* d'abord : j'ai utilisé l'expression « monde déchu ». Mais si nous voulons nous *situer* face à la détresse humaine, il faudra préciser : « monde déchu *pour lequel Dieu a un avenir* ». La grâce commune est déjà tournée vers Jésus-Christ car elle est *ordonnée* à la grâce du salut. Dès Genèse 3, l'histoire humaine est orientée par la promesse de la délivrance. C'est *en considération de son œuvre* que Dieu préserve le monde. Grâce à Jésus, notre vie peut être placée tout entière – c'est-à-dire aussi dans sa dimension de responsabilité sociale – sous le signe de l'*espérance*.

Nous vivons dans une situation anormale et il serait illusoire de penser que nous serions en mesure de rétablir la situation « normale » du commencement, le paradis perdu, en y mettant suffisamment d'argent et de moyens ou même de passion, de foi et d'amour. *Et pourtant*, parce que Dieu est vraiment bon et que Jésus est vraiment venu, il faut dire non seulement qu'il est toujours *bien* d'aimer son prochain, de pratiquer la justice, d'aimer la miséricorde, de faire pour les humains ce que nous voudrions qu'ils fassent pour nous, mais aussi que *cela en vaut toujours la peine*. Dans le présent ou dans l'avenir⁴¹, Dieu fera porter du fruit à ce que nous faisons pour lui.

Nous avons naturellement tendance à osciller entre une confiance exagérée entre ce que nous pouvons accomplir (à titre individuel, collectivement ou via l'État) et un cynisme désabusé, désengagé, voire paresseux, mais la Bible voudrait nous débarrasser de nos utopies tout en nous remplissant d'espérance. Il est bon de rappeler ici les mots de la *Déclaration de Lausanne* :

⁴¹ Je comprends dans ce sens la promesse de l'Apocalypse d'après laquelle la gloire et l'honneur des nations seront apportés dans la nouvelle Jérusalem (21,24 et 26) : rien de ce qui est bon dans le monde présent ne sera perdu dans l'état final.

... Nous rejetons, comme rêve orgueilleux et présomptueux, l'idée que l'homme puisse jamais édifier sur terre un règne de paix et de bonheur. Nous croyons que Dieu rendra parfait son royaume et, avec un ardent désir, nous attendons ce jour ainsi que les nouveaux cieux et la nouvelle terre où la justice habitera et où Dieu régnera pour toujours. Entre-temps, nous nous consacrons de nouveau au service du Christ et à celui des hommes, en nous soumettant avec joie à son autorité sur nos vies tout entières⁴².

Plutôt que « changer le monde dès aujourd'hui », la Bible nous invite dans le présent à servir en attendant Jésus.

L'importance des *relations abîmées et brisées* dans le phénomène de la pauvreté nous dit quelque chose sur la *manière* d'agir face à la pauvreté. Si l'on peut caractériser la pauvreté en termes de *carences* dans la satisfaction des besoins de base, cela ne signifie pas pour autant que l'on peut régler le problème en se contentant de *fournir des biens matériels manquants* ou d'*injecter de l'argent*. Steve Corbett et Brian Fikkert ont écrit un livre intitulé de façon significative *Quand aider fait du tort*. Sans valider l'ensemble de leurs analyses, nous aurions intérêt à nous laisser interpellé par leur message. Ils arguent que la restauration des relations fait partie de l'essence de la réduction de la pauvreté⁴³ et combattent vigoureusement le paternalisme consistant à faire pour les autres ce qu'ils sont capables de faire pour eux-mêmes⁴⁴. S'il est des situations où il faut se contenter de l'assistance, sur le long terme, le mot d'ordre serait plutôt de *fortifier le faible* (cf. Ézéchiel 34,4 et 16). Tim Chester affirme :

« Faire reprendre des forces aux faibles », cette formule résume bien ce que représente une bonne action sociale. L'engagement social ne peut se réduire à fournir des biens et des services aux démunis. On peut parler d'œuvre sociale réussie quand les pauvres ont les moyens de faire des choix et d'induire des changements⁴⁵.

⁴² « La déclaration de Lausanne » § 15 dans *Évangéliser, témoigner, s'engager*, op. cit., p. 29.

⁴³ Cf. Steve Corbett et Brian Fikkert, *When Helping Hurts, How to Alleviate Poverty without Hurting the Poor... and Yourself*, Chicago, Moody Publishers, 2009, 2012, p. 123.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 109.

⁴⁵ Tim Chester, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté*, op. cit., p. 179.

Cette manière de voir les choses rejoint partiellement, après un détour, certaines des propositions présentées plus haut comme celle d'Amartya Sen sur les « capacités ».

La démarche décrite par Tim Chester demande une implication personnelle approfondie avec ceux qui vivent dans la pauvreté pour leur permettre de trouver pleinement leur place dans la société humaine. Elle demande du temps, d'être prêt à cheminer avec les pauvres, et parfois d'échouer. Toutes les situations de détresse ne peuvent pas être redressées ici-bas. Mais certaines le peuvent : cela vaut donc la peine d'essayer !

L'accent biblique sur les injustices en rapport avec la situation de ceux qui vivent dans la pauvreté devrait nous faire réfléchir dans trois directions au moins.

Tout d'abord, chacun peut réfléchir à la question de l'injustice dans sa vie personnelle. Nous nous retrouvons tous, à un moment ou à un autre, dans une situation de force face à quelqu'un de plus faible que nous – et il arrivera probablement parfois qu'il s'agisse d'une personne en situation de pauvreté. Le livre des Proverbes avertit implicitement contre la dureté de la réponse du riche au pauvre (18,23) et explicitement contre le fait de refuser de faire du bien à qui en a besoin quand on peut le faire (3,27). La générosité est une question de justice⁴⁶ et c'est sans doute à ce niveau que nous péchons le plus souvent.

Nous pouvons ensuite réfléchir au problème de notre participation à un système injuste dont les pauvres font souvent les frais. Ici la question se fait beaucoup plus complexe. La Bible a quelque chose à dire sur le mal systémique (cf. la figure de Babel-Babylone, de la Genèse à l'Apocalypse), mais transposer des textes (comme Ésaïe 58 par exemple) qui parlent d'injustices dans les relations personnelles à des situations d'injustices systémiques demande plus que du doigté : une attention aux effets de seuil qui atténuent (voire exténuent) la responsabilité. Même ceux qui utilisent l'expression contestée (et contestable⁴⁷) de « péché structurel » sentent bien qu'il y a une différence entre le fait de maltraiter son employé et celui

⁴⁶ Cf. Le livre de Timothy Keller, *Pour une vie juste et généreuse, Grâce de Dieu et pratique de la justice*, Charols, Éditions Excelsis (sous la marque des éditions Farel), 2018, par exemple pp. 21-23.

⁴⁷ J'ai apprécié la finesse des explications du Pape Jean-Paul II dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis*, n. 35-37 et 46 et note 65. Je synthétise : une structure n'est pas sujet d'actes moraux, la responsabilité est celle des personnes, mais l'accumulation de péchés personnels leur donne une forme de consistance propre. http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Page consultée le 21 mars 2019.

d'acheter un produit qui est arrivé dans notre magasin en suivant une longue chaîne dans laquelle des choses mauvaises, voire abominables, se sont produites⁴⁸ : dans le premier cas, je suis directement responsable. Qu'en est-il dans le deuxième ?

Je propose de dire que le seul fait de participer à un système mauvais ne suffit pas à nous rendre coupables ou complices personnellement : c'est le discernement de la *vocation* de chacun (qui peut varier considérablement d'une personne à l'autre – il suffit de penser à la différence entre un enfant et un Président de la république !) qui va déterminer le rôle que nous avons à jouer et la responsabilité qu'il nous faut assumer au sein des structures dans lesquelles nous sommes insérés. Il faut être conscient du fait que sur ce sujet des différences d'analyse considérables risquent de se présenter parmi les chrétiens⁴⁹.

Nous pouvons enfin élargir la réflexion sur les injustices à partir de l'injonction de ne pas favoriser un faible dans son procès : si l'on passe du jugement au cours d'un procès au jugement que l'on se forme dans le travail intellectuel, je crois que ce verset est particulièrement utile à méditer aujourd'hui. Il existe une tendance à favoriser idéologiquement le pauvre ou les pays pauvres, à présupposer, même sans avoir examiné la question et les différents éléments d'une problématique, que si un être humain ou un pays sont pauvres, c'est forcément qu'il y a de mauvais riches quelque part qui en sont les responsables, voire les principaux ou les seuls responsables. Il est possible qu'il en soit (souvent) ainsi, mais quand nous portons un jugement sur une situation, veillons néanmoins à ne pas favoriser le faible, mais à rechercher tout simplement la vérité – qui est souvent complexe. L'inverse est vrai : l'injonction de ne pas fausser le droit du pauvre dans son procès devrait amener les chrétiens à refuser les jugements à l'emporte-pièce, les généralisations négatives et les idées reçues caricaturales à l'égard des pauvres que l'on rencontre encore trop souvent aujourd'hui.

Enfin concernant l'accent biblique sur les *besoins de base*, nous ramène à des considérations terre-à-terre : l'idéal est que chacun ait assez pour satisfaire, et même largement, à ses *besoins* tels que Dieu

⁴⁸ Cf. Les échanges dans la pièce de théâtre de Corentin et Rebecca Haldemann, Salomé Haldemann et Marie-Noëlle Yoder, *Voyage vers la simplicité, Pièce en trois actes*, Montbéliard, Éditions Mennonites, 2018, p. 26.

⁴⁹ J'ai fait quelques propositions dans Daniel Hillion, « Relations, responsabilité, pauvreté : quelle éthique dans l'usage de l'argent aujourd'hui ? », dans *Théologie Évangélique*, volume 17, n° 2, 2018, pp. 125-140. Ma solution théorique est largement inspirée par la pensée de Ron Sider, mais les conséquences pratiques que j'en tire sont sans doute quelque peu différentes de celles qu'il adopterait.

les a voulu. Nous devons *travailler* dans ce sens pour nous et pour notre prochain. Il ne s'agit pas pour autant que tous nos *désirs* plus ou moins pécheurs soient exaucés, que nous ayons forcément autant que les autres ou que notre niveau de vie augmente indéfiniment. Peut-être même faudrait-il qu'il baisse un peu pour que celui de notre prochain soit plus acceptable ?

En nous parlant de nourriture ou de vêtement, de logement ou de boisson, la Bible nous plonge dans la réalité la plus ordinaire. Nous pouvons (presque) tous contribuer à notre façon en partageant notre pain – la veuve qui a nourri Élie ne pourrait-elle pas en servir d'illustration (cf. 1 Rois 17,8-16) ?

Si la pauvreté apparaît comme l'une des caractéristiques d'un monde déchu, l'action chrétienne face à elle sera, dans notre quotidien et selon notre vocation, un reflet de la grâce du Dieu qui a un avenir pour l'humanité en Jésus-Christ : en partageant notre pain, nous confessons que si nous vivons, c'est parce que Dieu nous a donné le Pain vivant descendu du ciel. Le Dieu d'Ésaïe 58 qui parle d'action en faveur du pauvre est le Dieu d'Ésaïe 55 qui offre le salut comme un repas gratuit sur la base de l'œuvre accomplie par celui qu'il appelle « mon Serviteur » et qui a été décrite en Ésaïe 53.



Création continuée ou conservation ?

Étude de la doctrine de la création continuée chez Jürgen Moltmann

par **Thomas
POËTTE**,
pasteur d'une Église
FEEBF à Marseille,
France

Introduction

Jürgen Moltmann, dans son livre *Dieu dans la Création*, nous livre un traité écologique de la création¹. Il s'agit donc d'un travail de théologie systématique qui cherche à prendre en compte les questions que pose notre culture. Moltmann consacre d'ailleurs un chapitre entier à un état des lieux de la crise écologique². Il se discipline aussi à entrer sans cesse en dialogue avec la science, non seulement à propos du débat sur l'évolution³, mais aussi lorsqu'il aborde les notions de temps et d'espace⁴.

Lorsqu'il écrit *Dieu dans la Création*, c'est l'Esprit Saint que l'auteur a en vu. Il entend ainsi « développer une *doctrine pneumatologique de la création*⁵ ». Par l'inhabitation de l'Esprit dans le monde, Moltmann affirme une immanence de Dieu dans le créé, sans renier la transcendance : « Dieu est à la fois en lui [dans le monde] et hors de lui⁶ », il y a à la fois distinction et identification. La périchorèse

¹ C'est d'ailleurs le sous-titre de l'ouvrage : *Traité écologique de la création*.

² Le chapitre II.

³ Au chapitre VIII.

⁴ Respectivement les chapitres V et VI.

⁵ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Cogitatio Fidei, Les éditions du Cerf, Paris, 1988, p. 8. C'est l'auteur qui souligne, mais nous avons inversé les italiques (toute la préface du livre est en italique).

⁶ *Ibid.*, p. 29.

divine lui permet de construire cette dialectique : tout comme il y a interpénétration des personnes divines qui pourtant restent distinctes, il y a interpénétration de Dieu et du monde, qui restent pourtant distincts⁷. C'est là ce qu'il nomme le panenthéisme (« tout en Dieu »), une sorte de troisième voie entre le monothéisme et le panthéisme.

L'Esprit, inhabitant le monde, préserve la création (Ps 104,29-30) et rend Dieu participant à sa souffrance (1 Th 5,19 ; Ép 4,30)⁸. « Le Père est la cause créatrice [*sic*] le Fils la cause formatrice et l'Esprit la cause vivifiante de la création⁹ ». L'Esprit est le principe holistique : par sa présence en toute créature, il met toutes choses en relation. C'est aussi lui qui crée sans cesse de nouvelles possibilités pour la création¹⁰. L'univers est donc un système ouvert, dans lequel le passé et le présent ne se dirigent pas irrémédiablement vers un *futur*, mais dans lequel advient un *avenir* – avènement de neuf, surgissant d'ailleurs dans le présent¹¹.

Pour ces raisons, Moltmann critique la doctrine traditionnelle de la préservation, ou conservation du monde par Dieu. Il préfère parler de création continuée, puisque du nouveau surgit dans l'histoire du créé. Sur la base de son travail, et en évaluant ses arguments, nous essaierons donc de répondre à la question suivante : « Est-il plus légitime de parler de création continuée ou de conservation pour désigner la providence de Dieu dans le monde ? ».

La création continuée¹² : de quoi s'agit-il ?

La création continuée que professe Moltmann se situe chronologiquement entre la création originelle et la nouvelle création. La création originelle est une création sans présupposés, *ex nihilo*¹³, mais la création continuée présuppose la création originelle. Moltmann situe ainsi la question de l'évolution dans le cadre de la création continuée. La nouvelle création quant à elle désigne l'état final, qui accomplit ce qui était en germe dans la condition originelle. La nouvelle création n'est donc pas une restauration de l'état initial, mais

⁷ *Ibid.*, pp. 30-31.

⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁹ *Ibid.*, p. 133.

¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹¹ *Ibid.*, p. 178.

¹² Moltmann utilise aussi la formule synonymique « création historique ». Par exemple dans Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 80.

¹³ *Ibid.*, pp. 105, 269.

un véritable accomplissement¹⁴. Et la création continuée assure ainsi le lien entre création originelle et nouvelle création. Elle est liée à la création originelle parce qu'elle la présuppose, et elle est liée à la nouvelle création car elle est elle-même nouvelle création, par l'irruption du salut dans l'histoire¹⁵. En effet, c'est le thème du salut qui guide le théologien de Tübingen sur la voie de la création continuée : dans l'histoire humaine, Dieu ne se contente pas de préserver sa création, mais il crée la liberté, la justice et le salut. Et cette action divine ne se perçoit pas seulement dans l'histoire des hommes, mais aussi dans l'histoire de la nature : « Et tu renouvèles la face de la terre » (Ps 104,30¹⁶). Le salut est alors envisagé comme accomplissement de ce qui était présent dans la création originelle à l'état de promesse, et comme anticipation du plein accomplissement qui adviendra lors de l'avènement de la nouvelle création. La création continuée est donc à la fois « *conservation* du monde créé et [...] *préparation* de son accomplissement¹⁷ ». Moltmann ne nie donc pas la doctrine de la conservation, mais il invite à affirmer, en parallèle de l'action *conservatrice*, une action *innovatrice* de Dieu dans l'histoire humaine.

Un de ses principaux arguments est que le verbe ברא est plus employé dans le cadre de l'histoire du salut que dans le cadre de la création originelle¹⁸. En réalité, nous comptons 17 versets utilisant le verbe dans le contexte de la création originelle, contre 15 versets dans un contexte d'histoire du salut¹⁹. Mais malgré cela, l'argument de Moltmann reste légitime : le verbe ברא est utilisé de nombreuses

¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹⁵ *Ibid.*, p. 270.

¹⁶ Cité dans Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 270.

¹⁷ *Ibid.* C'est l'auteur qui souligne.

¹⁸ *Ibid.*, p. 269.

¹⁹ Grâce au logiciel biblique « Accordance ». La recherche a été faite dans le Texte Massorétique. D'autres occurrences du verbe concernent la nouvelle création (És 65,17-18). Pour certaines occurrences, que nous avons comptées comme concernant l'histoire du salut, on peut cependant hésiter. Il s'agit de Jr 31,22 (on pourrait plaider avec le contexte que c'est la nouvelle création qui est en vue) ; És 43,1 ; 43,7 et 43,15 (ces trois versets traitent de la création du peuple d'Israël : cela renvoie-t-il à l'élection d'Israël ou à la création des individus particuliers qui composent le peuple ?). D'autres occurrences encore renvoient clairement à la création d'individus particuliers. Nous ne les avons pas comptées comme concernant l'histoire du salut, mais elles vont tout de même dans le sens de la thèse de Moltmann puisqu'elles affirment une action créatrice en dehors du temps de la création originelle (il s'agit de Ps 104,30 ; 148,5 ; Qo 12,1).

fois en-dehors du contexte de la création originelle. Nous y reviendrons lorsque nous évaluerons la thèse de la création continuée.

Son deuxième argument trouve son fondement dans le Nouveau Testament, qui parle de la rédemption au travers du vocabulaire de la création : « On parle de la ‘nouvelle création’ dans le Christ, de ‘l’Esprit qui rend vivant’ et de la promesse eschatologique : ‘Voici, je renouvelle tout’²⁰ ». C’est d’ailleurs l’eschatologie qui permet de lier salut et création, et de lire l’histoire de l’univers au travers d’un schème créationnel (création originelle-création continue-nouvelle création). « L’idée de l’unité divine ne se maintient que dans la représentation d’un processus de création global, structuré et significatif. Ce processus prend son sens à partir de sa fin eschatologique²¹. » Plus précisément, c’est aussi l’eschatologie qui permet de parler de création continuée. Car en réalité, « Dieu ne crée rien de nouveau, [...] la *creatio continua* ne produit pas de nouvelles contingences, mais conserve la contingence de l’univers une fois créé²² ». C’est dans le domaine de la libération et du salut que surgit du nouveau. Et ce nouveau est désigné eschatologiquement comme nouvelle création ; Moltmann en vient ainsi à parler de création pour l’action divine dans l’histoire humaine.

Il faut aussi noter que la création continuée est le fruit de l’habitation du Dieu Esprit « dans le monde et dans chacune de ses parties²³ ». C’est par les « énergies incréées et créatrices²⁴ » du Dieu Esprit que la matière porte en elle-même tout ce potentiel évolutif. « Elle est donc de ce point de vue auto-créatrice²⁵. » L’Esprit est celui qui maintient tous les systèmes de la création ouverts à un avenir et à une conversion. Ainsi, là où la création originelle plaide en faveur de la transcendance de Dieu, la création continue plaide en faveur de son immanence. On retrouve là toute la dialectique panenthéiste que Moltmann se propose de mettre en œuvre. Celle-ci, dans le cadre de la théologie de la création, s’exprime ainsi : Dieu, pour créer un monde dont il soit transcendant et distinct doit d’abord se retirer sur lui-même (c’est la thèse du *Zimzum*, empruntée à Isaac de Luria)²⁶. En résulte alors un espace vide, le néant, à partir duquel

²⁰ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 269.

²¹ *Ibid.*, p. 80.

²² *Ibid.*, p. 269.

²³ *Ibid.*, p. 273.

²⁴ *Ibid.*, p. 274.

²⁵ *Ibid.*, p. 273.

²⁶ *Ibid.*, p. 120.

Dieu crée. Puis à la croix, dans la personne de Jésus, Dieu entre dans cet espace abandonné (le néant) pour l'accueillir à nouveau dans son éternelle présence²⁷. L'histoire du monde semble donc tendre vers une interpénétration de Dieu et du monde toujours plus grande, vers une immanence qui dépasse la transcendance. Nous reviendrons sur les implications d'une telle thèse dans notre partie d'évaluation.

De manière plus périphérique, Moltmann a pu aussi exprimer sa vision de l'histoire de l'univers par le schème nature-grâce-gloire, qui recoupe par bien des aspects son schème création originelle-crétion continuée-nouvelle création. Il reprend en fait le couple nature-grâce de la théologie catholique, mais il en critique le trop grand triomphalisme : cette dualité ne fait pas la distinction entre la grâce et la gloire, entre l'alliance et le royaume, entre l'existence chrétienne et l'existence glorieuse. Moltmann corrige donc ce schème en y ajoutant une troisième partie : la gloire. Là encore, c'est l'état final (la gloire) qui éclaire le lien entre les deux premières parties du schème (nature-grâce) : « [i]l s'ensuit qu'il faut parler de *nature* et de *grâce* et du rapport de la nature et de la grâce dans la perspective de la *gloire*, qui accomplit aussi bien la nature que la grâce et qui par conséquent détermine dès ici-bas la relation entre la nature et la grâce²⁸ ».

Finalement, on peut donc définir la thèse moltmannienne ainsi : la création continuée est la deuxième partie d'un schème tripartite décrivant l'histoire de l'univers par le thème de la création (création originelle-crétion continuée-nouvelle création). En tant que telle, elle désigne l'action divine dans l'économie présente, qui consiste en la préservation de la création originelle, *et* en la création du salut, qui est une anticipation de la nouvelle création. Ce jaillissement de nouveau dans l'histoire humaine a des répercussions sur l'histoire de la nature (Ps 104,30).

La doctrine traditionnelle de la providence : de quoi s'agit-il ?

Moltmann propose le concept de création continuée en critiquant les limites de la notion de conservation dans la théologie traditionnelle. Mais qu'est-ce que la doctrine de la conservation dans la théologie traditionnelle ? Nous présenterons ici la doctrine de la providence divine telle qu'on la trouve chez Jean Calvin, dans son

²⁷ *Ibid.*, pp. 126-128.

²⁸ *Ibid.*, p. 21. C'est l'auteur qui souligne.

Institution de la Religion Chrétienne, Livre I, chapitre XVI-XVII. Il faut tout de suite préciser que le réformateur développe cette doctrine dans son premier livre, c'est-à-dire dans le cadre de la connaissance du Dieu Créateur. Il ne lie donc que très peu providence et salut, et lorsqu'il le fait, ce n'est que pour parler de la rédemption subjective, et non de la « création » du salut (rédemption objective)²⁹. En effet, Calvin comprend principalement le salut comme une restauration qui intervient donc en réponse à la chute. Sa sotériologie présuppose son hamartiologie, alors que sa doctrine de la providence ne présuppose « que » sa doctrine de la Création. La chute distingue donc providence divine et salut chez le réformateur de Genève, ce qui n'est pas le cas dans la thèse de la création continuée chez Moltmann. C'est une différence majeure. Cela implique que la doctrine de la providence chez Calvin n'est pas une partie d'un schème de l'histoire du monde, alors que c'est le cas pour la création continuée. Le schème de Calvin est plutôt celui-ci : création-chute-rédemption.

Mais qu'est-ce que Calvin désigne par la formule « providence divine » ? La providence calvinienne s'oppose à l'idée d'un Dieu qui aurait tout créé puis se serait retiré. Elle affirme la création et « le maintien permanent du monde³⁰ ». L'affirmation « Dieu est créateur » n'a pas de sens sans la doctrine de la providence divine. « Dieu crée » et « Dieu préserve » sont les deux faces d'une même pièce. La préservation désigne le soin que Dieu prend du monde.

Il n'y a donc pas de hasard : « Rien n'advient sans qu'il [Dieu] l'ait déterminé en son conseil (Psaume 115,3)³¹ ». Et Dieu détermine absolument tout : tant les mouvements généraux du monde, qu'il institue par les lois de la nature (les lions mangent les gazelles par instinct) que les événements particuliers (une tempête pendant un voyage en bateau ; voir Jon 1,4)³². Cela implique donc, comme dans la thèse de la création continuée de Moltmann, une certaine immanence de Dieu dans le monde. « Qu'il soit clair, tout d'abord, que lorsque l'on parle de la providence de Dieu, ce mot ne signifie pas qu'étant oisif au ciel, Dieu observe ce qui se fait sur terre. Il est plutôt comme le patron d'une embarcation qui tient le gouvernail et dirige tous les événements³³. »

²⁹ Jean Calvin, *Institution de la Religion Chrétienne*, I, XVII, 6.

³⁰ *Ibid.*, I, XVI, 1.

³¹ *Ibid.*, I, XVI, 3.

³² *Ibid.*, I, XVI, 3-7.

³³ *Ibid.*, I, XVI, 4.

Cette compréhension de la providence divine fait-elle place à l'irruption de nouveau dans l'histoire de l'homme, en-dehors du temps de la création originelle ? Calvin ne l'affirme pas explicitement. Ce n'est pas une question qui se pose au XVI^e siècle. Rappelons que Moltmann développe sa thèse de la création continuée dans son chapitre sur l'évolution, c'est-à-dire dans le cadre d'un débat qui ne débute qu'au XIX^e siècle. Cependant, le réformateur de Genève n'exclut pas non plus que du nouveau puisse surgir dans l'histoire. Certaines de ses phrases semblent même en ouvrir la possibilité. Il parle par exemple des « changements qu'on voit dans le monde³⁴ ». Il écrit aussi « *tout ce qui arrive* est décidé par Dieu³⁵ ». Or ce « tout ce qui arrive » implique une compréhension de la providence plus large qu'une simple conservation de ce qui est déjà.

En résumé, la providence divine est liée à la création. Affirmer un Dieu créateur, c'est aussi, selon Calvin, affirmer un Dieu provident. De plus, la providence divine désigne la volonté souveraine de Dieu sur tout ce qui advient, tant pour la préservation du monde, que pour les mouvements généraux de l'univers, que pour les événements particuliers.

Évaluation de la thèse de la création continuée

Pour progresser vers la réponse à notre question (« Est-il plus légitime de parler de conservation ou de création continuée pour désigner la providence de Dieu dans le monde ? »), il nous faut maintenant évaluer les arguments de Jürgen Moltmann.

Comme la création continuée est un des trois membres d'un schème de l'histoire du monde, commençons par évaluer ce dernier dans son ensemble. Est-ce que le schème création originelle-créeation continuée-nouvelle création est légitime pour rendre compte de l'histoire du monde selon l'Écriture ? Il a l'avantage de mettre le thème de la création au centre, et de montrer son évolution au fur et à mesure de la révélation. Cependant, le fait de tout faire passer par son prisme est problématique. En effet, ce schème insiste sur la continuité entre les différentes économies. Nous l'avons vu, la création continuée désigne la préservation de la création originelle et l'anticipation de la nouvelle création ; la nouvelle création est l'accomplissement de ce qui était à l'état de promesse dans la création originelle et à l'état de prémices dans la création continuée. Ainsi, lorsque le théologien allemand présente le salut comme élément

³⁴ *Ibid.*, I, XVI, 9.

³⁵ *Ibid.*, I, XVII, 1. C'est nous qui soulignons.

constitutif de cette création continuée, il le définit du même coup comme réalisation d'une promesse de la création originelle, et anticipation de la nouvelle création. Le salut n'est donc pas présenté premièrement dans son rapport au péché, et le schème ne rend pas compte de l'irruption du mal dans le monde. À travers ce manquement, c'est toute la vision de l'histoire du salut qui est déformée. Amoindrir le mal, c'est amoindrir du même coup la condamnation du mal qui est révélée tout au long de la Bible.

Il est vrai que l'Écriture ne présente pas systématiquement le salut comme réponse au péché. Par exemple, la glorification et l'adoption du croyant par Dieu ne sont pas des réponses au mal. Mais il s'agit de « privilèges surajoutés³⁶ », qui ne constituent pas le cœur du salut. Il faut continuer de mettre l'accent sur une compréhension de la croix comme sacrifice expiatoire³⁷, comme œuvre de réconciliation avec Dieu³⁸, et comme libération du pouvoir des ténèbres³⁹. Il nous faut donc affirmer un schème de l'histoire du monde qui met clairement en lumière l'irruption du mal entre la création originelle et le salut.

On perçoit aussi le problème lorsque Moltmann développe la thèse du *Zimzum*⁴⁰ : le salut semble devenir un rachat de l'espace abandonné par Dieu lorsque celui-ci s'est auto-limité pour libérer un *extra Deum*. Ainsi, la transcendance de Dieu est bien affirmée pour la création originelle, mais qu'en est-il pour la suite ? Si le salut est un rachat de l'espace qui permettrait la distinction entre Dieu et le monde, alors l'immanence de Dieu croît au cours de l'histoire du salut, et ceci au détriment de la transcendance. On peut légitimement s'inquiéter du maintien de la transcendance de Dieu dans la nouvelle création⁴¹. Autrement dit, on peut se demander si le *panenthéisme* moltmannien ne devient pas un véritable *panthéisme* au fur et à mesure de l'histoire du salut.

³⁶ Henri Blocher, *La doctrine du péché et de la rédemption*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2000, p. 199.

³⁷ Rm 3,25.

³⁸ 2 Co 5,19.

³⁹ Col 1,13.

⁴⁰ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, *op. cit.*, p. 120.

⁴¹ Pour aller plus loin sur la dialectique transcendance/immanence chez Moltmann, que nous ne développons pas plus ici car cela nous amènerait en-dehors des limites de notre sujet, voir Alain Nisus, « Le Seigneur de la création. Éléments d'une éco-théologie », dans Jean-Philippe Bru (sous dir.), *Contre vents et marées. Mélanges offerts à Pierre Berthoud et Paul Wells*, Interprétation, Aix-en-Provence – Charols, Kerygma – Excelsis, 2014, pp. 194-202.

Pour ces raisons, nous ne pouvons pas accepter le schème de Moltmann, dans lequel sa thèse de la création continuée s'insère. Pour autant, nous n'avons pas encore complètement répondu à la question. Il nous faut encore nous demander si l'on pourrait cependant utiliser le concept de création continuée en tant que tel, en-dehors du schème moltmannien.

Le théologien de Tübingen forge en particulier sa thèse de la création continuée à partir de l'utilisation du verbe *ברא* dans un contexte d'histoire du salut. Il est évident que l'activité de Dieu ne s'arrête pas après les six jours de création. Même pendant son jour de repos, qui n'a pas de fin, Dieu continue d'agir. Et il faut concéder que cette activité divine est créatrice, puisque le verbe *ברא* est employé à maintes reprises. Pourtant, cette activité créatrice durant l'histoire de l'humanité est d'un autre ordre que celle que Dieu a déployée lors de la création originelle. Tout d'abord, seule la création originelle est *ex nihilo*⁴². Ensuite, en Genèse 2,1-2, la création est dite achevée. On ne peut donc pas trop insister sur la continuité entre l'activité créatrice lors de la création originelle et l'activité créatrice de l'histoire du salut. Il faut encore noter que comme n'importe quel mot, le verbe *ברא* peut avoir un sens fort (créer), et un sens plus faible (former, modeler⁴³). Durant l'histoire de l'humanité, Dieu « façonne » donc de nouvelles circonstances (voir par exemple Nb 16,30), de nouveaux individus (voir par exemple És 54,16) ; il « forme » même le salut de l'homme (voir par exemple És 45,7-8), mais il ne crée rien de radicalement nouveau dans l'univers.

On peut faire le même genre de remarque à propos du thème de la nouvelle création dans le Nouveau Testament. Par exemple, lorsque Paul écrit aux Corinthiens : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle⁴⁴ », il fait référence au changement de statut du croyant (il est mort avec Christ et réconcilié avec Dieu⁴⁵), et à sa réorientation de vie (il ne vit plus pour lui-même, mais pour celui qui est mort à sa place⁴⁶). Mais il ne s'agit pas de création au sens où Dieu aurait conféré l'être à ce qui n'est pas, comme c'est le

⁴² On l'a vu, Moltmann affirme la thèse de la création *ex nihilo*, et concède que rien de radicalement nouveau n'est créé après la création originelle, mais il maintient tout de même une forte continuité entre création originelle et création continuée. Voir Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 269.

⁴³ Traduction personnelle des verbes anglais *shape* et *fashion*, proposés en traduction de *ברא* dans le *Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*.

⁴⁴ 2 Co 5,17, NBS (de même pour les citations bibliques suivantes).

⁴⁵ 2 Co 5,14.18-19.

⁴⁶ 2 Co 5,15.

cas pour la création originelle. Le langage de la nouvelle création est un langage métaphorique, quasi-conceptuel (on le voit à la réminiscence du thème dans le Nouveau Testament). Dès lors, ce langage a un véritable contenu cognitif. En effet, quel changement plus grand un être humain peut-il vivre que de passer du statut d'ennemi de Dieu au statut de réconcilié ? À l'inverse, puisque l'expression est métaphorique, elle ne désigne pas une activité divine du même ordre que celle de la création originelle.

Enfin, quelques remarques sur le verset 30 du Psaume 104, l'unique texte invoqué par Moltmann en faveur d'une création continuée dans l'histoire de la nature⁴⁷. La première partie du verset (« Tu envoies ton souffle : ils sont créés ») contient le verbe ברא, mais il semble que ce soit la création d'individus qui soit visée. Le contraste avec le verset 29 va dans ce sens : lorsque le Seigneur ôte son esprit, les êtres expirent ; lorsqu'il donne son esprit, les êtres prennent vie. De plus, Moltmann cite plutôt la deuxième partie du verset (« et tu renouvelles la terre »). Pourtant, le sens ne doit pas être très éloigné de la première partie. Il semble même que les deux parties du verset forment un parallèle synonymique (comme c'est le cas pour les deux versets précédents). La surface de la terre⁴⁸ est donc renouvelée parce que le Seigneur donne la vie à de nouveaux êtres vivants. Le verset fait donc référence au cycle de la vie, et se comprend très bien dans le cadre de la doctrine traditionnelle de la providence⁴⁹.

Conclusion

Que dire alors ? Nous avons déjà montré que nous ne pouvons pas reprendre intégralement le schème de l'histoire du monde proposé par Moltmann (création originelle-création continuée-nouvelle création), à cause de la conception, à nos yeux erronée, qu'il contient du mal et du salut.

Pouvons-nous cependant utiliser la formule de « création continuée » lorsque nous parlons de la providence divine ? Nous ne pouvons pas l'exclure : Moltmann a bien su mettre en lumière que l'activité divine suite à la création originelle ne se limite pas à la *conservation* mais est aussi *innovation*. Cependant, il faut être prudent, en affirmant nettement l'achèvement de la création originelle, et en distinguant tout aussi nettement providence et salut. Si les deux

⁴⁷ Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création*, op. cit., p. 270.

⁴⁸ Le TM a : פְּנֵי אֲדָמָה.

⁴⁹ Le verset est d'ailleurs cité par Calvin, dans Jean Calvin, *IRC*, I, XVI, 1.

ne sont pas complètement étrangers (le Dieu sauveur est le Dieu provident), ils désignent tout de même deux réalités distinctes : la providence est la fidélité de Dieu à sa création, tandis que le salut est premièrement la réaction de Dieu face au mal.

De plus, il convient de noter que les thèmes que Moltmann entend développer au travers du concept de création continuée peuvent être développés à partir de la doctrine traditionnelle de la providence. Par exemple, nous avons déjà montré que la providence chez Calvin implique une immanence de Dieu dans le créé⁵⁰. Cette immanence permet donc d'affirmer, *dans le cadre de la doctrine traditionnelle*, que Dieu maintient les systèmes créés ouverts à leur avenir. D'ailleurs, on l'a aussi souligné, les écrits de Calvin sur la providence font une place au changement dans le monde, et ne se limitent pas strictement à la conservation du créé⁵¹.

Finalement, et même si on ne peut exclure complètement la formule, il semblerait donc plus sage de parler de providence divine plutôt que de création continuée. Nous pouvons en revanche prendre en compte les « points aveugles » de la doctrine traditionnelle mis en lumière par Moltmann, 1) en évitant le terme trop restrictif de conservation, 2) en réfléchissant à l'articulation entre évolution et providence, évolution et achèvement de la création, 3) en mettant un peu plus l'accent sur l'immanence de Dieu qu'implique la providence divine.



⁵⁰ Voir *supra*, « La doctrine traditionnelle de la providence : de quoi s'agit-il ? », p. 6.

⁵¹ *Ibid.*

Reconnaître et gérer les séductions dans l'Église

**par Étienne
LHERMENAULT,**
*directeur de l'Institut
biblique de Nogent,
ancien président
du CNEF*

Invité à animer un atelier lors du dernier Séminaire Évangile 21 à Genève (27 au 31 mai 2018), le directeur de l'Institut livre ici le texte de son intervention légèrement adapté. Il en avait livré un extrait dans son billet du mois de juin (Cahiers de l'IBN, n° 180).

... l'Esprit déclare clairement que, dans les derniers temps, plusieurs se détourneront de la foi parce qu'ils s'attacheront à des esprits trompeurs et à des enseignements inspirés par des démons (1 Timothée 4,1-6).

Dès les débuts de l'ère chrétienne, les Églises ont dû faire face à diverses tentations ou séductions : immoralité et spiritualité désordonnée à Corinthe, retour aux œuvres de la Loi chez les Galates, soumission à des commandements humains à Colosses, laxisme à l'égard de Jézabel la prophétesse à Thyatire, suffisance à Laodicée... La liste est longue et met en lumière la fragilité du peuple de Dieu et la multiplicité des assauts qu'il subit.

L'histoire de l'Église confirme amplement cette réalité et les Églises du XXI^e siècle ne font pas exception. Nous essaierons, à l'aide d'enquêtes récentes, de comprendre ce qui se joue et comment aider nos communautés à rester fidèles au Seigneur et à sa Parole.

De quelques séductions contemporaines

La recomposition du protestantisme sous l'effet de la croissance des évangéliques suscite curiosité et intérêt chez les sociologues et les journalistes dans notre pays. Nous disposons ainsi aujourd'hui

d'enquêtes et d'analyses qui nous permettent d'objectiver la distance entre l'idéal affiché et la réalité vécue de cette famille du protestantisme dont nous nous réclamons. Voici celles auquel cet article fait référence.

- **Enquête IFOP de juillet 2010** pour *Réforme*, la Fédération Protestante de France, *la Croix* et l'Institut Européen en Sciences des Religions auprès des protestants¹ et des pasteurs² à l'occasion du colloque : les protestants en France, une famille recomposée.
- **Enquête IFOP de juillet 2012** pour les Associations Familiales Protestantes (AFP) auprès des protestants³ à l'occasion de l'Assemblée générale des AFP.
- **Enquête IPSOS Public Affairs d'octobre 2017** pour *Réforme* et la Fédération Protestante de France auprès des protestants⁴ à l'occasion de « Protestants en Fête » à Strasbourg en octobre 2017.

NB : ces enquêtes sur le protestantisme comportent toutes une ou plusieurs sous-catégories permettant d'avoir des chiffres précis sur les croyances et pratiques des évangéliques au sein de l'ensemble protestant. C'est évidemment à eux que nous faisons référence.

Consumérisme religieux

D'habitude, vous allez à un office religieux...	2017	2012
• Praticant régulier (une à plusieurs fois par semaine)	53 %	55 %
• Praticant occasionnel (une à deux fois par mois ou de temps en temps)	17 %	25 %
• Non-praticant (aux grandes occasions ou jamais)	30 %	20 %

¹ Échantillon de 705 personnes selon la méthode des quotas issus d'un cumul d'enquêtes IFOP réalisées auprès de près de 100 000 personnes ces dernières années et au sein desquelles un sous échantillon de 3 000 protestants a été isolé.

² Réponses de 750 pasteurs affiliés à la Fédération Protestante de France.

³ Échantillon de 770 personnes se déclarant de sensibilité protestante extrait d'un échantillon de 37 743 personnes représentatif de la population française âgée de 18 ans et plus (méthode des quotas).

⁴ Échantillon de 500 personnes âgées de 15 ans et plus se déclarant de confession protestante ou évangélique. Comparaison avec un échantillon de 1 000 personnes représentatif de la population française âgée de 15 ans et plus.

De ce premier tableau, on peut tirer quelques enseignements utiles sur la pratique religieuse. Voici les faits :

- La fréquentation de la communauté chrétienne tend à s'effriter sérieusement (70 % de pratiquants réguliers ou occasionnels en 2017 contre 80 % en 2012). Le chiffre est d'autant plus significatif que la question de 2017 est plus large (vous allez à un office religieux... en 2017, vous rendez-vous au culte... en 2012).
- Il existe donc une catégorie significative d'évangéliques qui ne sont pas ou pratiquement pas pratiquants.
- Et cette catégorie augmente de façon significative ces dernières années (de 20 % en 2012 à 30 % en 2017).

Chez vous, lisez-vous la Bible...	2017	2010
• Régulièrement (au moins 1 fois par semaine à plusieurs fois par mois)	53 %	78 %
• Rarement (au moins 1 fois par mois à quelques fois par an)	11 %	7 %
• Très rarement ou jamais (plus rarement ou jamais)	36 %	15 %

- Corrélativement la pratique personnelle de lecture de la Bible perd sensiblement du terrain. En 7 ans, la lecture assez régulière de la Bible (une fois par semaine ou plusieurs fois par mois !) perd beaucoup de terrain : - 15 pts ! Et la catégorie de ceux qui ne la lisent pas ou quasiment jamais progresse de 21 pts !

Vous arrive-t-il de prier...	2010
• Quotidiennement	80 %
• Quelques fois par mois	9 %
• Au moins une fois par mois	1 %
• Quelques fois par an	3 %
• Plus rarement ou jamais	7 %

- Nous ne pouvons pas dire grand-chose de la pratique de la prière puisque les enquêtes de 2012 et 2017 n'ont pas posé la question. Ce que l'on peut dire, c'est que le niveau de pratique est plus élevé qu'avec la lecture de la Bible (89 % une fois par semaine ou quelques fois par mois contre 78 % pour la lecture de la Bible).

Et voici **les commentaires** :

- La croissance du monde évangélique s’accompagne assez naturellement d’une **perte de militantisme** même si c’est contradictoire avec l’organisation de nos Églises et leur conception de la pratique. On peut toutefois se demander si ce n’est pas le signe d’une **incapacité, au moins partielle, à transmettre à la génération suivante la foi et le feu pour l’Évangile et pour l’Église**. Il semblerait que les enfants de parents évangéliques se disent volontiers proches de la foi évangélique sans en partager les conséquences pratiques. Si c’est exact, c’est l’indice probablement d’une prédication moins incisive sur la nécessité de la conversion.
- Cela semble aussi indiquer que **l’évolution numérique du monde évangélique est à prendre avec un certain recul**. Elle est certes réjouissante, mais moins qu’il y paraît. La multiplication des grandes Églises alimente probablement pour une part ce phénomène.
- La faible pratique de la lecture de la Bible est assez cohérente avec le niveau de fréquentation des offices religieux.
- Toutefois, cette faible pratique signale qu’une partie grandissante de ceux qui fréquentent nos réunions ne lit jamais ou quasiment jamais la Bible (en 2010, 85 % disent lire la Bible pour 80 % de pratiquants à comparer avec 64 % qui lisent la Bible pour 70 % qui sont pratiquants en 2017). En d’autres termes, **l’illettrisme biblique gagne du terrain**, ce que nous observons avec les étudiants qui viennent se former à l’Institut.

On peut tenter deux ou trois explications :

- Les évangéliques, comme leurs contemporains, perdent l’habitude et le goût de la lecture même si c’est dans une moindre mesure.
- La modification du style de culte de nos Églises, plus axé sur la louange que sur la lecture de la Bible et la prédication, contribue probablement à la diminution de la pratique personnelle régulière de la lecture de la Bible.
- L’accélération du rythme de vie quotidien affecte la piété des évangéliques dans des proportions probablement plus importantes qu’ils n’en ont conscience.

Nous pouvons conclure provisoirement qu’il semble y avoir là les indices d’un glissement insensible qui est fait de grandes disparités. D’un côté, un évangélisme militant qui veut remettre la Bible

à l'honneur mais reste minoritaire. De l'autre, un évangélisme traditionnel qui se repose sur ses lauriers et ne voit pas les changements profonds qui sont à l'œuvre en son sein (les confessions de foi et le discours global n'ont pas changé). Et enfin un évangélisme superficiel qui met en avant les sentiments, le bien-être et l'expérience et ouvre peu la Bible ou s'en sert de façon contestable.

Tout cela ressemble fort à la description du consumérisme religieux admirablement décrit par Rob Dreher dans son livre *Comment être chrétien dans un monde qui ne l'est plus. Le pari bénédictin* (Artège, 2017, p. 33s) :

Beaucoup de nos églises deviendront demain des lieux tiédés par un sécularisme rampant au point que le « christianisme » qu'on y prêchera aura perdu tout pouvoir et toute vitalité. Le phénomène est déjà largement répandu. En 2005, les sociologues Christian Smith et Melinda Lundquist Denton ont examiné les croyances religieuses et spirituelles des adolescents américains, toutes catégories confondues. Dans la plupart des cas, ils ont découvert que les jeunes adhéraient à une pseudo-religion molle, que les chercheurs ont appelée un « **déisme éthico-thérapeutique** » (DET).

Cinq principes constituent le DET :

- 1) Il existe un Dieu, qui a créé le monde, le régit et veille sur les hommes ici-bas.
- 2) Dieu attend des hommes qu'ils soient bons, gentils et justes les uns envers les autres, comme il est dit dans la Bible et dans la plupart des religions.
- 3) **Le premier but de la vie est d'être heureux et de se sentir en paix avec soi-même.**
- 4) Il n'est pas besoin que Dieu intervienne beaucoup dans la vie, sinon lorsqu'on a besoin de lui pour résoudre un problème.
- 5) Les bons vont au paradis après la mort.

Et il ajoute :

Cette croyance serait particulièrement répandue chez les jeunes catholiques et protestants non-évangéliques. Les résultats étaient sensiblement meilleurs chez les jeunes évangéliques, quoique fort éloignés encore de l'orthodoxie biblique. À en croire Smith et Denton, le DET gagne du terrain dans les Églises existantes, détruisant le christianisme de l'intérieur pour le remplacer par un pseudo-christianisme « qui entretient avec la véritable tradition chrétienne historique un rapport très lointain. »...

Quoique chrétien en surface, le DET est la religion naturelle d'une culture qui révère le Moi et le confort matériel.

Relativisme théologique et éthique

Ce qui vient confirmer le consumérisme, c'est le relativisme théologique et éthique qui gagne du terrain au sein de l'évangélisme.

À propos de l'euthanasie, de l'homosexualité, de la PMA et de la GPA⁵	2017	2012
• Dans certaines circonstances, chacun devrait pouvoir choisir le moment de sa mort	54 %	61 % ⁶
• L'ouverture du droit au mariage aux couples homosexuels est une bonne chose	39 %	23 % ⁷
• Les couples homosexuels devraient pouvoir être bénis par les Églises	32 %	14 %
• La PMA devrait être étendue aux couples de femmes homosexuelles	33 %	-
• La GPA devrait être autorisée en France	35 %	-

Voici les faits :

- À toutes les questions, des évangéliques en proportion significative disent qu'ils sont tout à fait ou plutôt d'accord avec des positionnements éthiques qui n'ont pas l'appui de l'Écriture.
- Chaque fois que la comparaison est possible, l'évolution est nette entre 2012 et 2017 sauf pour l'euthanasie.
- Concernant la question de l'ouverture du mariage aux couples homosexuels, l'évolution est spectaculaire. Or que s'est-il passé entre 2012 et 2017 ? La loi Taubira dite du « mariage pour tous » est entrée en vigueur.

⁵ Question posée : « Voici une liste de phrases. Pour chacune d'elles, pouvez-vous me dire si vous êtes tout à fait d'accord, plutôt d'accord, plutôt pas d'accord, pas d'accord du tout ? »

⁶ Question posée : « Certaines personnes souffrant de maladies insupportables et incurables demandent parfois aux médecins une euthanasie, c'est-à-dire qu'on mette fin à leur vie, sans souffrance. Selon vous, la loi française devrait-elle autoriser les médecins à mettre fin, sans souffrance, à la vie de ces personnes atteintes de maladies insupportables et incurables si elles le demandent ? »

⁷ Question posée : « Vous personnellement, pensez-vous que les couples homosexuels, hommes ou femmes, devraient avoir le droit en France de se marier ? ».

- Un rapprochement est possible entre les réponses positives à ces questions et le taux d'évangéliques non-pratiquants (30 %).

Voici quelques commentaires :

- Il est probable qu'il n'y a pas complète adéquation entre l'absence de pratique et les choix éthiques éloignés de ce qu'enseigne l'Écriture. En effet, il me semble discerner dans mes déplacements qu'une partie au moins des évangéliques pratiquants sont gagnés par les mœurs ambiantes.
- La **porosité aux mœurs ambiantes**, surtout quand elles finissent par s'inscrire dans la loi est spectaculaire.
- **L'absence de repères** sur des sujets aussi graves que l'euthanasie est préoccupante.
- Plusieurs facteurs pourraient expliquer cette évolution : les questions éthiques sont de plus en plus complexes et **peu de personnes, y compris de pasteurs, sont prêts à fournir l'effort nécessaire pour aborder sérieusement ces questions** ; le souci d'une certaine respectabilité sociale incite de trop nombreux pasteurs ou responsables à éviter les sujets controversés (autocensure le plus souvent) ; un certain relativisme théologique (mise en cause de la substitution pénale ou de l'historicité de certains récits bibliques) nourrit une certaine élasticité en matière de position éthique. À titre d'illustration, l'épisode de *Protestants en fête* à Strasbourg fin octobre 2017 a été significatif. Les évangéliques impliqués dans l'organisation de la manifestation ne semblent pas avoir vu le caractère problématique d'un culte dit inclusif et de la présence d'associations et orateurs protestants qui militaient en faveur des droits LGBTI. Et certains leaders évangéliques auraient largement préféré que le CNEF ferme les yeux sur ce qui s'apparente à mon sens à de la fausse prophétie (dire au nom de Dieu que tout comportement sexuel est acceptable).

Militances idolâtres

Il existe aussi au sein du protestantisme évangélique des militances qui, toutes légitimes qu'elles soient, peuvent devenir subrepticement idolâtres. C'est le cas **chaque fois qu'une cause se substitue à l'adoration due à Dieu seul**. Ainsi quand l'action sociale prend le pas sur le culte dominical ou l'écologie, sur le message de l'Évangile,

l'Église trahit la mission qui lui incombe. Il en est de même lorsque c'est l'homme et ses besoins seulement qui sont au centre de nos méthodes, de notre relation d'aide ou de nos réunions au point que la Parole de Dieu est reléguée au rôle d'accessoire décoratif ou de simple faire-valoir de notre point de vue. Enfin, il y a danger pour la santé de l'Église et l'intégrité du message quand nous croyons et faisons croire que l'homme peut, par son seul vote ou ses protestations, transformer le monde dans lequel il se trouve.

Au cœur du problème, le scandale de la croix

À mon sens ce qui fait problème pour de nombreux chrétiens, et parmi eux un certain nombre d'évangéliques, c'est la grâce de Dieu parce qu'elle passe par un scandale, celui de la croix. Parlant d'elle, Paul dit aux Corinthiens qu'elle est, je cite, « **une cause de rejet (scandale) pour les Juifs et une folie pour les Grecs** ». Plusieurs fois dans ce même passage il est question de folie : « La prédication de la mort de Christ sur une croix est une folie aux yeux de ceux qui se perdent » (v. 18a), « Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient, par un message qui annonce une folie » (v. 21b), « Car la folie de Dieu est plus sage que la sagesse des hommes » (v. 25b). Nous voudrions tant, après avoir été injustement caricaturés et la plupart du temps ignorés, accéder à une notabilité médiatique et politique que la fidélité à l'Évangile ne permet guère. Certes, nous devons nous efforcer de parler un langage compréhensible par nos contemporains et ne pas inutilement braquer l'opinion par des prises de position maladroites et intempestives. Mais nous ne pourrons et ne devons jamais pour cela atténuer le scandale et la folie de la croix. Mais que veut dire exactement l'Écriture à ce propos ? Au moins trois choses :

La croix renverse toutes les valeurs humaines

Juifs et Païens recherchent de façon différente une chose identique, un salut qui fera leur gloire. La gloire de leur religion et de leur nation pour les premiers, les Juifs. Pour cela, ils attendent un Messie puissant qui chassera l'envahisseur romain et redorera le blason d'Israël. La gloire de leur sagesse pour les seconds, les Païens. Pour cela, ils attendent un sauveur qui les éblouira par ses discours et sera le miroir rassurant de leur propre intelligence. Et que trouvent-ils à la croix ? Un puissant démenti à leurs folles prétentions. Le Fils de Dieu, Dieu lui-même, qui s'humilie jusqu'à la mort et dénonce ainsi l'aveuglement pécheur, l'orgueil de ses compatriotes. L'incompré-

hensible amour de Dieu qui met en lumière les limites de l'intelligence des Grecs. Ainsi s'incliner devant la croix du Christ, c'est pour eux, comme pour nous, forcément reconnaître tout à la fois notre complet égarement et notre totale indignité pour mériter notre salut.

Malheureusement, plutôt que d'abdiquer devant la croix, beaucoup préfèrent rejeter sur Dieu la folie qui les habite.

L'annonce de l'Évangile divise

Si la croix renverse bien toutes les valeurs, alors l'annonce de l'Évangile forcément divise, et de façon dramatique. N'est-il pas redoutable de lire que la prédication de la croix opère un tri en étant folie aux yeux de ceux qui se perdent, mais puissance de Dieu pour ceux qui sont sauvés (v. 18) ? Si vous voulez prêcher le Christ crucifié – notez au passage qu'il ne s'agit pas d'une option puisque Paul s'écrie plus loin « malheur à moi si je n'évangélise » (9,16) – alors accompagnez ce ministère d'une ardente intercession, enracinez vos messages dans l'Écriture – nous y reviendrons – et faites preuve de professionnalisme et de créativité dans la communication, mais ne croyez jamais que vous échapperez à l'opposition, et parfois même au sein de la communauté dont vous aurez la charge.

Beaucoup trop d'Églises ont perdu de vue qu'il n'y avait pas de position médiane, soit elles annoncent l'Évangile au monde au risque de l'opposition et elles vivent, soit elles maintiennent le confort de leur position et elles meurent dans une trompeuse tranquillité ! Vous connaissez la parole désabusée de ce pasteur à un collègue qui lui demande :

- Est-ce que tes fidèles s'attendent à quelque chose quand ils viennent au culte ?
- Oui, ils s'attendent à ce que la réunion soit terminée avant midi !⁸

Le peuple de Dieu fait partie des choses folles du monde

La composition même du peuple de Dieu au bénéfice de l'œuvre de la croix participe à cette folie du salut. Nous pouvons reprendre les mots de l'apôtre et dire qu'effectivement, « On ne trouve parmi [n]ous que peu de sages selon les critères humains, peu de personnalités influentes, peu de membres de la haute société ! » (v. 26). Il nous arrive pourtant, surtout quand nos Églises deviennent plus visibles

⁸ Carmelo Scozzari, *Et si on riait un peu... plus dans l'Église !?*, p. 65.

comme c'est le cas actuellement en France, de rêver d'avoir une influence plus décisive sur la société et de compter dans nos rangs plus de puissants. Les rêves ne sont pas interdits, mais l'histoire de l'Église nous apprend que, quand cette dernière a eu pignon sur rue, elle n'a pas changé le monde mais elle a fait entrer le monde en son sein. C'est pourquoi de très nombreuses familles du monde évangélique ont inscrit comme un principe dans leurs textes fondamentaux qu'elles se voulaient résolument séparées de l'État. J'ai pour ma part la conviction que nos Églises ont un rôle prophétique à jouer et doivent pour cela rester libres à l'égard des autorités civiles et politiques.

Je tire de ce triple constat que nous ne devons pas nous tromper d'objectif dans notre volonté juste d'annoncer l'Évangile et d'implanter des Églises, ce que nous visons c'est bien le salut des hommes et des femmes de notre génération, pas le succès de nos entreprises. Le nombre d'adeptes n'est pas en soi une garantie de vérité et nous voyons se déployer autour de nous des communautés importantes qui attirent par un Évangile frelaté, celui de la prospérité et de l'épanouissement, qui a peu à voir avec la prédication du Christ en croix.

Seule solution, le retour à l'Écriture

Dans le même passage aux Corinthiens, Paul insiste ici sur le rôle décisif de la prédication dans l'annonce de l'Évangile :

... le monde n'a pas reconnu Dieu par le moyen de la sagesse. C'est pourquoi Dieu a jugé bon de sauver ceux qui croient, par un message qui annonce une folie (par la folie de la prédication, BC), v. 21.

Paul insiste ici sur le rôle décisif de la prédication dans l'annonce de l'Évangile et ce n'est pas la seule fois dans ses épîtres puisqu'il dit aux Romains : « Comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler ? Et comment entendront-ils parler de lui, sans prédicateurs ? » (Rm 10,14b, BC).

La prédication n'est pas un rite auquel on sacrifierait par tradition, mais l'**annonce d'une Parole qui ne vient pas d'abord du prédicateur mais de Dieu**. Et cette Parole de Dieu, c'est la Bible inspirée et préservée par l'Esprit, puis transmise à travers les siècles par la communauté des croyants qui nous a précédés et enfin rendue claire pour le croyant par l'illumination du Saint-Esprit. Notre conviction, c'est que Dieu a choisi d'agir dans le cœur des hommes par la Parole et par l'Esprit, ce dernier se saisissant de la Révélation écrite pour convaincre les hommes et les femmes de péché, de justice et de

jugement. Prêcher revient donc, dans la soumission à l'Esprit de Dieu et en comptant sur son intervention, à expliquer au peuple de Dieu la Parole de Dieu et non à dire ce qui nous passe par la tête ou à nous mettre en scène.

J'ai la conviction qu'en la matière nous avons d'immenses progrès à faire pour combattre selon les règles fixées par Dieu lui-même. Une des choses qui me préoccupe et que je ne cesse de répéter chaque fois que j'en ai l'occasion, c'est que **la Bible est devenue dans nombre de nos Églises évangéliques, et je pèse mes mots, un accessoire décoratif**. Certes nos confessions de foi comprennent toujours un article sur son autorité ; pasteurs et membres n'hésiteront pas à dire l'importance qu'elle revêt pour leur piété ; mais qu'en est-il en pratique ? Je visite trop de lieux de culte où elle n'est plus étudiée, où sa lecture publique ne nourrit pas ou plus la louange et l'adoration et où même la prédication l'ignore ou la maltraite. Comment pourrions-nous combattre selon les règles si la Parole de Dieu, de celui que nous aimons et servons, n'est plus honorée dans nos communautés ?

Une autre des choses qui me préoccupe, c'est aussi **l'insuffisance notoire de responsables bien formés pour conduire les Églises et les œuvres**, insuffisance d'autant plus notoire que même la relève du corps pastoral des Églises établies n'est pas assurée.

Nous sommes en train de payer cher notre manque de vision et d'organisation en matière de préparation des ministères, notre inclination à toujours préférer les solutions rapides et superficielles aux formations lentes et exigeantes et notre hésitation à prêcher et à vivre la consécration au Seigneur et à son œuvre.

Je fais partie de ceux qui croient que nous nous payons souvent de mots en nous plaignant du coût de la formation des pasteurs et responsables et même en accédant trop vite aux désirs de ceux et celles qui veulent se former mais disent n'en avoir ni le temps, ni les moyens financiers et humains. Je le dis avec d'autant plus de force que les mêmes personnes, ou en tout cas des personnes des mêmes catégories sociales, en d'autres circonstances, peuvent dépenser des sommes significatives et un temps non négligeable pour apprendre un métier certes rémunérateur, mais de bien moindre utilité pour le Royaume de Dieu.

Je fais aussi partie de ceux qui observent que, dans l'histoire récente de l'Église, les moyens investis dans l'avancement du règne de Dieu ont été rarement, sinon jamais, proportionnels aux finances de l'œuvre, à la richesse des décideurs ou au niveau de vie de la société dans laquelle cette œuvre a été lancée ou développée, mais à la mesure

de la vision reçue et de la foi déployée. C'est ainsi que l'Armée du Salut est née dans les bas-fonds de Londres et sans le soutien des Églises méthodistes qui n'approuvaient pas l'œuvre de William Booth ou que la mission des baptistes du Sud a pris naissance au cours d'une réunion de prière au moment de la Grande Dépression en 1929.

Ce que je veux dire par là, c'est que nous devons aller résolument de l'avant, promouvoir la formation biblique et théologique sans complexe aussi bien pour préparer les pasteurs et autres responsables dont nos Églises et œuvres ont besoin que pour préparer les ministères spécialisés, planteurs, évangélistes, enseignants, chercheurs, dont le corps de Christ a besoin en France.

Un corps en croissance a des besoins multiples qu'il faut satisfaire simultanément et non pas successivement pour qu'il reste en bonne santé, des pasteurs bien formés certes, mais aussi des enseignants capables de nourrir ces pasteurs par une formation continue de qualité et des chercheurs capables d'alimenter la réflexion des enseignants et des pasteurs.

L'Écriture doit retrouver sa place, toute sa place dans nos Églises. C'est à cette condition et à cette condition seulement que nous pourrons résister aux séductions, pas les empêcher. C'est bien d'une nouvelle Réforme dont nous avons besoin.



Délimitation et unité de la première péricope des controverses galiléennes chez Marc (Mc 2,1-12/13)

par **Benoît
LEMESTREZ,**

doctorant à l'ETF
Louvain
et directeur pédagogique pour Star Up
Ministries, Suisse,
pasteur de l'Église
évangélique de Halle
(ADD, Belgique)

1. Introduction

Pendant de nombreux siècles, l'évangile de Marc a été négligé et cela pour plusieurs raisons. D'une part, il n'est pas aussi conséquent que les trois autres évangiles, et, d'autre part, Marc est écrit dans un grec populaire de qualité médiocre. Dans l'introduction à l'évangile de Marc dans la TOB, on stipule que les phrases sont mal reliées et que les verbes sont conjugués sans se soucier de la concordance des temps¹. Enfin, Marc est peu cité par les Pères de l'Église. On sait par exemple que Saint Augustin tenait l'évangile de Marc pour un simple résumé de Matthieu². Tout cela a entraîné du dédain pour cet évangile durant des siècles. Cependant, depuis un certain temps, la situation a évolué.

En effet, à partir du XIX^e siècle, à cause de la théorie des deux sources, les exégètes ont commencé à se préoccuper du deuxième évangile. Cependant ils ne s'y sont pas intéressés en tant qu'œuvre littéraire mais plutôt comme document servant à la reconstruction du Jésus historique. C'est en 1901 que les véritables investigations ont débuté. Cela notamment avec la thèse du secret messianique proposée par William Wrede³.

¹ *La Bible TOB. Éditions intégrale*, Paris-Villiers-Le-Bel : Les Éditions du Cerf-Société Biblique Française, 1997, p. 2386.

² W.R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 215.

³ William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien: Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

Durant la grande majorité du XX^e siècle, l'interprétation biblique a été dominée par les lectures exégético-criticiennes, dites « diachroniques ». Même si ces lectures ont apporté beaucoup à la recherche, vers la fin du XX^e siècle, des exégètes se sont doucement tournés vers des méthodes dites « synchroniques ». Ces dernières appréhendent le texte dans son état final de rédaction. Dans cet article, notre approche exégétique ne négligera pas les apports diachroniques lorsque ceux-ci sont pertinents, cependant, elle sera principalement synchronique, plus particulièrement narratologique. Nous évaluerons si cette approche est porteuse de sens.

Une analyse diachronique de ce récit marcieu bien connu soulève au moins deux problèmes. Le premier se situe au niveau de la délimitation du récit où deux options se côtoient : selon les choix posés par les exégètes, le découpage de la péricope peut comprendre les versets 1 à 12, ou 1 à 13. Puisque la délimitation d'une péricope est capitale pour l'investigation de son texte, il nous semble dès lors pertinent de s'y attarder.

Le deuxième problème réside dans l'unité de la péricope. Selon l'histoire de la tradition, la péricope a subi une retouche rédactionnelle. En effet, pour Bultmann, elle est composée d'un récit de guérison et d'une controverse qui auraient été combinés⁴. Le récit de controverse (5b-10) aurait été ajouté au récit de miracle (1-5a et 11-12), lors d'une seconde mouture⁵. L'exégète allemand renchérit et émet l'hypothèse selon laquelle la controverse aurait été composée pour le contexte de la communauté primitive. C'est évidemment pertinent, et, de nos jours, certains exégètes sont encore imprégnés de la pensée bultmannienne et ne voient tout simplement pas, dans cette péricope, le style d'un narrateur.⁶ Toutefois, nous pensons qu'il est plus porteur pour la compréhension du récit de l'appréhender en tant qu'unité littéraire composée par un narrateur et, dès lors, reflétant son style particulier. C'est sur ce point qu'une approche synchronique pourrait s'avérer plus subtile.

Avant de nous pencher sur le style du narrateur, nous commencerons par situer brièvement la péricope dans son contexte littéraire. Cela a son importance puisque Mc 2,1-12 ou 2,1-13 fait partie d'un ensemble de cinq récits qui dévoilent les adversaires de Jésus.

⁴ Rudolph Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, trad. J. Marsh, Paris, Seuil, 1973⁴, pp. 29-30.

⁵ R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, pp. 14-15.

⁶ Voir par exemple : Patrice Rolin, *Les controverses dans l'évangile de Marc* (Études Bibliques, Nouvelle Série, 43), Paris, Gabalda, 2001, pp. 32-48.

Ensuite, nous délimiterons notre péricope. Enfin, nous étudierons succinctement l'unité de celle-ci et nous verrons s'il est envisageable de l'appréhender comme un tout.

2. Contexte de la péricope

Dans le premier chapitre de l'évangile de Marc, Jésus n'a pas rencontré d'adversaire humain. Il proclame la parole et pose des actes de guérison⁷. Selon Joël Marcus, sa relation avec les hommes peut même être qualifiée d'idyllique⁸. Il n'en va pas de même dans le chapitre deux et une partie du chapitre trois (2,1–3,6). En effet, à partir du chapitre deux, au travers d'un ensemble de cinq récits de controverse⁹, le narrateur introduit une quintuple série d'attaques contre Jésus dans lesquelles des antagonistes vont progressivement être dévoilés. Il s'agit des pharisiens, des scribes et également des hérodiens¹⁰. De plus, dans la narration marcienne, ces cinq péricopes suivent le schéma d'une journée, dans laquelle est résumé sommairement le ministère du Christ comme enseignant et guérisseur (1,14-45). Cette journée souligne principalement l'autorité que détient Jésus. C'est justement l'opposition à cette autorité qui va être déployée dans l'ensemble 2,1–3,6. Élian Cuvillier souligne que « chacune des cinq péricopes reprend un thème annoncé dans la journée type »¹¹, ajoutant que ces thèmes seront retravaillés dans les récits de controverse.

3. Délimitation de la péricope

Après avoir situé notre péricope dans son contexte narratif immédiat, nous allons maintenant tenter de la délimiter. Selon Jean-Louis Ska, la délimitation d'une péricope est l'un des premiers pas à effectuer lorsqu'on veut étudier un texte¹². Or, le nôtre est découpé

⁷ Isabelle Parlier, « L'autorité qui relève de la foi et l'incrédulité : Marc 2/1-12 », dans *Études Théologiques et Religieuses*, 67 (1992), p. 243.

⁸ Joël Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible, 27), New Haven & London, Yale University Press, 2000, p. 212.

⁹ 2,1-12 ; 2,13-17 ; 2,18-22 ; 2,23-28 ; 3,1-6.

¹⁰ Geert Van Oyen, *Het evangelie volgens Marcus*, dans Jan Fokkelman et Wim Weren (éds), *De Bijbel literair. Opbouw en gedachtegang van geschriften en hun onderlinge relaties*, Zoetermeer-Kapellen, Meinema-Pelckmans, 2003, p. 518.

¹¹ Élian Cuvillier, *L'évangile de Marc* (Bible en Face), Paris-Genève, Bayard-Labor et Fides, 2002, p. 50.

¹² Jean-Louis Ska, « Nos pères nous ont raconté ». *Introduction à l'analyse des récits de l'Ancien Testament*, trad. Gérard Billon et Maurice Autané, Claudine

de deux façons par les spécialistes. Certains d'entre eux, peu nombreux, optent pour un découpage débutant au verset 1 et se terminant au verset 13¹³.

D'autres, à savoir la très grande majorité des exégètes, la délimitent du verset 1 au verset 12¹⁴. Tentons d'y voir plus clair.

Bouleau, Alain Faucher. Texte revu et complété par l'auteur, bibliographie mise à jour (Cahiers Évangile, 155, Paris, Cerf, 2011, p. 7).

¹³ Jean Delorme, *L'heureuse annonce selon Marc : lecture intégrale du deuxième évangile*, t. 1 (Lectio Divina, 219), Paris-Montréal, Cerf-Médiapaul, 2007, pp. 163-164 ; Jean Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil, 1991, pp. 35-38 ; Antoine Delzant, *Écouter la parole (Marc 2,1-13)* dans Jean Le Du, Antoine Delzant et Henri Bourgeois (éds), *Dire le salut, sauver le langage*, Lyon, Chalet, 1974, p. 64 ; Camille Focant, *L'évangile selon Marc* (Commentaires Bibliques : Nouveau Testament, 2), Cerf, Paris, 2004, p. 107. Il est utile de signaler qu'avant de suivre le découpage de Delorme, Focant découpe ce texte deux fois de 1 à 12 dans deux articles, avant la sortie de son commentaire dans lequel il change d'opinion : Camille Focant, *Les implications du nouveau dans le permis*, dans Camille Focant (éds), *Marc, un Évangile étonnant : Recueil d'essais* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 194), Leuven, Leuven University Press-Peeters, 2006, pp. 127-147 ; Camille Focant, *Le rôle des personnages secondaires en Marc. L'exemple des guérisons et des exorcismes*, dans Emmanuelle Steffek et Yvan Bourquin (éds), *Raconter, Interpréter, Annoncer* (Le Monde de la Bible, 47), Genève, Labor et Fides, 2003, p. 120.

¹⁴ La liste n'est pas exhaustive : François Bassin, *L'évangile de Marc* (Commentaire Évangélique de la Bible), Vaux-sur-Seine, Éditions de la Faculté Libre de Théologie Évangélique, 1984, p. 104 ; Adela Yarbro Collins, *Mark a Commentary* (Hermeneia – A Critical and Historical Commentary on the Bible), Augsburg, Fortress Press, 2007, p. 181 ; Alan R. Culpepper, *Mark* (Smyth & Helwys Bible Commentary, 20), Georgia, Smyth & Helwys Publishing, 2007, p. 76 ; É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 50 ; J. Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1–3:6* (SBL Dissertation Series, 48), Chico, Scholars Press, 1980, p. 66 ; Richard T. France, *The gospel of Mark. A commentary on the greek text* (The New International Greek Testament Commentary), Grand Rapids-Carlisle, Eerdmans-Pternoster Press, 2002, p. 121 ; Robert A. Guelich, *Mark 1–8:26* (Word Biblical Commentary, 34a), Dallas, Word Books, 1989, p. 81 ; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 110 ; Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, Paris, Gabalda, 1942⁷, p. 32 ; Simon Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, (Lectio Divina, Commentaires, 5), Paris, Cerf, 1997, p. 164 ; Bruce J. Malina et Richard L. Rohrbaugh, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, p. 186 ; C.S. Mann, *Mark. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 27), New York, Doubleday, 1986, p. 221 ; J. Marcus, *Mark 1–8*, p. 215 ; Christopher D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative* (Monograph Series. Society for New Testament Studies, 64), Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 78-79 ; Benoît Standaert, *Évangile selon Marc. Commentaire. Première partie Marc 1,1 à 6,13* (Étude Bibliques, Nouvelle Série, 61), Pendé, Gabalda, 2010, p. 191 ; Vincent Taylor, *The Gospel According to St Mark: The Greek Text with Introduction, Notes and Indexes*, London, Macmillan, 1953,

3.1. Première hypothèse 2,1-13

Plusieurs exégètes considèrent que la péricope comprend les 13 premiers versets du chapitre. Parmi eux, c'est surtout Jean Delorme qui défend cette option et l'explique par une approche sémiotique¹⁵.

Selon lui, les versets 1-2 et le verset 13b se rapprochent par la concordance d'indices textuels. Premièrement, l'exégète souligne un lien entre les versets 1 et 13. Dans le verset 1, Jésus entre (« εἰσελθων ») de nouveau (« πάλιν ») à Capharnaüm et, dans le verset 13, il sort (« ἐξῆλθεν ») de nouveau (« πάλιν ») au bord de la mer. On remarque donc une certaine logique dans le mouvement de Jésus : au début du récit, il entre dans un endroit et, à la fin, il en sort. Deuxièmement, aux versets 2 et 13, il est question d'une foule. En effet, le verset 2 mentionne un rassemblement (« συνήχθησαν πολλοί ») et, au verset 13, il est question d'une foule qui vient à Jésus (« ὁ ὄχλος »). Enfin, dans les versets 2 et 13, Delorme souligne « une activité de parole » destinée à la foule¹⁶. Au verset 2, Jésus « disait la parole à la foule » (« ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον ») et, au verset 13, « il enseignait la foule » (« καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς »). Ces convergences textuelles sont soulignées par Delorme sous la forme schématique suivante¹⁷ :

Entrée de Jésus + affluence + activité de parole

Entrée du paralysé

« Jésus dit au paralysé » : rémission des péchés

Scribes : « Pourquoi ? »

« remettre les péchés » (pouvoir de Dieu)

Jésus : « Pourquoi ? »

« dire » : rémission

« ou dire » : guérison

« remettre les péchés »

(autorité du Fils de l'Homme)

« il dit au paralysé » : guérison

p. 191 ; William R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark* (New Testament Theology), Cambridge, Cambridge University Press, 2003², p. 45 ; Étienne Trocmé, *L'évangile de Marc* (Commentaire du Nouveau Testament, II), Genève, Labor et Fides, 2000, pp. 63-64 ; Geert Van Oyen, *De summaria in Marcus en de compositie van Mc 1,14-8,26* (Studiorum Novi Testamenti Auxilia, 12), Leuven, Leuven University Press, 1987, p. 63 ; James W. Voelz, *Mark 1:1-8:26* (Concordia Commentary : A Theological Exposition of Sacred Scripture), Saint Louis, Concordia Publishing House, 2013, p. 186.

¹⁵ J. Delorme, *Au risque de la parole*, pp. 37-38.

¹⁶ J. Delorme, *Au risque de la parole*, p. 37.

¹⁷ J. Delorme, *Au risque de la parole*, p. 37.

Sortie du paralysé guéri Sortie de Jésus + affluence + activité de parole

En outre, au verset 10, le paralytique profite des bienfaits de l'autorité du Fils de l'Homme. Sa vie est complètement bouleversée par sa rencontre avec Jésus. Cependant, il n'est pas le seul à en profiter : c'est aussi le cas de la foule. En effet, au début du récit, celle-ci est simplement présente dans le paysage de la narration et elle ne fait rien. Mais, à l'issue du récit, au verset 12, elle s'émerveille du miracle et rend gloire à Dieu. Pour Delorme, « cela explique l'unanimité de 'παῶς ὁ ὄχλος' (toute la foule) qui vient vers Jésus au bord de la mer (v. 13)¹⁸ ».

Cette approche sémiotique de Delorme n'a pas vraiment fait l'unanimité et nous allons tenter de comprendre pourquoi en nous penchant sur le deuxième découpage proposé par les exégètes.

3.2. Deuxième hypothèse 2,1-12

À côté du découpage que nous venons de regarder, d'autres spécialistes de Marc en proposent un autre, qui voit la péricope se terminer non pas au verset 13 mais au verset 12. On le voit, ce n'est pas le début de la péricope qui pose problème (tous semblent d'accord sur ce point), mais sa clôture. Les tenants de cette deuxième hypothèse estiment qu'une clôture au verset 13 ne tient pas en compte le style marcier. Ainsi, pour Buetubela Balemba, la redondance du vocabulaire entre 2,1 et 2,13 n'est pas nécessairement le signe d'une inclusion. Selon cet exégète, l'adverbe « πάλι » du verset 13 ne serait qu'un vocable de liaison qui aurait pour fonction de « relancer le récit »¹⁹. En outre, « πάλι » est un terme cher à Marc²⁰. En effet, il apparaît à vingt-huit reprises dans le second évangile et a pour fonction principale de relier un récit à ce qui le précède, dans ce cas-ci sa première venue à Capharnaüm²¹. En ce sens, Cuvillier considère donc

¹⁸ J. Delorme, *Au risque de la parole*, p. 36.

¹⁹ Buetubela Balemba, *La vocation de Lévi et le repas avec les pécheurs (Mc 2,13-17)*, dans *Revue Africaine de Théologie*, 3 (1979), p. 51.

²⁰ V. Taylor, *The gospel according to St Mark*, p. 44.

²¹ E.J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel: A Study of Syntax and Vocabulary as Guides to Redaction in Mark* (Society for New Testament Studies, Monograph Series, 33), Cambridge, Cambridge University, 1978, p. 97. Notons que, chez Matthieu, l'adverbe est employé 17 fois et seulement 3 fois chez Luc. Pour plus d'informations, voir : Patrice Rolin, *Les controverses dans l'évangile de Marc* (Études Bibliques, Nouvelle Série, 43), Paris, Gabalda, 2001, p. 351.

que « Marc fait même une allusion claire à la première venue de Jésus ('de nouveau')²² ». Cela est confirmé par Marie-Émile Boismard²³. Robert Guelich renchérit en soulignant que l'adverbe « πάλιν » est fréquemment utilisé par Marc au début d'un récit pour renvoyer à un endroit ou un événement antérieur (2,13 ; 3,1 ; 4,1 ; etc.)²⁴.

Puisque l'adverbe « πάλιν » nous renvoie en amont dans le récit marcién et plus particulièrement à Capharnaüm en 1,21, il est dès lors possible et plus porteur de voir des parallélismes textuels entre les versets 1, 2 et 13 du chapitre deux et le chapitre un du deuxième évangile. C'est ce que nous allons démontrer dans le point suivant.

3.3. Parallélismes entre 2,1-2 et 1,21-45

Dans ce point, nous allons mettre en exergue les relations textuelles existant entre 2,1-2 et 1,21-45 pour renforcer notre hypothèse. En effet, en 2,1, c'est la deuxième fois que Jésus se trouve à Capharnaüm (1,21 ; 2,1)²⁵. Ce retour de Jésus à Capharnaüm sert de liaison textuelle entre Mc 2,1-12 et les versets 21 à 45 du premier chapitre²⁶. De plus, c'est aussi la deuxième fois dans la narration que Jésus se trouve dans une maison (1,29 ; 2,1) et, comme dans le chapitre premier, une grande foule est présente près de lui (1,32.37.45 ; 2,2). Ce qui est normal, car sa réputation a connu une ascension fulgurante dans le premier chapitre (1,28). C'est également la deuxième fois que la foule se réunit devant la porte (1,33 ; 2,2), probablement celle de la maison de Simon (1,29), et les deux verbes utilisés par Marc à propos de cette foule sont similaires (« ἐπισυνάγω » 1,33, « συνάγω » 2,2), comme le souligne Benoît Standaert²⁷. Enfin, c'est la deuxième fois que Jésus fait lever une personne. En effet, en 1,30-

²² É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 52.

²³ M-É. Boismard, *L'évangile de Marc, sa préhistoire* (Études Bibliques, Nouvelle Série, 26), Paris, Gabalda, 2001, p. 73.

²⁴ R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 84.

²⁵ William L. Lane, *The Gospel of Mark. The English Text with Introduction, Exposition, and Notes* (The New International Commentary on the New Testament, 2), Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 1974, p. 93.

²⁶ Robert A. Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Baker, 2008, p. 116 ; A. Yarbro Collins, *Mark*, pp. 184-187 ; É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, pp. 52-53 ; R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 84 ; C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, pp. 82-83 ; B. Van Iersel, *Marcus. Uitgeleegd aan andere lezers*, Baarn, Gooi en Sticht, 1997, pp. 138-139.

²⁷ B. Standaert, *Évangile selon Marc commentaire. Première partie*, p. 192.

31, il fait lever la belle-mère de Simon et, en 2,1-12, il fait lever un paralytique. Joanna Dewey enchérit sur cette corrélation d'indices textuels. Selon elle, des liens thématiques existent entre Mc 2,1-12 et la péricope de la guérison du paralytique en Mc 1,40-45²⁸. Elle met cela en évidence, avec élégance, en remarquant l'utilisation de « mots crochets » et en identifiant une structure en chiasme que nous reproduisons ci-dessous²⁹.

1,45 : τὸν λόγον, ὥστε μηκέτι... εἰσελθεῖν

2,1-2 : εἰσελθῶν... ὥστε μηκέτι... τὸν λόγον

Elle souligne que « ὥστε μηκέτι » n'apparaît qu'à deux reprises chez Marc et que ce sont les deux premières occurrences du nom « λόγος ». Cette structure est également exploitée par d'autres spécialistes³⁰. Cette analyse comparative entre 1,40-45 et 2,1-12 est aussi complétée par Elizabeth Struthers Malbon. Ainsi, elle confirme l'argument développé au préalable par une attention particulière portée aux contenus : « Dans le processus immédiat de l'écoute ou de la lecture de l'évangile de Marc, l'audience perçoit d'abord un écho de 1,40-45, la guérison du lépreux, dans le récit de 2,1-12, la guérison du paralytique. Dans l'un et l'autre cas, une personne souffrant d'un handicap physique sérieux vient à Jésus (ou est amené à lui), et cette rencontre aboutit à la restauration de la santé de l'individu, un personnage mineur qui donne l'exemple de la foi en la puissance de guérison de Jésus. Dans le premier cas, la proclamation ouverte du lépreux semble créer une telle réputation à l'aide apportée par Jésus que celui-ci ne peut plus entrer ouvertement dans une ville (1,45), problème déjà signalé dans la narration (1,33.37). Dans le deuxième cas, le dialogue silencieux avec quelques scribes au sujet des paroles de pardon de Jésus au paralytique commence à mettre en exergue un conflit qui, auparavant, n'était encore qu'implicite (1,22 : 'Car il les enseignait comme ayant autorité et non pas comme les scribes') et qui ne sera pleinement développé qu'en 3,6 (ils 'tinrent conseil contre lui, en vue de le perdre')³¹ ».

²⁸ J. Dewey, *Markan public debate*, p. 67.

²⁹ J. Dewey, *Markan public debate*, p. 67.

³⁰ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 83 ; Ben Witherington III, *The Gospel of Mark: A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 110 ; John R. Donahue et Daniel J. Harrington, *The Gospel of Mark* (Sacra Pagina Series, 2), Collegeville, The Liturgical Press, 2002, p. 93.

³¹ E. Struthers Malbon, *En compagnie de Jésus. Les personnages dans l'Évangile de Marc*, trad. Marie-Raphaël de Hemptine. (Le Livre et le Rouleau, 35), Bruxelles, Lessius, 2009, p. 227.

Ces divers parallélismes, tous ces liens narratifs ou textuels nous poussent donc naturellement à relier davantage Mc 2,1-2 à Mc 1 plutôt qu'à Mc 2,13 comme le fait Delorme.

3.4. *Mc 2,1-2 comme sommaire*

On peut ajouter un argument à notre hypothèse en analysant la forme linguistique/stylistique des deux premiers versets du chapitre 2. En effet, Van Oyen souligne que ces versets sont un sommaire d'enseignement³². Le narrateur du second évangile offre fréquemment de brefs sommaires de l'activité de Jésus³³, qui ont pour but de résumer, d'une part, le message et les actions du Christ³⁴, d'autre part, la réaction populaire face à celles-ci³⁵. Le rôle de ces sommaires est de créer un pont entre deux récits³⁶. La plupart ont une structure tripartite et un même ordre s'en dégage³⁷ : Jésus arrive quelque part ; des gens s'assemblent autour de lui ; il pose un acte³⁸. Ces trois éléments sont bien présents dans Mc 2,1-2. En effet, Jésus revient à Capharnaüm, un nombre important de gens se rassemblent et il dit la parole.

De plus, cette structure tripartite peut être complétée par trois autres données. En général, dans le second évangile, la venue de Jésus est exprimée à l'aoriste. C'est le cas dans notre texte : « εἰσελθων ». Le mouvement de la foule peut être exprimé au présent, à l'aoriste, à l'imparfait ou via une construction périphrastique. Dans le chapitre deux, l'arrivée de la foule est exprimée à l'aoriste (« συνήχθησαν »).

³² Pour ce point, nous nous appuyons surtout sur le travail de Geert Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 13. L'auteur se base lui-même sur les travaux de Wilhelm Egger : Wilhelm Egger, *Frohbotschaft und Lehre: die Sammelberichte des Wirkens Jesu im Markusevangelium* (Frankfurter theologische studien, 19), Francfort, Knecht, 1976.

³³ Wilhelm Egger, *How to Read the New Testament. An Introduction to Linguistic and Historical-Critical Methodology*, trad. Peter Heinegg. Peabody, Hendrickson, 1996, p. 146. Voici la liste des sommaires marciens retenue par Van Oyen : 1,14-15.21-22.32-34.39.45 ; 2,1-2.13 ; 3,7-12 ; 4,1-2 ; 6,6b.30-34.53-56 ; 10,1. Voir Geert Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 12.

³⁴ Richard J. Erickson, *A Beginner's Guide to New Testament Exegesis: Taking the Fear out of Critical Method*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2005, p. 176.

³⁵ William R. Telford, *Mark* (T. & T. Clark Study Guides Series), London-New York, T. & T. Clark International, 1997², p. 73.

³⁶ W.R. Telford, *Mark*, p. 75.

³⁷ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, pp. 14-15.

³⁸ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 14-15.

Troisièmement, l'action de Jésus est exprimée à l'imparfait, ce qui est le cas au verset 2 (« ἐλάλει »).

Enfin, il arrive souvent que les sommaires jouent le rôle d'introduction pour une péricope ou une histoire miraculeuse³⁹. Il en est ainsi de notre péricope : les versets 1 et 2 forment une introduction à la péricope de guérison du paralytique⁴⁰. Cet argument est également soutenu par Légasse, Dewey et Boismard⁴¹.

3.5. Parallélismes entre 2,13-14 et 1,16-20

Concernant le verset 13, avec Patrice Rolin et William Telford, nous pensons également qu'il s'agit d'un sommaire⁴². Les remarques faites pour les versets 1 et 2 peuvent être répétées ici : Jésus sortit de nouveau (« ἐξῆλθεν ») et son arrivée est exprimée à l'aoriste ; une foule se rassemble autour de lui et le mouvement de cette foule est exprimé à l'imparfait ; enfin, Jésus fait une action qui est exprimée à l'imparfait (« ἐδίδασκεν »).

Ce verset joue aussi un rôle d'introduction de la péricope de l'appel d'un disciple (v. 14)⁴³. Du reste, cette scène rappelle la vocation des disciples en Mc 1,16-20⁴⁴. D'ailleurs, les parallélismes textuels ne manquent pas entre cette péricope et Mc 2,13-14. Premièrement, l'adverbe « πάλιν » renvoie à 1,16⁴⁵. Deuxièmement, « παρὰ τὴν θάλασσαν » nous replace au même verset et, de surcroît, c'est à cet endroit qu'eut lieu l'appel des premiers disciples⁴⁶. Enfin, la similitude de la structure verbale de 2,14 et 1,16 est frappante. En effet, « παράγω » et « εἶδεν » se retrouvent dans les deux versets⁴⁷. Malbon met également en exergue le parallélisme existant entre l'appel des quatre disciples en 1,16-20 et l'appel de Lévi en 2,13-14⁴⁸.

³⁹ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 23.

⁴⁰ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 23.

⁴¹ S. Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, p. 165 ; J. Dewey, *Markan Public Debate*, pp. 67-68 ; M-É. Boismard, *L'évangile de Marc, sa préhistoire*, p. 72.

⁴² P. Rolin, *Les controverses dans l'évangile de Marc* (Études Bibliques, Nouvelle Série, 43), Paris, Gabalda, 2001, p. 49 ; W.R. Telford, *Mark*, p. 75.

⁴³ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 23.

⁴⁴ É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 59 ; Robert A. Stein, *Mark*, p. 125 ; A.R. - Culpepper, *Mark*, pp. 82-83.

⁴⁵ G. Van Oyen, *De summaria in Marcus*, p. 74.

⁴⁶ R.T. France, *The Gospel of Mark*, p. 131.

⁴⁷ R.A. Guelich, *Mark 1-8:26*, p. 99.

⁴⁸ E. Struthers Malbon, *En compagnie de Jésus*, p. 227.

Puisque le verset 13 est un sommaire et qu'il joue un rôle d'introduction pour la péricope 2,13-14, il ne peut pas faire partie de Mc 2,1-12. De plus, tous les liens narratifs entre 2,13 et 1,16 (« πάλιν », « παρὰ τὴν θάλασσαν » et l'appel des disciples) nous poussent naturellement à les mettre en parallèle, et nous font aboutir à la même conclusion.

3.6. *Mise en clôture*

Un dernier argument, narratologique cette fois, en faveur de la délimitation retenue mérite d'être pris en compte. L'analyse narrative utilise d'autres facteurs de clôture que les parallélismes textuels. Daniel Marguerat et Yvan Bourquin stipulent que la mise en clôture d'un récit peut être opérée par le narrateur via quatre paramètres : le temps, le lieu, la constellation des personnages et le thème⁴⁹. Or, si nous lisons Mc 2,1-12 à la lumière de ces paramètres, nous constatons tout d'abord que, en ce qui concerne le lieu, Jésus passe d'une maison (2,2) au bord de la mer (2,13). Ensuite, pour ce qui est de la constellation des personnages, il y a un net changement qui s'opère à partir du verset 13. En effet, en Mc 2,1-12, nous sommes en présence des six personnages suivants : les scribes, la foule, Dieu, Jésus, les quatre hommes et le paralytique. Ensuite, un autre récit débute avec une autre configuration de personnages : Jésus (13), une foule (13), Lévi (14), des collecteurs de taxes (15), les scribes des pharisiens (16), des pécheurs (16) et les disciples de Jésus (16). Pour terminer, en Mc 2,13, nous sommes en présence d'un nouveau thème, celui de la suivance (14). Cela nous pousse par conséquent à délimiter notre péricope du verset 1 au verset 12. Dès lors, nous ne retenons donc pas la délimitation proposée par Delorme.

Conclusion partielle

Dans cette partie, nous avons vu qu'il existait deux découpages de la péricope qui fait l'objet de notre attention : 2,1-13 et 2,1-12. Le premier découpage se basait sur une sorte d'inclusion entre les versets 1-2 et le verset 13. Ce découpage ne nous a pas convaincu et nous avons tenté de démontrer que ce choix ne prenait pas en compte le style marcién. Nous avons été plus séduits par le deuxième découpage. D'abord, nous avons vu que 2,1-2 et 2,13 étaient des sommaires qui jouaient le rôle d'introduction. Ensuite, nous avons souligné,

⁴⁹ Daniel Marguerat et Yvan Bourquin, *Pour lire les récits bibliques*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 2009⁴, p. 43.

d'une part, que de forts parallélismes textuels existaient entre les versets 1-2 et les versets 21 à 45 du chapitre 1 et, d'autre part, qu'il existait également de forts parallélismes textuels entre les versets 13 et 14 du deuxième chapitre et les versets 16 à 20 du premier chapitre. Enfin, un dernier argument narratologique, la mise en clôture, nous a également poussé à délimiter notre péricope du verset 1 au verset 12 du deuxième chapitre.

Maintenant que les limites ont été établies, il faut nous attarder à l'unité du récit.

4. Unité de la péricope

4.1. Marc 2,1-12 et l'histoire de la tradition

Selon l'histoire de la tradition, la péricope qui fait l'objet de notre attention est composée d'un récit de guérison et d'une controverse⁵⁰. Cette hypothèse est défendue notamment par Rudolf Bultmann⁵¹. Pour ce dernier, deux récits de genres littéraires différents auraient été combinés⁵². Le récit de controverse (5b-10) aurait été ajouté au récit de miracle (1-5a et 11-12), lors d'une seconde mouture⁵³. L'exégète allemand ajoute que la controverse n'a jamais existé de manière indépendante, mais a été composée pour le contexte de la communauté primitive⁵⁴.

Pour Rolin, qui adhère au découpage de Bultmann, les deux récits sont tout à fait identifiables et chacun d'eux a une cohérence textuelle⁵⁵. Ils peuvent tous les deux se décliner en cinq parties⁵⁶.

⁵⁰ Voir par exemple : C. Focant, *Les implications du nouveau dans le permis*, p. 130 ; Georges Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Lectio Divina, 47), Paris, Cerf, 1968, p. 116 ; É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 52 ; S. Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, p. 164 ; P. Rolin, *Les controverses*, p. 32.

⁵¹ Rudolf Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, trad. J. Marsh, Paris, Seuil, 1973⁴, pp. 29-30. Plusieurs découpages ont été proposés par différents spécialistes. Voir par exemple : C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, pp. 78.

⁵² R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, pp. 29-30.

⁵³ R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, pp. 14-15.

⁵⁴ R. Bultmann, *L'histoire de la tradition synoptique*, p. 15.

⁵⁵ Pour Rolin, le récit de miracle se situe en 1-5a et 11-12, et la controverse en 5b-10.

⁵⁶ P. Rolin, *Les controverses*, p. 32.

Pour le récit de miracle, le cadre se situe en 2,1-2. Ensuite, nous assistons à l'arrivée des hommes auprès de Jésus (vv. 3-4). Puis, aux versets 5b(a)⁵⁷ et 11, Jésus prononce des paroles de guérison. Après vient l'authentification du miracle (12a). Enfin, en 12b, on voit le résultat que produit cette guérison sur la foule. Ce premier récit met en exergue la foi manifestée par les différents acteurs, malgré les obstacles, afin que le paralytique soit guéri.

Concernant la structure du récit de controverse, nous suivrons, à nouveau, le schéma élaboré par Rolin⁵⁸ :

- a. un cadre, la première partie du récit de miracle (versets 1-5a) ;
- b. une parole de Jésus motivant la controverse (verset 5b) ;
- c. la réaction critique de témoins (sous forme interrogative) (versets 6 et 7) ;
- d. deux contre-questions de Jésus (versets 8 et 9) ;
- e. une parole de transition (verset 10a) qui introduit la suite du récit de miracle (versets 10bs.) et fait de celui-ci la confirmation des paroles de Jésus.

⁵⁷ Nous pensons que, par inadvertance, l'auteur a inséré ici une faute de frappe dans le manuscrit. En effet, suite à l'analyse de Rolin, nous pensons que ce dernier voulait dire « 5a ». Nous nous appuyons sur ces propos tenus plus loin dans son livre :

« Les analyses faites plus haut amènent à proposer l'hypothèse suivante :

- a. À l'origine de la péripécie se trouve un récit typique de miracle mettant l'accent sur la foi de ceux qui viennent à Jésus (vv. 3-5a), et sur l'immédiateté de la guérison (v. 12b) par la seule parole de Jésus (vv. 5a.11b).
- b. Dans un second temps, ce récit a été utilisé comme cadre d'une discussion composée de toutes pièces sur le pardon des péchés (vv. 5b-10), et la possibilité pour les hommes de prononcer un tel pardon traditionnellement réservé à Dieu. Cette possibilité est légitimée par la pratique de Jésus (v. 5b) qui est elle-même par la guérison effective du paralytique (vv. 9.10.11 [et 12])... ». Voir Patrice Rolin, *Les controverses*, p. 46.

Bref, pour Rolin, on constate que :

1. sa répartition du verset 5 est la suivante :
 - a. 5a : καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ.
 - b. 5b : τέκνον, ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι.
2. il suppose que Jésus a parlé pour guérir le paralytique : voir ci-dessus « la seule parole de Jésus (vv. 5a.11b) ».
3. le récit de controverse est secondaire au récit de miracle et ne remonte pas à Jésus.
4. la parole de guérison prononcée par Jésus n'est pas préservée dans la tradition : voir ci-dessus « composée de toutes pièces ».

⁵⁸ P. Rolin, *Les controverses*, p. 32.

Cette controverse sur le pardon des péchés semble être bien ficelée et présenter un thème central. Cependant, comme dit plus haut, on pourrait penser que le récit de controverse a été ajouté au récit de miracle⁵⁹. Notre péricope est en effet composée de plusieurs couches rédactionnelles et, pour être plus précis, elle aurait « reçu une importante addition lors de sa dernière mouture⁶⁰ ». En ce sens, Rolin fait remarquer que, d'une part, ce récit n'entre pas complètement dans le genre littéraire de la controverse et que, d'autre part, sans le récit de miracle, cette controverse n'aurait pas vraiment de sens⁶¹. « En effet, si l'on retranche la question du verset 9 qui prépare la transition avec le récit de miracle, il ne reste plus qu'un débat qui, faute de cadre, ne peut avoir subsisté de manière indépendante dans la tradition ; remarquons de plus que le verset 9 est un élément central de la controverse (la contre-question de Jésus)⁶² ». Malgré cette remarque, Rolin rejette pourtant l'hypothèse que Mc 2,1-12 puisse former une unité littéraire, car la partie enchâssée dans le récit de miracle ne correspondrait pas au genre littéraire de la « controverse ».

Pour Dibelius, par contre, Mc 2,1-12 appartient au genre qu'il a créé et qu'il nomme « paradigme »⁶³. En effet, il ne range pas cette péricope dans les récits de miracle comme le fait Bultmann, car, selon lui, le thème principal ne serait pas la guérison proprement dite, mais plutôt le fait que Jésus ait le pouvoir de pardonner⁶⁴. En outre, même s'il reconnaît que le récit est composé d'une controverse et d'un récit de miracle, il le découpe autrement que Bultmann. Pour lui, l'annonce du pardon appartient au récit de guérison⁶⁵.

Ce qu'il est pertinent de relever, c'est qu'il n'y a pas de consensus dans le découpage interne de la péricope⁶⁶. Cependant, selon Marshall, la majeure partie des spécialistes interprète la rupture linguistique entre les versets 10 et 11 comme marquant la fin de l'insertion. Le résultat de cette combinaison d'éléments est une péricope de forme mixte, dans laquelle la foi guérissante se retrouve à l'arrière-plan. De

⁵⁹ C. Focant, *L'évangile selon Marc*, p. 111.

⁶⁰ S. Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, p. 164.

⁶¹ P. Rolin, *Les controverses*, p. 33.

⁶² P. Rolin, *Les controverses*, p. 33.

⁶³ M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, trad. Bertam Lee Woolf (Library of Theological Translations), Greenwood, Attic Press, 1971³, p. 54.

⁶⁴ M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, p. 54.

⁶⁵ M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, p. 66.

⁶⁶ É. Trocmé, *L'évangile de Marc*, p. 64.

fait, l'attention est portée sur la polémique christologique concernant l'autorité de Jésus quant au pardon des péchés⁶⁷.

Que l'on suive Bultmann ou Dibelius, cela importe peu, car, comme le souligne Trocmé, « il y a unanimité pour penser que Marc a connu cette narration comme une unité et y a apporté diverses retouches⁶⁸ ».

4.2. Hypothèse en faveur d'une unité littéraire de Marc 2,1-12

Comme nous l'avons dit précédemment, nous avons opté pour la méthode d'exégèse qu'est l'analyse narrative. Cette approche, de type synchronique, appréhende le texte en tant qu'unité dans sa forme finale. Dès lors, même si Mc 2,1-12 a subi des retouches rédactionnelles, cela n'est pas fondamental pour comprendre le message de l'auteur. En outre, selon Marshall, le grand nombre de difficultés de la péricope, qui a encouragé une division des sources, peut être compris en tenant compte de trois facteurs : les exigences de l'oralité, la tendance caractéristique du narrateur à intensifier la tension dramatique et les conditions nécessaires à l'intégration littéraire de l'unité dans le contexte plus général de l'évangile de Marc⁶⁹. En tenant compte de ces considérations, dit Marshall, nous sommes plus en mesure d'appréhender d'une part la stratégie et d'autre part les

⁶⁷ C.D. Marshall, *Faith as a theme in Mark's narrative*, p. 80.

⁶⁸ É. Trocmé, *L'évangile de Marc*, p. 64. Marshall met en avant cinq remarques qu'ont faites les critiques et qui dévoilent que Mc 2,1-12 présente différentes couches rédactionnelles. Premièrement, on remarque que, lorsque la controverse est retirée (5b-10), les versets restants forment un récit miraculeux qui contient tous les éléments du genre. Deuxièmement, au verset 6, l'arrivée des scribes n'est pas anticipée. La théologie abstraite et le genre littéraire du discours de controverse se marient mal avec le style animé et clair du récit de guérison. Troisièmement, une rupture syntaxique maladroite apparaît au verset 10. La dernière phrase introduite par « *ὅτι* » touche à sa fin et l'interlocuteur change. La répétition de « *λέγει τῷ παραλυτικῷ* » aux versets 5b et 10b fournit une parenthèse encombrante autour de l'insertion. Quatrièmement, les versets 11 et 12 ne forment pas la conclusion de la péricope, mais plutôt la conclusion du récit de miracle. Il n'y a pas de référence à l'expérience du pardon qui, contrairement à celle de la guérison, n'est pas « vue » (v. 12b). Et le « tous » qui loue Dieu peut difficilement inclure les scribes. Cinquièmement, la combinaison d'un récit de guérison et de la controverse transforme le miracle en une preuve-miracle qui ne trouve d'égal nulle part dans les synoptiques. Voir : C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 79.

⁶⁹ Pour ce point, nous nous inspirons complètement de Marshall : C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, pp. 80-86.

intentions du narrateur dans le récit unitaire, en particulier en ce qui concerne le rôle de la foi.

En premier lieu, penchons-nous sur les exigences de l'oralité. La répétition est stratégique dans l'oralité⁷⁰. Son but est de créer des échos qui mettent en exergue les points d'emphase⁷¹. Cela constitue une aide pour la mémoire. La partie centrale de Mc 2,1-12 en regorge (5a-11b). Pour Marshall, ces répétitions ne démontrent pas forcément une multiplicité de sources. Au contraire, leur objectif est d'amener le lecteur-auditeur à mieux appréhender le récit comme une unité narrative malgré sa forme peu conventionnelle. Il est pertinent de souligner que, pour Elizabeth Struthers Malbon, l'évangile de Marc a été écrit pour être *entendu*⁷². Du reste, la syntaxe maladroite du verset 10 est moins problématique lorsqu'on la considère dans le contexte de l'oralité. Même si ce verset est une anacoluthie, il est cependant tout à fait compréhensible dans un discours du quotidien. En effet, Ernest Best fait remarquer qu'un orateur a la possibilité de faire des pauses lors de sa lecture⁷³. Pour Marshall, ce verset consiste en une sorte d'instruction de scène, transmise par le narrateur qui explique le changement d'interlocuteur à ce point de l'action⁷⁴. Nous reviendrons sur ce verset.

En deuxième lieu, envisageons les choses sous l'angle de l'intensification de la tension dramatique. Notre récit contient des éléments qui contribuent à une montée de la tension dramatique. Marshall suggère ceci : « La déclaration du pardon (v. 5b) est inattendue et génère la surprise. Le changement abrupt du centre d'attention, porté sur les scribes qui s'interrogent avant que la guérison ne soit attestée, crée du suspense puisque l'audience est ainsi laissée se demandant si Jésus sera capable d'accomplir la guérison au vu de l'hostilité officielle. Le débat avec les scribes ne consiste pas en une discussion théologique pesante contrastant avec un récit vivant de guérison. C'est un échange dramatique autour de l'accusation brûlante de blasphème, qui est en réalité une menace implicite de mort (cf. 3,6 ; 14,63-65). Le retour vers le paralytique aux versets 10 et suivants résout cette tension. La guérison est effectuée et les objections

⁷⁰ Joanna Dewey, *Oral Methods of Structuring Narrative in Mark*, dans *Interpretation*, 43 (1989), p. 38.

⁷¹ F. Bassin, *L'Évangile de Marc*, p. 31.

⁷² Elizabeth Struthers Malbon, *Mark's Jesus: Characterization as Narrative*, Waco, Baylor University Press, 2009, p. 7.

⁷³ E. Best, *Mark's Narrative Technique*, dans *Journal of the Study of the New Testament*, 37 (1989), p. 55.

⁷⁴ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 81.

des scribes sont simultanément réfutées⁷⁵ ». Cette observation favorise une lecture unifiée du récit.

En troisième lieu, considérons les conditions nécessaires à l'intégration littéraire de l'unité dans le contexte plus général de l'évangile de Marc. En ce qui concerne ce contexte plus large, nous avons déjà souligné les liens narratifs qui existent entre 2,1-12 et 1,40-45. Par ailleurs, on pourrait qualifier la guérison du lépreux de preuve-miracle. En effet, après avoir purifié le lépreux, Jésus lui demande d'aller témoigner auprès des autorités religieuses. Dès lors, Mc 2,1-12 n'est pas l'unique cas de preuve-miracle dans les synoptiques. Aux antipodes de ce qui est conventionnellement défendu, la conclusion (v. 11-12) convient mieux au récit dans son entièreté qu'au récit de guérison seul. Cette hypothèse est défendable vu le contexte qui précède Mc 2,1-12. En effet, dans ce contexte plus large, la foule de Capharnaüm a déjà assisté aux divers miracles de Jésus (1,25-28.31-34.39.40-45). Donc, son étonnement (12b) n'est pas vraiment logique et indique plutôt que ce à quoi elle vient d'assister – en l'occurrence une guérison produite par l'accord du pardon eschatologique – dépasse ce qu'elle avait déjà vu. Il est légitime de penser que les scribes ne sont pas inclus dans la foule qui loue Dieu⁷⁶. Cette idée est d'ailleurs confirmée par Marshall pour qui le verset 12 rappelle 1,27 où « ἄπαντες » désigne le peuple de Capharnaüm par opposition aux scribes, étant donné qu'il compare défavorablement l'enseignement de leurs chefs scribes à celui de Jésus (1,22)⁷⁷. Cette hypothèse peut aussi être corroborée par l'utilisation de l'adjectif « ἄπαντες » dans le second évangile. Ce terme apparaît une deuxième fois en 11,32 et, dans ce passage, « ἄπαντες » est une nouvelle fois en relation avec la foule et en exclut les opposants de Jésus. Ceci est un autre argument qui permet de penser que les scribes ne sont pas associés à la foule.

En outre, Marshall discerne une structure littéraire concentrique en Mc 2,1-12 que nous reproduisons ci-dessous⁷⁸ :

⁷⁵ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, pp. 82-83, (traduction personnelle).

⁷⁶ Geert Van Oyen, *Dieu. Un personnage surprenant dans l'évangile selon Marc*, dans Geert Van Oyen, André Wénin (éds), *La surprise dans la bible. Hommage à Camille Focant* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 247), Leuven, Peeters, 2012, p. 203.

⁷⁷ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 82.

⁷⁸ Il existe plusieurs découpages. Pour plus d'informations, voir S. Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, p. 165 ; J. Dewey, *Markan Public Debate*, p. 66.

- (A) Introduction (vv. 1-2)
- (B) Focus sur la guérison (vv. 3-5)
- (C) Controverse (vv. 6-10)
- (Bi) Focus sur la guérison (vv. 11-12a)
- (Ai) Conclusion (v. 12b)

La partie centrale sur la controverse est séparée du reste par les versets reproduits encadrant : « λέγει τῷ παραλυτικῷ » (vv. 5b. 10b). De plus, Marshall défend l'idée que cette partie centrale est reliée à la matière qui l'entoure de deux manières⁷⁹ : « Cependant, elle est également reliée à la matière qui l'entoure de deux manières : par les mots-crochets (αἴρω [v. 9 ; cf. vv. 3,11,12] ; κράβατος [v. 9 ; cf. vv. 4,11] ; παραλυτικός [v. 10 ; cf. vv. 3,5] ; ἀφίενται ἁμαρτίας [vv. 7,9 ; cf. v. 5] ; aussi cf. λαλεῖν, λέγειν [vv. 2,5,6,8,9,10,11,12], et par son contenu : la guérison et le pardon sont entremêlés dans l'échange avec le malade (vv. 5,11) et dans celui avec les scribes (v. 9). Les mots de Jésus au paralytique mènent à la question des scribes (v. 7), tandis que la question de Jésus aux scribes (v. 9) rappelle l'allocution au paralytique (v. 11)⁸⁰ ».

L'arrangement concentrique, dit Marshall, peut être utilisé pour mettre en valeur l'élément central, pour le comparer ou l'opposer aux éléments qui l'entourent, pour établir une tension entre des idées contraires, pour exprimer un paradoxe ou ajouter de la profondeur au développement de l'intrigue⁸¹. Dans notre récit, les données qui encerclent offrent un commentaire interprétatif de la partie centrale par le biais de comparaisons et de contrastes⁸². D'une part, cela rend manifeste les parallèles entre guérison physique et pardon des péchés⁸³ ; d'autre part, cela crée un contraste entre l'attitude de ceux qui sollicitent de l'aide et celle de ceux qui raisonnent dans leur cœur⁸⁴.

⁷⁹ Les mots crochets ont, entre autres, la fonction de joindre des petits récits entre eux. « Des *mots-crochets* permettent de relier les épisodes dans la succession, en particulier les deux petits adverbies typiques de Marc, aussitôt (εὐθύς) et à nouveau (πάλιν) ». Voir Corina Combet-Galland, *L'évangile selon Marc*, dans Daniel Marguerat (éds), *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le Monde de la Bible, 41), Genève, Labor et Fides, 2000, p. 54.

⁸⁰ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 84, (traduction personnelle).

⁸¹ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 84.

⁸² C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 84.

⁸³ Cette idée est aussi soulignée par Trocmé : « L'auditeur ou le lecteur comprend sans peine que le pouvoir de guérir atteste le pouvoir de pardonner ». Voir É. Trocmé, *L'évangile de Marc*, p. 65.

⁸⁴ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 84.

Dès lors, c'est la démarche des quatre hommes et du paralytique, leur attitude, qui est en contraste avec les raisonnements des scribes. La division de notre récit est donc plus une division thématique entre foi et impiété qu'entre miracle et controverse⁸⁵.

Même s'il a subi des retouches rédactionnelles, le récit tel qu'il nous a été transmis, dit Cuvillier, doit donc être considéré comme une unité littéraire⁸⁶. C'est aussi l'opinion de Légasse : « Dans l'état définitif du texte, les deux stades s'interpénètrent et ne sauraient être dissociés sans amputer le message lui-même que l'évangéliste entend communiquer⁸⁷ ».

Cependant, ne peut-on pas aller plus loin ? Ne peut-on pas mettre en évidence le style du narrateur marcieen et voir dans l'anacoluthe du verset 10 un commentaire de ce dernier ? C'est à cette question que nous allons tenter de répondre dans notre ultime point.

5. Marc 2,10, un aparté du narrateur ?

Comme nous l'avions mentionné dans l'introduction, notre but est de nous enquérir du style du narrateur marcieen, car nous pensons que cette démarche serait porteuse de sens. Dès lors, pourquoi ne pas voir l'anacoluthe du verset 10 comme un aparté du narrateur⁸⁸. Nous savons qu'il y a plusieurs endroits dans le second évangile où l'on trouve des commentaires du narrateur⁸⁹. Le cas le plus obvie est celui qui se situe au verset 14 du chapitre 13. En effet, le narrateur interpelle directement le lecteur : « Que le lecteur comprenne ! ». Son but, dit Bourquin, est de fournir aux lecteurs « des informations qui les concernent de près⁹⁰ ». On peut également repérer un aparté au verset 22 du chapitre 10. Dans ce cas, c'est uniquement grâce à une indication du narrateur que le lecteur sait pourquoi l'homme dont il s'agit était attristé : il était riche ! Enfin, on trouve un troisième exemple au verset 12 du chapitre 12. Dans ce cas, la glose explique ce qu'il

⁸⁵ C.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, p. 84.

⁸⁶ É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 52.

⁸⁷ S. Légasse, *L'évangile de Marc*, t. 1, pp. 164-165.

⁸⁸ Pour plus d'informations sur les apartés dans Marc, on pourra consulter : Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand: Reader-Response Criticism and the Gospel of Mark*. Harrisburg, Trinity Press, 2001², pp. 81-126.

⁸⁹ David Rhoads, Joanna Dewey et Donald Michie, *Mark as Story: an Introduction to the Narrative of a Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 1999², pp. 41-42.

⁹⁰ Yvan Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité. Obscure clarté d'une narration* (Le Monde de la Bible, 55), Genève, Labor et Fides, 2005, p. 79.

se passe dans le cœur des adversaires du Christ et, de la sorte, le lecteur a accès à des informations clés du récit.

Depuis longtemps, l'anacoluthé de Mc 2,10 intrigue les spécialistes qui y ont vu, par exemple, une « gaucherie de rédaction⁹¹ », ou une « addition lors de la rédaction⁹² ». Cependant, Lagrange, dans son vieux commentaire sur Marc, avait déjà une intuition différente. En effet, il disait que l'auteur avait « introduit une parenthèse... en faveur du lecteur qui n'était pas présent⁹³ ». En outre, Rhoads, Dewey et Michie soulignent qu'il peut arriver qu'un commentaire soit introduit par une rupture syntaxique⁹⁴. Fowler renchérit et offre une liste d'exemples dans le récit marcion (1,2-3 ; 2,10-11.22 ; 3,30 ; 7,2-5.19 ; 11,31-32 ; 14,49)⁹⁵. Avec ce dernier, nous pensons que la rupture de 2,10 pourrait être un aparté du narrateur.

D'abord, comme le souligne Voelz, la question la plus légitime ici est de savoir qui se cache derrière le sujet à la deuxième personne du pluriel : « vous⁹⁶ ». Vu le contexte, on peut évidemment y voir, dans un premier temps, les scribes. Mais, comme le fait remarquer Lagrange, ce « vous » pourrait aussi s'adresser aux lecteurs absents de la scène. D'ailleurs, l'exégète pense que cette anacoluthé se « comprend mieux dans la scène que dans le récit⁹⁷ ». En effet, à l'écoute du récit, il est plausible que Jésus se soit adressé directement à son « public », à son « lectorat », comme c'est le cas en 13,37 où il ne s'adresse pas uniquement à ses contemporains lorsqu'il dit : « ὁ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω, γρηγορεῖτε ». Il est clair que « πᾶσιν » n'a pas un sens étriqué et qu'il s'adresse à une audience plus large que les auditeurs directs⁹⁸.

Ensuite, comme le signale Fowler, un des traits stylistiques du narrateur du deuxième évangile est de signaler ses commentaires au moyen de ruptures syntaxiques⁹⁹. L'auteur donne un exemple d'anacoluthé qui introduit un commentaire du narrateur en Mc 7,18-20. Dans ce cas précis, ce commentaire est également signalé par un participe. Il s'agit de la glose en 7,19 qui se situe juste au milieu du

⁹¹ Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, p. 37.

⁹² Étienne Trocmé, *L'évangile de Marc*, p. 65.

⁹³ Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, p. 37.

⁹⁴ David Rhoads, Joanna Dewey et Donald Michie, *Mark as Story*, p. 42.

⁹⁵ Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand*, p. 112.

⁹⁶ James W. Voelz, *Mark 1:1-8*, 26, p. 192.

⁹⁷ Marie-Joseph Lagrange, *Évangile selon Saint Marc*, p. 37.

⁹⁸ James W. Voelz, *Mark 1:1-8*, 26, p. 192.

⁹⁹ Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand*, pp. 113-114.

discours de Jésus : « καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα » (« déclarant purs tous les aliments »). L’anacoluthie est patente et est soulignée par Bourquin en ces termes : « Il y a rupture de construction évidente, puisque le participe ‘purifiant’ (καθαρίζων) doit se rapporter au sujet, c’est-à-dire à Jésus lui-même¹⁰⁰ ». Puis, immédiatement après son commentaire, le narrateur donne de nouveau la parole à Jésus au travers du verbe « ἔλεγεν δὲ » (« Et il disait... »). Ce verbe a pour fonction de mettre fin au commentaire du narrateur et, par la même occasion, rendre la parole à Jésus¹⁰¹. Pour Fowler, l’auteur du second évangile a pour coutume d’introduire les paroles du Christ au moyen du verbe « λέγω », soit au présent soit à l’imparfait de l’indicatif.

« Il est largement reconnu que Marc introduit habituellement le discours direct de Jésus par le verbe *legei* (‘il dit’ ; c’est-à-dire le présent historique du verbe *lego*) ou *elegen* (‘il disait’ ; imparfait). Cet usage est si typique de Marc, qu’il a été qualifié de caractéristique ‘rédactionnelle’ ; c’est-à-dire que c’est une des manières que Marc utilise pour suturer des traditions hétérogènes de paroles de Jésus, parfois même l’une après l’autre¹⁰² ».

En fait, « λέγει » ou « ἔλεγεν » indique parfois une sorte de tournant dans la narration en faisant passer le lecteur d’un aparté du narrateur à un discours direct de Jésus. Le narrateur rétablit donc la voix de Jésus dans le récit via le verbe « λέγω », après lui avoir coupé la parole dans le but d’offrir un commentaire qui lui est propre¹⁰³. On l’a vu, ce procédé est mis en exergue en 7,19. On peut aussi observer ce *modus operandi* en 3,5 et 5,36. Il n’est donc pas impossible de discerner un aparté du narrateur en 2,10. En effet, il y a rupture syntaxique et reprise du discours de Jésus via le verbe « λέγω » au présent. Cette glose ne serait dès lors pas une « gaucherie de rédaction », mais une rupture voulue pour indiquer quelque chose au lecteur.

Enfin, l’argument narratologique pour soutenir cela (commentaire explicite) est le suivant : puisqu’il n’y a plus rien sur le pardon après 2,10 et que, par contre, ce thème réapparaît dans la tradition

¹⁰⁰ Yvan Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité*, p. 82.

¹⁰¹ Yvan Bourquin, *Marc, une théologie de la fragilité*, p. 82.

¹⁰² Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand*, p. 114. (traduction personnelle) « Mark is widely recognized to habitually introduce direct discourse by Jesus with *legei* (‘he says’; i.e., the historical present tense of the verb *lego*) or *elegen* (‘he said’; imperfect tense). This usage is so typical of Mark, in fact, that it has been labeled one of Mark’s distinguishing ‘redactional’ characteristics; that is, it is one of Mark’s favorite ways of stitching together disparate traditional sayings of Jesus, sometimes one right after another ».

¹⁰³ Robert M. Fowler, *Let the Reader Understand*, p. 114.

évangélique après le parallèle synoptique (Mt 9,1-8 ; Luc 5,17-26 ; Jn 5,1-7.8-9a)¹⁰⁴, alors cette rupture syntaxique pourrait être un aparté du narrateur concernant l'autorité du Christ et pourrait, dès lors, révéler quelque chose de l'identité de ce dernier. Comme le stipule Cuvillier, le narrateur pourrait signifier aux lecteurs que « Guérir et proclamer le pardon sont, pour Jésus, une seule et même chose¹⁰⁵ ». Du reste, qui offre pardon et guérison a plus d'autorité que les scribes, et leur est donc supérieur. N'est-ce pas cela que le narrateur a voulu signifier au travers de son commentaire ?

6. Conclusion

Nous avons débuté cet article en situant notre péricope dans son contexte. Celle-ci fait partie d'un ensemble d'une quintuple série de controverses allant de 2,1 à 3,6, qui introduisent progressivement les antagonistes de Jésus (pharisiens, scribes et hérوديens).

Ensuite, nous avons délimité notre péricope. Nous avons vu qu'il y avait deux découpages possibles : du verset 1 au verset 13, ou du verset 1 au verset 12. Les exégètes qui découpent la péricope selon la première option voient un parallélisme textuel entre les versets 1-2 et le verset 13. Mais ce découpage, bien que pertinent, ne nous a pas convaincu, surtout parce qu'il ne tenait pas compte du style marcion. En effet, il nous a paru plus adéquat de faire des liens entre les versets 1-2 et le chapitre un du second évangile (principalement du verset 21 au verset 45). C'est la pléthore de parallélismes textuels entre les chapitres un et deux qui a motivé notre choix. En outre, puisque les versets 1-2 et le verset 13 sont des sommaires et ont un statut d'introduction, cela excluait le verset 13 de notre péricope. Nous avons également souligné qu'il existait de forts parallélismes textuels entre les versets 13 et 14 du deuxième chapitre et les versets 16 à 20 du premier chapitre. Enfin, comme l'analyse narrative utilise d'autres facteurs de clôture pour délimiter un texte, nous avons souligné que, dans Mc 2,1-12, les critères de clôture les plus pertinents étaient le lieu, la constellation des personnages et le thème. Tout cela nous a poussé à délimiter notre péricope du verset 1 au verset 12.

Puis, nous nous sommes demandé si Mc 2,1-12 pouvait être appréhendé comme une unité littéraire. En effet, selon l'histoire de

¹⁰⁴ En effet, à titre d'exemples, on retrouve ce thème dans les versets suivants : Mt 12,31 ; 26,28 ; Lc 7,47-49 ; Jn 5,14. Pour plus d'informations, on pourra consulter : A. Descamps, *Le péché dans le Nouveau Testament*, dans *Théologie du péché*, Tournai, Desclée et Cie, 1960. pp. 49-85.

¹⁰⁵ É. Cuvillier, *L'évangile de Marc*, p. 56.

la tradition, notre péricope est composée, d'une part, d'un récit de miracle et, d'autre part, d'un récit de controverse qui a été greffé au récit de miracle. Dès lors, certains spécialistes rejettent l'idée que Mc 2,1-12 puisse être une unité littéraire. Cependant, nous avons vu que, même s'il est possible que Marc ait retouché le récit çà et là, il est plus bénéfique de prendre la péricope comme unité, et cela pour plusieurs raisons. Premièrement, l'analyse narrative appréhende tout texte comme unité dans sa forme finale. Deuxièmement, les difficultés qui ont provoqué une division des sources peuvent être comprises en prenant en compte les trois facteurs suivants : les exigences de l'oralité, la tendance caractéristique du narrateur à intensifier la tension dramatique et les conditions nécessaires à l'intégration littéraire de l'unité dans le contexte plus large du corpus marcier.

Enfin, toujours dans le but de nous enquérir du style du narrateur marcier, nous avons tenté de démontrer que l'anacoluthie du verset 10 était peut-être un aparté du narrateur. Depuis longtemps, cette césure était considérée comme « une gaucherie de rédaction ». Cependant, nous avons émis des réserves sur ce jugement. En effet, une anacoluthie peut introduire un commentaire et le narrateur marcier use de ce processus. Nous avons donc émis l'hypothèse que le verset 10 du chapitre 2 pouvait être un aparté. D'abord, nous avons vu que cet aparté était dirigé vers le public du narrateur ainsi que vers son lectorat. Puis, nous avons signalé qu'un des traits stylistiques du narrateur du deuxième évangile était de réaliser ses commentaires au travers de ruptures syntaxiques. Or, au verset 10, il y a rupture, puis reprise du discours de Jésus via le verbe λέγω au présent (autre caractéristique rédactionnelle spécifique de Marc). Dès lors, il ne nous a pas semblé impossible d'y voir une rupture délibérée pour offrir un indice au lecteur. Enfin, notre dernier argument a été de suggérer que cette rupture pourrait être un aparté du narrateur pour dire quelque chose de l'identité du Christ.

Notre questionnement de départ était de savoir si les approches diachroniques étaient suffisantes pour déceler le style du narrateur en Marc 2,1-12. Notre étude a montré que ces lectures étaient pertinentes quant à la délimitation et aux formes, mais qu'elles manquaient de finesse pour se rapprocher de la pensée et du style du narrateur marcier. Nous avons vu, par contre, qu'une lecture narratologique facilitait le discernement de ce style et de cette pensée dans le passage concerné.



Nouvelles recherches sur l'Alliance dans le monde de la Bible¹

À propos d'un ouvrage récent

À la mémoire de ma collègue et amie
Helga Weippert (1943-2019).

**Jean-Georges
HEINTZ,**
professeur émérite
d'Ancien Testament
à la Faculté
de Théologie Protestante
de l'Université
de Strasbourg
et d'Épigraphie sémitique
à l'École du Louvre,
Paris

Dominique Charpin, *Tu es de mon sang. – Les alliances dans le Proche-Orient antique*, Collection du Collège de France : *Docet omnia*, vol. 4, (Paris, Éd. Les Belles-Lettres, 2019), 337 pp., avec 60 figs n/b.

Un ouvrage majeur d'un épigraphiste et historien de l'Orient ancien : il s'agit là d'un ouvrage savant, mais destiné à un large public cultivé et à bien des égards révolutionnaire ! Contrairement à une forte tendance parmi les théologiens, notamment de l'école historico-critique en Allemagne depuis la fin du XIX^e siècle (J. Wellhausen), il analyse finement et réhabilite ce thème fondamental de l'ALLIANCE comme mode de relation diplomatique entre les peuples durant toute l'Antiquité proche-orientale, de Sumer (au III^e millénaire av. J.-C.) à la période des Perses (IV^e s. av. J.-C.). L'enquête suit pas-à-pas l'historique de la recherche, ce qui rend le livre un peu touffu, mais très vivant. Pour une anthologie très utile de (presque) tous les textes

¹ Note de la rédaction : l'auteur du présent article mentionne que les illustrations sont issues de son ouvrage *Prophétisme & Alliance*, coll. OBO, vol. 271, Fribourg, 2015, qui est accessible gratuitement sur le site de l'Université de Zürich : <http://www.zora.uzh.ch/id/eprint/134537/>.

– Figs 1, 2, 3 = p. 316 ; Fig. 4 = p. 315-haut ; Figs 5, a & b = p. 344.

NB : les figures sont classées par ordre chronologique.

concernés, voir l'ouvrage de K.A. Kitchen – P.J.N. Lawrence, *Treaty, Law, and Covenant in the Ancient Near East* – Abrév. : *TCL*, (2012) – (voir « **Note additionnelle, 1** » en fin d'article).

Avant tout, l'auteur inclut dans sa quête, de manière très précise – et ceci est assez nouveau pour un travail d'orientaliste français –, la Bible Hébraïque (Ancien Testament). Ce mot latin de *Testament(-um)* nous vient d'ailleurs de la traduction du terme hébreu *Berît* – « alliance », qui désigne bien « cet espace intermédiaire » du pacte, qu'il s'agisse de l'Alliance avec Dieu, dans la distance confiante avec l'Absolu, *ou* du contrat avec le prochain, dans un indispensable face-à-face humain – comme l'illustrent de nombreuses représentations antiques, du plus modeste cachet paléo-hébraïque (tel celui trouvé à Jérusalem en janvier 2018 – **Fig. 6**) aux stèles et aux bas-reliefs de Syrie-Mésopotamie, ainsi la « stèle de l'alliance » trouvée à Ougarit (XIV^e siècle av. J.-C. – **Fig. 4**), jadis exposée au Musée d'Alep.



Fig. 4 : Stèle (dite) de l'Alliance de Ras-Shamra – Ougarit (XIV^e s. av. J.-C.), Musée d'Alep.

Pour une nouvelle approche de la thématique de l'Alliance

Cette thématique de l'Alliance, qui a souvent été considérée comme tardive et parfois même secondaire par rapport à la Loi (*Torah*) dans la littérature exégétique récente, peut-elle être réhabilitée et « réenchântée » par ces nouvelles recherches ?

Il importe en effet de comprendre qu'il s'agit là d'une véritable *Denkform* de l'Alliance (au sens de M. Weber et W. Dilthey), à savoir : à la fois une forme de pensée structurante de la société antique (ici sémitique) *et* une pensée de la forme, matérialisée et diffusée par la représentation de l'image, véritable support de la parole rituelle et du texte transmis. D'où les magnifiques monuments qui nous sont parvenus et qui illustrent ce thème par une iconographie « en miroir », avec deux personnages royaux (ou officiels) se faisant face, de part et d'autre d'un axe vertical central et virtuel.

Or ces documents figurés sont à même de confirmer la nouvelle étymologie à partir de la préposition babylonienne *birît*, qui désigne bien cet « (espace de) l'entre-deux » de l'Alliance (ce « *Zwischenraum* », selon M. Noth), un usage spécifique bien documenté par les traités de Mari dès le XVIII^e siècle avant notre ère. Cette scène emblématique constitue comme le cristallin d'une vision du monde diffusée par le texte et par l'image (Heintz – 1995 (2015), pp. 285-322 – voir p. 309, n. 1, pour l'étonnante citation négative de J. Wellhausen, en conclusion de ses *Prolegomena* (1878), p. 423 ; Bodi (2018), pp. 165s. ; Charpin, pp. 257s. ; – *Infra*, pp. 140s.).

Dès lors le terme hébreu *Berît* n'est plus simplement à traduire par : « lien, obligation » (c'est l'étymologie la plus répandue, mais non la mieux étayée ! – cf. Heintz, pp. 319-321), avec une forte insistance sur l'aspect légal (testamentaire !), mais bien par « alliance », avec toutes ses composantes de pacte et d'accord interpersonnel et international, tous ses aspects éthiques et une totale « obligation de sincérité ». Cette dernière est bien exprimée, dans les traités de Mari et de Tell Leilan, par la formule : *ina libbim gamrim* – « dans la plénitude du cœur », qui figure précisément dans le *Shema' Israël* en Dt 6,4-9 : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu *de tout ton cœur* », et dont la formule est reprise en 2 R 23,1-4, où le roi Josias s'engage, en 627 av. J.-C., avec son peuple dans l'Alliance renouvelée avec Dieu, le *Deutéro-nome* (cf. Charpin, pp. 257ss.).

Cette thématique passera tout naturellement de l'Ancienne (Ps 9,1) à la Nouvelle Alliance (Mc 12,32-34 ; Lc 6,38-45). Et l'on notera qu'à Qumran, dans les manuscrits de la Mer Morte, cette thématique est vigoureusement reprise et en partie précisée par de nouvelles formules techniques : cf. la *Règle de la Communauté*, col. I/1-II/18, et le *Document de Damas (CD)*, col. I/1-II/1 ; X/4-6 (« les fondements de l'Alliance ») ; XII/11 ; XV/6-15 + **4Q266** (« le serment de l'Alliance »).

Découvertes archéologiques récentes

En effet, toute une série de découvertes archéologiques récentes vient conforter ces vues : outre les traités de Mari et de Leilan déjà évoqués, la découverte, en 2008, d'une copie du traité de vassalité du roi assyrien Assarhaddon dans le temple de Tell Tayinat, près d'Antakya en Turquie, a non seulement confirmé l'idée que les formules de malédictions du Deutéronome, chap. 13 et 28, et du Lévitique, chap. 26, pouvaient constituer un emprunt littéraire à la tradition assyrienne (cf. les travaux de H.-U. Steymans), mais le fait qu'un

trou de suspension traverse cette tablette du traité (voir p. 249, Fig. 7-4) conforte l'idée qu'un document inscrit de ce genre ait été également présenté dans le Temple de Jérusalem, sans doute dès l'époque du roi Manassé (687-642 av. J.-C.), donc avant le renouvellement de l'alliance par le roi Josias (p. 250).

De même, le minuscule cachet dédié : « Au gouverneur (de la ville) » en ce même VII^e siècle av. J.-C. (?), découvert en 2018 à Jérusalem aux abords de l'esplanade du Temple (**Fig. 6**), illustre bien le mode de transmission de cette thématique picto-idéographique de l'alliance, ces petits objets servant alors en multiples de médias dédiés et facilement transmissibles en tout lieu et dans toutes les couches de la société.

Et la frise d'un petit vase en albâtre de la Djézirèh (Syrie du nord-est), conservé au Musée de Damas (**Fig. 5-b**), reprend exactement – en réduction simplifiée – le modèle monumental de la base du trône du roi Salmanasar III du palais de Nimrud (vers 850 av. J.-C. – **Fig. 5**) ; ce vase a sans doute servi à l'accomplissement, par onction, d'un rituel d'alliance contemporain (cp. Os 12,2-b – cf. Heintz, pp. 335-349). À Ebla déjà, au XXIV^e siècle avant notre ère, un texte de traité est désigné au début du texte, comme titre, simplement par : « tablette d'offrande d'huile » (p. 128 – cp. Gn 1,1), ce qui illustre bien l'importance du rite.

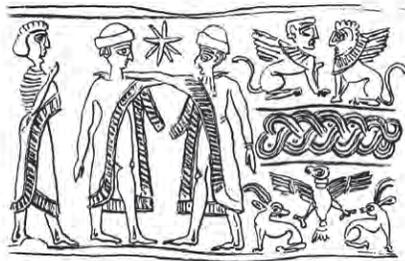


Fig. 1 : Sceau-cylindre de la collection De Clercq, N° 390-ter (début du II^e millénaire av. n. è.).



Fig. 2 : Sceau-cylindre de la collection Pierpont Morgan, N° 950.



Fig. 3 : Empreinte de sceau sur une tablette d'Alalakh
(niveau Alalakh VII, 1850-1750 av. n. è.).

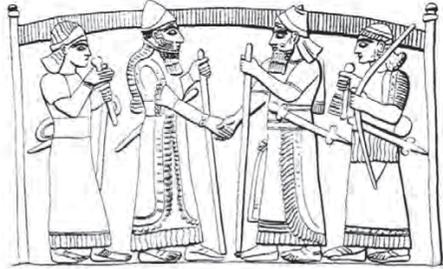


Fig. 5 : Base du trône de Salmanasar III provenant du palais
de Nimrud (vers 850 av. n. è.), British Museum.
– Registre central (détail).

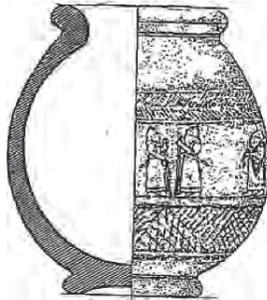


Fig. 5-b : Vase d'albâtre de l'époque de Salmanasar III
(vers 850 av. n. è.), provenant de la Djézirèh, Musée de Damas.
– Profil et frise centrale développée.



Fig. 6 : Bulle (= empreinte de cachet cuite, diam. : - de 1 cm !) découverte à Jérusalem, fouilles officielles de la « Western Wall Plaza », le 1^{er} janvier 2018 : deux hommes, vêtus de manteaux striés, se font face, soutenant ensemble le croissant lunaire. L'inscription paléo-hébraïque, en bas, mentionne : « Au gouverneur (de la) ville », cette ville étant (peut-être ?) Jérusalem, 7^e s. av. n. ère (Remerciements à B. Sass).

« Détails » et indices

Mon regretté collègue à l'École du Louvre, Daniel Arasse, a bien étudié l'importance du « détail » pour l'interprétation fine des œuvres d'art, dans son bel ouvrage : *Le Détail. – Pour une histoire rapprochée de la peinture*, Paris, Éds. Flammarion, 1992, 288 pp. : en retrouve-t-on des exemples dans notre « iconographie de l'alliance » ?

On peut en effet en citer au moins deux exemples :

(a) on note sur plusieurs des représentations, notamment les sceaux-cylindres (**Figs 1-2, 5**) un traitement particulièrement soigné des « franges » du manteau cérémoniel que portent les deux protagonistes. Or l'une des expressions babyloniennes pour dire : « conclure une alliance » est : « nouer la frange (du manteau) ». Un texte de Mari (p. 86) dit bien :

« Une frange éternelle (*sissiktum darêtum*) sera nouée entre nous ».

Est-ce là pur hasard ou véritable insistance graphique ?

(b) le sceau-cylindre de la collection De Clercq, N° 390-ter (**Fig. 1**), un exemplaire rare, bien présenté ici (p. 59, mais non utilisé dans le commentaire), est à mes yeux une représentation précise du

rite du *lipit napishtim* – « le toucher de la gorge » (pp. 48ss, 67, 71-78, 172). La gorge est le principe de vie (cp. l'hébreu *néphèsh* !) qui est mise en jeu lors de ce rituel de l'alliance, soit positivement pour l'engagement des deux protagonistes (la vie), soit négativement en cas de parjure (la mort) – cp. Dt 13,9 (voir p. 242), et cf. Am 5,14s. et Jr 21,8. Il faudrait sans doute revoir la légende, un peu réductrice : « deux rois en train de s'embrasser » (p. 59, Fig. 2-2 - cf. déjà Heintz, p. 318) !

Cet objet n'est pas isolé et joue un autre rôle essentiel pour la datation des documents iconographiques : en effet, P. Amiet le date de « la grande époque du classicisme syrien », au début du II^e millénaire av. J.-C., précisément celle (ou peu avant) des traités de Mari et de Tell Leilan. Et B. Teissier (en 1995, voir « **Note additionnelle, 2** ») a établi un riche dossier comparatif de ces objets d'art miniature, largement diffusés et de facture égyptisante (?), en Syrie-Palestine et couvrant toute la première moitié du II^e millénaire avant notre ère.

La réserve énoncée à ce sujet par l'auteur : « même si l'on doit noter qu'elles sont plus tardives » (p. 258) n'est sans doute pas de mise ici, car ces sceaux-cylindres confirment au contraire la haute antiquité de notre modèle iconographique. Mais D. Charpin m'informe qu'il a sous presse un article sur « l'iconographie de l'alliance » : nul doute que celui-ci constituera une nouvelle avancée sur le sujet. *Dies diem docet* !

Conséquences méthodologiques pour l'exégèse

Toutes ces découvertes devraient inciter les exégètes à plus de respect par rapport au texte massorétique (TM) de la Bible, qui est à lire sans corrections inutiles et sans datations systématiquement « tardives », tant cette thématique de l'Alliance s'enracine historiquement dans la longue durée, dès avant la Loi mosaïque et le « livre de l'Alliance » (Ex 24,7), dont elle fonde également le caractère binaire. Ce dernier point serait d'ailleurs à approfondir...

Je plaiderais, pour ma part, pour une approche historico-critique renouvelée, fondée sur le triple socle de l'exégèse, la critique littéraire interne (I), mais aussi des études comparatives avec les textes orientaux anciens (II), ces deux niveaux étant fondés visuellement (et pas seulement « illustrés » !) par la riche tradition iconographique du Proche-Orient antique (III). De ce trépied méthodologique dépendra la validité de l'enquête historique... et théologique – comme le présent ouvrage le démontre avec brio en redonnant toute sa substance historique au concept d'Alliance (voir D. Bodi, cf. « **Note additionnelle, 3** »).

La question de l'Alliance dans le Prophétisme

En effet, si l'on s'en remet aux données statistiques, qui sont bien consignées dans les concordances de la Bible, le Prophétisme semble à première vue presque ignorer cette thématique. Mais il s'agit là d'une impression fautive, car ici la structure de pensée (*Denkform* – ainsi déjà J. Begrich dans *ZAW* 1944) fonctionne comme une entité englobante et évidente... donc non exprimée ! On en trouve la double-preuve, d'une part dans la reprise des formules de bénédiction/malédiction des traités d'alliance par les oracles, respectivement de salut et de jugement prophétiques (voir *supra*, § « Détails »/b) ; et d'autre part, dans les condamnations du parjure et de la rupture de l'Alliance (cp. Jr 22,9), qui prouve bien – *a contrario* – combien ce thème leur importait !

Le message des prophètes prend ainsi tout son sens, à la fois en reprise et en rupture avec ce modèle proche-oriental antique : – en reprise, car l'image de l'« espace intermédiaire » du pacte conclu est empruntée au langage et aux représentations de l'époque, – mais en rupture, car ce plan purement humain et politique est dépassé pour tenter d'exprimer cette réalité indicible, celle d'une « Alliance » du Dieu unique et vivant avec Israël et, par son intermédiaire, avec toute l'humanité.

Parmi les théologiens de l'Ancien Testament, rares ont été ceux qui ont osé placer cette thématique au centre de leur œuvre, à l'exception de Walther Eichrodt (Bâle), dans sa : *Theologie des Alten Testaments*, 3 volumes (1933-35). Mon maître Edmond Jacob a repris en partie cette thématique dans sa *Théologie de l'Ancien Testament* (Neuchâtel, 1955), souvent rééditée et traduite, mais en l'équilibrant avec celle de l'Élection.

En Jérémie, chap. 31, la « Nouvelle Alliance » est une création de ce prophète au cœur de la crise de l'Exil en Babylonie, mais l'expression *berît 'olâm* – « alliance éternelle » constitue bien chez Jérémie et chez Ézéchiël une référence à la tradition sacerdotale du Temple de Jérusalem, réactivée en réponse à la déportation – et qui fonde toute la vitalité de cette tradition (B. Renaud).

Rappelons ce que Julius Wellhausen (1844-1918), l'un des fondateurs de l'exégèse historico-critique qui – reprenant et diffusant l'hypothèse Graf-Reuss quant à la composition du Pentateuque – écrivait en conclusion de ses : *Prolegomena zur Geschichte Israels* (1878) : « *Das Verhältnis Jahves zu Israel war von Haus aus ein natürliches ; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volke* » (4^e édition, 1895), p. 423 – (Trad. : « La relation de Yahvé à Israël était

dès l'origine (une relation) naturelle ; il n'y avait là aucun 'entre-deux' (Zwischen) susceptible de donner lieu à réflexion (!) qui le (Dieu) séparait de son peuple »).

Il est étonnant de noter que l'exégète a bien entrevu ce « *Zwischen* »... mais en lui déniait toute réalité historique et toute signification spirituelle. Une approche polémique qui fut en partie à l'origine de son succès, et l'on doit constater que bon nombre d'exégètes contemporains lui emboîtent toujours le pas, 150 ans plus tard...

Après le dossier textuel et iconographique qui précède (« Image & Texte »), voyons comment l'histoire de la pensée juive peut ici nous instruire plus en profondeur.

Histoire de la réception du thème

Cette conception a-t-elle perduré en dehors de la tradition proprement biblique ? – On peut noter que cette « pensée structurante » (*Denkform*) de l'Alliance se poursuivra à travers les âges, surtout dans le judaïsme, où le texte fondateur se trouve dans le **Talmud de Jérusalem**, au traité **Taanit**, § 68-c :

« Les tables de la Loi avaient une largeur de six palmes. Deux palmes étaient entre les mains de Dieu. Deux palmes entre les mains de Moïse. Au milieu (*be-èmtsa*), deux palmes étaient vides ! »,

– une thématique que reprend la pensée du Maharal de Prague (1512-1609), ainsi résumée par André Néher :

« La Loi, en tant que *èmtsa* – ‘moyen terme’, constitue le fondement-même de l'Alliance théologique entre la *Torah* de Dieu et la nature de l'homme... Cet espace, ce vide, c'est l'Alliance elle-même, c'est le face-à-face de l'homme vivant devant Dieu, c'est l'en-train-de-se-faire de l'Alliance, c'est la relation et la communication à l'instant même où elles s'établissent » (*Le puits de l'exil*, Paris, 1966, pp. 60ss., 92s. ; – cp. Heintz, p. 349).

Et dans un ouvrage ultérieur d'André Néher, *Faust et le Maharal de Prague*, (Paris, 1987), pp. 110ss, cet auteur établit un parallèle éclairant entre les deux grandes figures de l'humanisme de la Renaissance, qui furent contemporains en cette fin du XVI^e siècle : le Maharal et Michel-Ange. Réfléchissant tous les deux sur la relation de la créature à son Créateur, mais aussi sur le rapport inéluctable entre la raison et la foi, ces deux chercheurs d'absolu l'expriment par la même image de cette distance infime, cette *èmtsa* : dans la célèbre fresque

de « la Création » en la chapelle Sixtine (**Fig. 7**), Michel-Ange donnera ainsi la plus prégnante des représentations artistiques de :

« Cet espace sacré..., ce petit espace où tient l'infini de l'invisible et du mystère » (Émile Zola, *Rome*, Paris, 1900, p. 226).

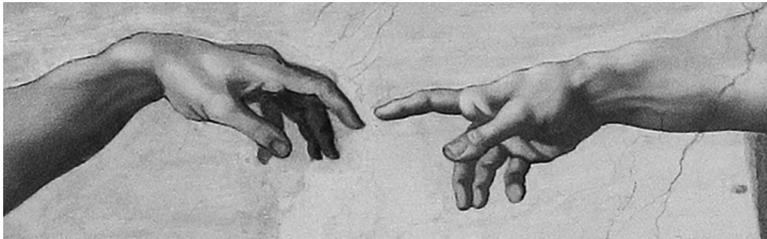


Fig. 7 : Michel-Ange, chapelle Sixtine, Rome : « La Création »

Dans la pensée juive du XX^e siècle, cette thématique de la « *Zwischenmenschlichkeit* » – telle la résurgence d'une veine géologique ou celle d'un fleuve disparu – va constituer le pivot de la réflexion anthropologique et éthique de Martin Buber, comme principe d'un dialogue possible :

« L'entre-deux (*das Zwischen*), représente une catégorie originelle de la réalité humaine qui transcende aussi bien le 'Je' et le 'Tu' que leur relation et qui fonde l'authenticité de la rencontre (*die Begegnung*), le fait de dire 'Tu' et de devenir 'Je' » (C. Schütz, Art. : « Buber, Martin (1878-1965) », in : *Theologische Realenzyklopädie*, vol. VII (1981), pp. 253-258 (p. 255), – ma traduction).

Voici un extrait de cet ouvrage fondamental, publié en 1924, dans ce style admirable que je renonce ici à traduire :

« Der Mensch wird am Du zum Ich... Geist in seiner menschlichen Kundgebung ist Antwort des Menschen an sein Du. Geist ist Wort... Geist ist nicht im Ich, sondern *zwischen Ich und Du* » (M. Buber, *Ich und Du*. – *Das dialogische Prinzip* (1924), rééd. Gütersloh, 2006, p. 32s.),

– ce qu'un interprète récent de ce sujet exprime en ces termes :

« L'espace intermédiaire, *das Zwischen*, est le lieu du vivre ensemble et du devenir, devenir de l'un et devenir de l'autre autant que du devenir ensemble. L'espace intermédiaire est l'espace de tous les enjeux et de toutes les possibilités, l'espace du je où l'un et l'autre se mettent en jeu » (A. Kressmann, sur le site <ethikos.ch>, blog du 27/7/2010).

Ne dirait-on pas un commentaire bien tardif certes – puisque actuel –, mais combien pertinent de l’iconographie « en miroir » de nos scènes d’alliance (voir **Figs 1-6**) ?

Et au terme de cette enquête, n’est-il pas frappant de retrouver la simple préposition babylonienne : *birît* – « entre », érigée sous sa forme substantivée (exactement comme dans le texte de Mari – *ARM*, 26/2, 404, ll. 9-12 : « Ils se sont tous rejoints... (pour) discuter *awat birišunu* = ‘de l’affaire de leur entre-deux’ (= de leur alliance) » – cf. Charpin, p. 55) en structure fondamentale de l’éthique et de la communication contemporaines – à près de 4 000 ans de distance ? (cp. P. Bühler, *Im Dazwischen – die Beziehung als Seelenmodell bei Martin Buber*, 2013).

Alliance et Création, les deux pôles théologiques sont ainsi fixés dans l’attente de la « Nouvelle Alliance » en Jésus-Christ. Pour une époque (la nôtre !) où cette notion-même de « pacte » est fortement remise en cause par les plus puissants de ce monde, il vaut peut-être la peine d’y réfléchir et d’en rechercher les racines profondes sur la base de recherches historiques et exégétiques plus précises, telles que les offre ce remarquable ouvrage.

Ouvrages en français

B. Renaud, *Nouvelle ou éternelle alliance ? – Le message des prophètes*, coll. : « Lectio Divina », vol. 189, (Paris, Éd. Le Cerf, 2002), 378 pp.

Cahiers Évangile : B. Renaud, *L’Alliance au cœur de la Torah*, N° 143 (avril 2008), et : E. Di Pedè, *L’Alliance chez les Prophètes*, N° 172 (juin 2015), ainsi que : J. Briend, R. Lebrun, É. Puech, *Traités et serments dans le Proche-orient ancien*, N° 81 (1992).

R. Brague, *La loi de Dieu : histoire philosophique d’une alliance*, in coll. : « Folio-Essais », vol. 504, (Paris, Éd. Gallimard, 2008), 592 pp.

J.-G. Heintz, *Prophétisme et Alliance. – Des Archives royales de Mari à la Bible Hébraïque*, coll. « Orbis Biblicus et Orientalis », vol. 271, (Fribourg-Göttingen, Academic Press, 2015), 373 pp., ill. (voir pp. 265-349).

Trois Notes additionnelles (pour poursuivre la recherche)

Trois ouvrages fondamentaux, publiés en anglais, seraient ici à prendre en compte pour alimenter des recherches futures :

1) K.A. Kitchen – P.J.N. Lawrence, *Treaty, Law, and Covenant in the Ancient Near East*, – vol. I : *The Texts*, – vol. II : *Text, Notes and Chromograms* (Wiesbaden, éd. Harrassowitz, 2012) – (Abrév. : *TCL*), pour les documents-sources :

– Il s’agit d’une anthologie très utile de (presque) tous les textes concernés, que D. Charpin utilise (voir « Index », pp. 330s.), mais qu’il critique également, notamment en ce qui concerne les comparaisons et les datations, donc l’interprétation, par ex. celle des/par « chromogrammes » (voir pp. 251-254) : « un travail considérable, mais qui n’est absolument pas convaincant », notamment parce que « la comparaison thématique est faite à partir de l’index des sujets, ce qui est très dangereux » (p. 254), – même si celui-ci est en couleurs ! Il est vrai que depuis J.-G. Frazer et son *Rameau d’or* (*The Golden Bough. – A Study in Magic and Religion*, 1^{re} éd., 2 vols., 1890) et ses fameux « *Indices* », on a fait des progrès ; mais, tout comme son célèbre prédécesseur, la valeur documentaire de cet ouvrage subsiste, permettant à l’avenir un dialogue à la fois plus ouvert et plus précis sur ces vastes sujets, comme un socle documentaire indispensable en vue de futurs progrès.

2) B. Teissier, *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*, in coll. : « *Orbis Biblicus et Orientalis – Series Archaeologica* », vol. 11, (Fribourg – Göttingen, 1995), 224 pp. (268 figs) :

– Cette enquête approfondie fournit de nombreux exemplaires de notre « iconographie en miroir » de l’Alliance : voir p. 18, figs 76 (g.), 100 (dr.), 263 et 266 (?) ; p. 52, figs 21 (dr.), 97 (g.) et 100 (dr.) ; p. 70, figs 102 et 104 ; p. 73, fig. 114. Ce riche dossier comparatif de sceaux-cylindres, objets d’art miniature de facture égyptisante (?) en Syrie-Palestine, largement diffusés et couvrant toute la première moitié du II^e millénaire avant notre ère, permet également de préciser la représentation de l’« embrassade » (mais ici avec des déesses !) – par différenciation avec celle du rituel de « toucher de la gorge » (?) : voir p. 23, figs 6, 7 et 8 (= p. 51, figs 6, 7 et 8).

144 3) D. Bodi, « Mesopotamian and Anatolian Iconography », in (Collectif) : *Behind the Scenes of the Old Testament. – Cultural,*

Social, and Historical Contexts, J.S. Greer – J.W. Hilber – J.H. Walton, éditeurs (Grand Rapids, éd. Baker, 2018), pp. 165-171 :

– Notre méthodologie exégétique triple d’approche d’un thème est ici exposée (pp. 166s., et voir *supra*) : de son application précise dépendra la validité de l’enquête exégétique et historique du thème de l’alliance, bien sûr en maintenant comme objet d’étude central le corpus canonique de la Bible hébraïque (*BH*). – Cet ouvrage collectif donne par ailleurs un bon aperçu des diverses méthodologies actuellement utilisées dans le domaine de l’exégèse biblique : en dépassant le conflit des interprétations, une convergence des méthodes peut redonner toute sa substance historique au concept d’Alliance – comme le montre le bel ouvrage de D. Charpin.

Ces trois ouvrages (et même ce quatrième !) : le premier de l’ordre du texte, le second de celui de l’image – et le troisième combinant ces deux approches (« *Texte et Image* »), illustrent bien toute la richesse thématique de l’Alliance, ainsi que la dense et riche évolution historique de cette « *Denkform* » : nous n’avons voulu en illustrer ici qu’un aspect particulier, mais sans doute originel et fondamental à nos yeux.

PS : Si j’ai encore rédigé cette note sur l’« Alliance », c’est en pensant aux jeunes chercheurs qui aborderont ce thème et pour leur présenter ces perspectives nouvelles – qui en sont souvent d’anciennes à approfondir !

– Sur la Sixtine, on lira avec grand intérêt la récente analyse critique de Fr. Boespflug, « Le Dieu de Michel-Ange et sa *Création d’Adam*. – Histoire de l’art et théologie », in : *Revue de Théologie et de Philosophie*, 150/2018, pp. 213-230 (voir p. 228 !).

– Ces quelques « coquilles » sont à signaler dans l’ouvrage : p. 19, 1^{re} ligne : lire : repoussé ; p. 259-haut : Dt 6,4-9 (et non : 49 !) ; p. 296-haut : Ramsès.

« *Nos élèves nous forment, nos travaux nous édifient* »,
disait Martin Buber.



Chronique de livres

Stéphane Rhéaume, *Le Royaume de Dieu, de Jésus à l'Église entre célébration et attente*, coll. « Théologie biblique », Charols, Éditions Excelsis, 2017 – ISBN 9782755003208 – 168 pages – € 12 ou CHF 14.

Stéphane Rhéaume est pasteur principal de l'Église chrétienne évangélique de Saint-Eustache, au Québec, chargé de cours à l'École de théologie évangélique du Québec et professeur associé à la Faculté de théologie et des sciences religieuses de l'Université Laval.

En préambule, précisons que ce livre fait suite à *Jésus et le Royaume de Dieu, une perspective biblique et théologique* (452 pages), publié également chez Excelsis en 2016 par le même auteur. Celui-ci y donnait une présentation complète et de bonne facture de cette notion dans une perspective évangélique. Le fait mérite d'être souligné, car à part Christian Grappe¹, d'ailleurs souvent suivi par Rhéaume, il n'y a en français que peu d'ouvrages récents d'envergure sur le sujet.

Dans ce nouvel ouvrage, Rhéaume répond au problème suivant : dans leur présentation de Jésus, les Évangiles parlent souvent du Royaume de Dieu (ou des cieux). En revanche les Épîtres n'en parlent que très peu. Qu'est-ce que cela signifie ? La notion de Royaume de Dieu serait-elle secondaire ? Non, répond l'auteur ; tout son exposé vise à démontrer que si le Royaume de Dieu n'est pas souvent nommé explicitement, il demeure en arrière-plan de toute la théologie du Nouveau Testament.

Il commence par passer en revue les quelques textes des épîtres où le Royaume est explicitement mentionné, pour en arriver à la thèse principale de son livre : l'Église apostolique a remplacé le Royaume par la Personne qui le révèle et l'établit, Jésus ; entrer dans la vie,

¹ *Le Royaume de Dieu, avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001 et *L'au-delà de la Bible : le temporel et le spatial*, Genève, Labor et Fides, 2014.

c'est entrer dans le Royaume (p. 35). Justification, vie éternelle (p. 36), Seigneurie sont des variations sur la manière paulinienne de parler du Royaume. À la p. 37, Rhéaume écrit, citant Mortimer Arias : « La seigneurie de Christ, dans la vie du croyant, de l'Église et dans le monde, est devenue, en fait, l'équivalent du Royaume de Dieu ». De son côté, Jean parle de lumière et de vie, mais ce sont d'autres manières d'exprimer la réalité du Royaume.

La jeune Église a dû adapter la présentation de son message au contexte gréco-romain pour qui la notion « juive » de Royaume était difficilement accessible. Pour les premiers chrétiens cette notion n'est donc pas abandonnée, mais réactualisée, à la lumière de la résurrection qui introduit un paradigme nouveau dans le monde.

Dès la p. 45, il décrit en quatre points comment l'Église primitive a réalisé cette adaptation :

- Les apôtres annoncent Jésus comme celui par qui advient le Royaume, mais c'est bien le même royaume que Jésus a déjà proclamé.
- L'Église est le peuple du Royaume plus étendu que l'ancien Israël ; la citoyenneté céleste transcende celle des humains : il n'y a plus ni Juifs ni Grecs, ni esclaves ni hommes libres, ni hommes ni femmes, ni Noirs, ni Blancs, etc.
- L'Esprit donné à la Pentecôte fait expérimenter la vie du Royaume : par lui, le Royaume futur est déjà présent.
- Ce que nous goûtons du Royaume par l'Esprit, lors de la cène aussi, nous fait soupirer après la venue du Royaume dans sa pleine manifestation. L'attente du Royaume est liée à l'attente de Jésus qui, lors du jugement, enlèvera toute forme de mal et cause de malheur.

Le chapitre 3, dès la p. 77, pose la question de savoir si Paul est le fondateur du christianisme. Rhéaume répond par la négative : Paul a adapté pour le monde gréco-romain le message de Jésus destiné au départ à un contexte juif. C'est Jésus qui a apporté le Royaume, Paul n'en est que le messager. L'auteur termine ce chapitre en se demandant si l'on pourrait accéder à Jésus, sans Paul ? Il répond par la négative : on ne peut accéder à Jésus que par ceux qui nous en ont parlé ; Paul est un témoin, au même titre que les auteurs des Évangiles. Les recherches sur le Jésus historique sont utiles, elles nous ont permis de le situer dans son cadre juif, mais le passage par les témoins est le seul chemin pour le connaître.

Conclusion : les Évangiles attestent que la prédication du Royaume de Dieu remonte bien au Jésus de l'histoire et qu'elle était

encore une réalité au temps de l'Église apostolique. Mais comment actualiser le Royaume ? Faut-il abolir l'expression « Royaume de Dieu » dans nos Bibles, nos prédications ? Les auteurs du NT, même s'ils n'ont pas toujours parlé explicitement de Royaume, n'ont jamais cessé d'en proclamer la réalité. À leur exemple, l'Église d'aujourd'hui doit l'annoncer à son tour en veillant à garder un sain équilibre entre son ancrage divin et christocentrique et son incarnation qui doit se traduire, en attendant sa pleine réalisation finale, par la manifestation de ses effets transformateurs dans les individus et la société.

Un appendice traite du Royaume dans l'AT avec la problématique : l'AT dit que Dieu règne, mais le NT affirme qu'avec Jésus, le Règne de Dieu s'est approché. N'est-ce pas un paradoxe ? Comment l'interpréter ? Rhéaume voit deux manières pour le Royaume d'être présent : une royauté générale sur le monde et une royauté plus effective dans le peuple qui obéit à l'Alliance. Traduit sur le plan temporel, on pourrait le décrire par le fameux *déjà* et *pas encore*. Il y a une progression dans le plan de Dieu pour le monde qui commence dans l'Ancien Testament, trouve une réalisation en Jésus et sera pleinement accompli à son avènement.



Alain Décoppet

Shafique Keshavjee, *L'islam conquérant – textes, histoire, stratégies*, Éditions IQRI 2019, © chez l'auteur, 2018 – ISBN 978-2-8260-1120-0 – 232 pages – € 14,90 ou CHF 19.

Shafique Keshavjee, après des études en sciences sociale et politique et en théologie, a obtenu un doctorat en Science des religions. Il est pasteur de l'Église Évangélique Réformée du Canton de Vaud et a été professeur à la Faculté de théologie de Genève. Il est connu du grand public pour divers ouvrages comme *Le roi, le sage et le bouffon* et récemment, *Pour que plus rien ne nous sépare*, dont *Hokhma* a fait la recension.

Dans ce nouveau livre, qui sans doute devrait faire date, il écrit : « Une des tâches les plus urgentes de notre temps est de mettre en lumière les dimensions *normatives* et *effectives* de l'islam. Avec ses beautés et ses violences » (p. 65). Et c'est à cela qu'il s'attelle, avec compétence.

Pour présenter sa thèse, l'auteur constate que dans l'histoire, l'homme a toujours voulu dominer son semblable. Mais certaines

idéologies ou religions se sont établies en « Système suprême », un concept qu'il a élaboré pour définir les systèmes qui visent à s'imposer au monde entier. Le christianisme, l'islam, le marxisme, le capitalisme, le relativisme, etc., se sont érigés en systèmes suprêmes. Pour évaluer l'un de ces systèmes, il propose de l'examiner sous trois aspects différents :

1. **Normatif** – les textes, les enseignements qui fondent le système. Pour les chrétiens, ce sont la Bible, les confessions de foi, les décisions des Conciles, etc. ; pour l'islam : le coran, les hadiths (paroles du prophète transmises par la tradition orale) et la sîrah (vie de Mohammed) ;
2. **Effectif** – ce qu'a été et est le système dans la réalité, hier et aujourd'hui ;
3. **Interprétatif** – que dit-il de lui-même, que prétend-il être. Cette présentation discursive peut varier en fonction de l'interprétation qu'en donne celui qui parle, du but qu'il cherche à atteindre et du public visé.

Si ces trois aspects (normatif, effectif et interprétatif) sont à distinguer, on ne saurait les séparer. Il est utile de comparer deux systèmes, en mettant ces trois aspects en regard.

À cette lumière, Shafique Keshavjee commence par balayer devant sa porte de chrétien en montrant que le christianisme, souvent allié au capitalisme, s'est conduit de façon répétée d'une manière contraire à l'enseignement de Jésus. Il est donc tout à fait conscient de *la poutre qui est dans notre œil*, avant de vouloir enlever la paille du voisin.

Pour expliquer l'islam, il considère trois dimensions qui peuvent se superposer sur trois niveaux :

1. une dimension spirituelle communautaire,
2. une dimension sociale, avec un projet politique,
3. une stratégie militaire.

En s'inspirant d'Henri Boulad qui a écrit la préface du livre, S. Keshavjee classe les musulmans en six catégories qui ne sont pas étanches les unes aux autres :

1. laïque libérale – ne retenant que l'aspect culturel et adoptant les valeurs démocratiques occidentales ;
2. mystique (soufis – généralement paisible, mais qui peut compter des individus avec un projet politique) ;
3. populaire – mêlée d'éléments religieux préislamiques, comme en Afrique ;

4. étatique officielle – comme dans les pays donnant la prééminence à l’islam ;
5. radicale – islamisant par infiltration (Frères musulmans) ;
6. radicale révolutionnaire – islamisant par la force (Al-Qaïda, Daesh).

Les musulmans qui soutiennent le projet politique de l’islam et a fortiori sa stratégie militaire en font par là une religion conquérante.

Aujourd’hui, beaucoup de spécialistes essaient de dire que l’islam est fondamentalement une religion de paix et qu’il ne faut pas tenir compte des agissements particuliers qui n’ont rien à voir avec l’islam. Ces allégations ne tiennent compte ni de ses fondements ni des faits de la réalité. C’est ce que démontre S. Keshavjee, dans la deuxième partie (pp. 67ss) intitulée : « L’islam conquérant comme système suprême ».

La majorité des musulmans vivent paisiblement leur religion sans la considérer comme un système suprême : souvent ils connaissent mal les sources de leur religion. Ils gardent l’image d’une religion qui a permis le développement d’une brillante civilisation et a beaucoup apporté au monde (souvent d’ailleurs en récupérant *via* les chrétiens syriaques les connaissances accumulées antérieurement). Mais pour ceux qui connaissent les fondements et veulent les mettre en pratique, l’islam est un système suprême dont il résume le programme en quinze directives. Il n’est pas question de les énumérer ici, mais retenons que l’islam est un système à sens unique où il est facile d’entrer, mais presque impossible de sortir (peine de mort pour les apostats – pas de liberté). Il vise la conquête du monde, avec persévérance : lorsqu’il est faible, il avance masqué, tâchant de convaincre, usant de la carotte ou du bâton suivant les circonstances, anesthésiant ses adversaires, attendant le moment favorable pour agir. Mais dès qu’il en a les moyens, il s’impose par la force.

La force du livre de Shafique Keshavjee est d’avoir été chercher non seulement dans le coran – ce que déjà peu de chrétiens ont fait – mais encore dans les hadiths et la sîrah (la vie de Mohammed) – que quasiment personne n’a lus – ce que dit l’islam dans ses sources. Il donne une moisson de citations très significatives et arrive à la conclusion : l’islam est le seul système suprême religieux qui a reçu mission de conquérir le monde par la force. Et ce n’est pas que du passé, car les déclarations (citées aux pp. 111-112) de Khomeiny comme celles de Al-Banna, le fondateur des Frères musulmans et grand-père de Tariq Ramadan vont dans le même sens. On doit tenir

compte du fait que l'islam n'est pas une simple religion spirituelle, mais qu'elle a un projet politique et une stratégie militaire ! Lorsque des musulmans demandent à prendre leur place dans nos sociétés occidentales, il faut leur demander de se situer clairement face à la violence prescrite dans leurs textes normatifs qui se présentent comme parole de Dieu ! Cet état de fait pose un réel problème, car il est de bon ton de présenter l'islam comme une religion de paix. Que faire quand on s'aperçoit qu'elle est une religion de guerre ?

Un glossaire et une bonne bibliographie complètent l'étude.

Il faut être reconnaissant à Shafique Keshavjee d'avoir eu le courage de publier un livre que certains vont peut-être qualifier d'islamophobe. Je connais l'auteur depuis le temps de nos études à Lausanne et puis témoigner de son amour et de son respect pour les personnes et de sa capacité à voir la beauté des choses ; mais je connais aussi son amour de la vérité qui libère et son aversion pour l'injustice. Je vois derrière *L'islam conquérant* le même esprit qui le faisait dénoncer les injustices de la mondialisation dans *La princesse et le prophète*. Prions pour que ce livre soit pris au sérieux avant qu'il ne soit trop tard !



Alain Décoppet

Michael Razzano (sous dir.), *La violence, une fatalité ?* – Charols, Éditions Excelsis, 2017 – ISBN 9782755003109 – 216 pages – € 18.

Ne dit-on pas souvent que la violence trouve son origine dans la religion ? La Bible elle-même contient des récits violents, voire des ordres invitant à massacrer les ennemis. Ce livre aborde le sujet en rapport avec la vie contemporaine.

Dans le premier chapitre, Émile Nicole enquête pour savoir si le monothéisme serait cause de violence, comme on le dit souvent ? Ne dit-on pas qu'une religion monothéiste, incapable de tolérer d'autres dieux, est forcément violente ? Certes, l'Ancien Testament est exclusif : il n'y a pas d'autre dieu que celui d'Israël ; et le Nouveau Testament poursuit dans la même ligne. Mais au fond ce n'est pas cet exclusivisme qui cause la violence ; celle-ci est engendrée dès que la religion se lie avec le politique ; le christianisme, au départ non-violent, est devenu violent quand il a été lié à l'Empire. Ce lien à une culture étatique peut se révéler quand des tabous alimentaires, la suprématie d'une langue deviennent des marqueurs religieux. Il

remarque que l'islam va de pair avec un lien politique et imprègne la culture par ses interdits alimentaires et sa langue.

Dans le chapitre 2, Karim Areski traite de « La violence dans l'islam radical ». Suite aux divers attentats islamistes, Areski se demande ce qu'est le jihad, prescrit par le coran (22.78). Aux pp. 41-42, il analyse la racine *Djihad* qui désigne un effort, une tension pour arriver à quelque chose : se maîtriser soi-même, lutter contre le mal, mais aussi lutter avec les armes. Le jihad offensif a été allégué dès les premières années de l'islam et encore par l'Empire ottoman (pp. 44-45).

Dès la p. 46, il indique les textes du coran qui fondent le djihadisme, la doctrine selon laquelle l'islam doit conquérir le monde. Pour les djihadistes, l'observation des 5 piliers de l'islam, n'assure pas le salut, mais si l'on meurt dans le djihad, on peut en être sûr. À la p. 49, est expliquée sommairement la règle du « naskh » selon laquelle les sourates plus récentes abrogent les plus anciennes (plus pacifiques). Ensuite l'auteur explique les trois phases de la vie de Mohammed : 1. la phase de faiblesse pendant laquelle il a été bienveillant envers les chrétiens ; 2. la phase de consolidation où il a pris de la force et 3. la phase guerrière où, avec l'armée financée à partir des raids effectués pendant la phase 2, il est parti à la conquête du monde.

Dans l'esprit des djihadistes d'aujourd'hui, la phase 1 a lieu quand les musulmans minoritaires font profil bas, la phase 2 quand ils commencent à influencer la société et la phase 3 quand ils prennent le pouvoir. (Il raconte que Mohammed a signé la paix d'Al-Houdaybia où, dans la faiblesse, il a accepté des compromis inadmissibles, en attendant d'être assez fort pour renverser la situation). Pour Areski, cette présentation des djihadistes n'est pas une caricature de l'islam ; elle se fonde d'une manière sérieuse sur le coran, les hadiths et la tradition (p. 60). Cependant, il faut souligner que l'exemple de Mohammed n'est pas toujours probant puisqu'il est désavoué comme pécheur à la sourate 80, et que la règle du Naskh est plus compliquée, car elle ne s'applique que dans des circonstances bien précises (pp. 61-63).

En conclusion (pp. 63-64), il invite à ne pas regarder le djihadisme comme la seule formulation de l'islam, qui a donné au monde quelques esprits brillants comme Avicenne ou Averroès.

Dans le chapitre 3, « Violence et sacrifice, un dialogue avec René Girard » (pp. 67-91), Henri Blocher présente la thèse bien connue de René Girard qui se veut chrétienne, mais qui refuse la valeur expiatoire du sacrifice. « Il nous fait assister à une réduction anthropologique de la théologie de la rédemption » (p. 83). Et de présenter une approche de la doctrine biblique du sacrifice.

Éric de Saint-Germain, dans « Le droit et la violence » (pp. 113-132), traite du problème du droit. Selon Pascal, la force sans la justice est tyrannie, mais la justice sans la force est faiblesse. Comment les articuler ? Le but de la Torah, confirmée par le Nouveau Testament, est de mettre un frein à la violence en interrompant le cycle vengeance-représailles. Jésus, en étant Dieu, a pris sur lui, par son sacrifice, au nom de Dieu, le châtement et la violence que méritaient nos péchés. Il brise ainsi le cercle vicieux de la violence, mais l'homme doit se repentir et accepter ce sacrifice substitutif en sa faveur.

Notons encore trois autres contributions intéressantes sur la violence au cinéma par Jean-Baptiste Separi, les violences familiales par Agnès Blocher et la guerre et le droit international de Charles-Éric de Saint-Germain. Ce dernier traite de la guerre juste ; mais comment faire pour définir des normes, alors qu'on a à faire à des groupes terroristes ? Les autres contributions sont signées de Micaël Razzano et Jean-Baptiste Separi.

C'est un livre stimulant qui fait réfléchir sur une question prégnante dans notre société occidentale. Quelle réponse l'Église va-t-elle lui apporter ?



Alain Décoppet

André Wénin, *Dix paroles pour la vie* – Bière, éditions Cabédita, 2018 – ISBN 978-2-88295-836-5 – 96 pages – € 14,50 ou CHF 22.

André Wénin est un spécialiste de l'Ancien Testament. Il a enseigné à l'Université catholique de Louvain et publié plusieurs ouvrages de théologie biblique, notamment sur la Genèse.

Beaucoup de présentations ont été écrites sur le Décalogue. Celle-ci fait une bonne synthèse de la question, destinée à un large public.

Wénin commence par replacer le Décalogue dans son contexte : Dieu a libéré Israël de l'esclavage ; la sortie d'Égypte, avec le passage de la mer Rouge, est présentée comme une naissance du peuple qui, désormais en vie, est appelé à la liberté. La première de ces paroles (« Je suis le Seigneur ton Dieu, qui t'ai fait sortir de la terre d'Égypte, de la maison de servitude ») présente Yahvé comme le Dieu qui libère et veut la liberté pour son peuple. Les paroles qui suivent ne sont pas des commandements de choses à faire ; leur forme négative au futur sont des moyens de barrer de fausses pistes, des routes qui conduisent

à des impasses, afin de rester libre (p. 34). La Torah vise à prémunir le peuple contre la mort, sous toutes ses formes (cf. Dt 30,15-20). Les psaumes 19 et 119 vont dans le même sens, ainsi que les textes sapientiaux et même le judaïsme rabbinique ; il cite entre autres Pirke Avot 6,2 qui (grâce à un Al Tiqra qui lit « liberté » au lieu de « gravée ») voit dans la Torah une source de liberté (p. 36).

Ensuite, dès la p. 40, il fait une présentation intéressante des deux premiers commandements pour dire que la relation de Dieu avec son peuple dépendra de la manière dont celui-ci gardera l'Alliance. « Pas d'autre Dieu » : cet autre dieu est le serpent de Genèse 3, texte qu'il analyse pour montrer que la Torah constitue un rempart contre la convoitise.

L'interdiction de faire des images taillées fait pièce au veau d'or et aux taureaux de Béthel, fabriqués pour palier l'invisibilité de Dieu. L'absence de Moïse a créé un manque, une angoisse qu'on a voulu compenser par l'idolâtrie. Là-dedans, il y a le manque de confiance à une parole de Dieu, comme dans le jardin d'Éden. Le taureau veut représenter la puissance de Dieu, mais celle-ci se trouve figée, par le fait qu'il n'est qu'une image. Plus : si Israël est dans l'angoisse, parce qu'il n'a pas confiance en Dieu, il va projeter son angoisse sur son idole et empêcher Dieu d'être lui-même ; il s'asservit ainsi à lui-même. « Sans le savoir, l'idolâtre est esclave de ce qui, en lui, donne naissance à cet *autre Dieu* ou le pousse à figer YHWH dans l'image qu'il se fait de lui : la convoitise, qui est aussi bien désir refusant toute limite, qu'angoisse de manquer, de mourir » (p. 51). Quand la Bible dit que Dieu est jaloux, elle veut dire qu'il aime son peuple et ne peut pas souffrir de le voir se faire du mal à lui-même. Dieu est jaloux de la liberté qu'il a donnée à Israël. Dieu « visite » le péché ; ce verbe implique un examen, et parfois, mais pas toujours, une punition ; et quand celle-ci survient, c'est pour stopper la progression du mal. Pour illustrer et expliquer la conséquence de la faute des pères sur les enfants, Wénin fait une analyse narrative très intéressante et stimulante de l'histoire des patriarches, d'Abraham à Joseph (Genèse 12-50).

Dès la p. 57, il aborde la partie centrale du Décalogue, dans la version du Deutéronome : garder le sabbat et honorer père et mère. Le sabbat rappelle qu'on est libre de l'esclavage du travail et que même ses esclaves sont également libres !

Ensuite, il reprend ce commandement du sabbat dans la version de l'Exode, où il est associé à la création. Dieu se limite et se sépare de l'univers, en même temps qu'il crée la place nécessaire à l'Alliance (p. 62). Par l'initiation du sabbat (Ex 16), Israël apprend

aussi à se limiter, à renoncer à sa convoitise et se rend ainsi disponible à l'Alliance. Il est libéré du travail et de la convoitise. L'obéissance à cette parole met en relief la liberté que Dieu donne à son peuple, y compris les esclaves qui ne doivent pas travailler non plus ce jour-là ! Celui qui refuse le sabbat montre qu'il se fait esclave de lui-même et de son travail.

De la p. 67 à 75, il traite des commandements 3 et 5 qui encadrent celui sur le sabbat. Il les voit comme faisant lien entre respectivement le début et le centre du Décalogue et entre la fin et le centre. Le commentaire est assez classique.

De la p. 77 à 85, il parle du prochain, objet des dernières demandes du Décalogue. La convoitise est à l'origine du meurtre, de l'adultère et du vol, etc. À la fin du chapitre, il illustrera cela par les histoires de Caïn, de David et de Joseph.

La conclusion rappelle que la convoitise est à la base de tout mal, de l'idolâtrie, comme des fautes commises à l'égard du prochain de la seconde Table. Le sabbat forme l'antidote à cela ; il en va de même de la générosité préconisée dans Dt 26 pour les pauvres ; elle est un apprentissage à lutter contre la convoitise.

À part quelques interprétations psychologisantes, voire midrashiennes, ici et là, qui ne m'ont pas totalement convaincu, le livre est bien fait ; il est très pénétrant et offre une lecture renouvelante du décalogue.



Alain Décoppet

Roland Meynet, *Le psautier, Cinquième livre (Ps 107–150)*, Louvain, Éditions Peeters, 2017 – ISBN 978-90-429-3510-5 – 747 p. – € 72.

Roland Meynet, *Le psautier, Premier livre (Ps 1–41)*, Louvain, Éditions Peeters, 2018, ISBN 978-90-429-3760-4 – 637 p. – € 75.

Les habitués de ces recensions savent combien j'apprécie les ouvrages de Roland Meynet. Aujourd'hui professeur émérite de théologie biblique (Université grégorienne – Rome), il est connu pour avoir mis au point ce qu'on appelle la « Rhétorique biblique et sémitique ». Arabisant et hébraïsant, ayant vécu près de 30 ans au Liban et en Israël, théologien, titulaire en outre d'un doctorat en linguistique, Roland Meynet a pu, juché sur les épaules de divers devanciers, mettre au point cette méthode qui permet d'appréhender le texte biblique d'une manière appropriée, c'est-à-dire comme une compo-

sition réalisée par des Sémites et non selon les règles de la rhétorique gréco-romaine. Cette méthode s'applique également avec succès aux textes sémites du Moyen Orient ancien, antérieurs à la Bible, comme à ceux, ultérieurs, du coran et de la tradition islamique. Après, entre autres, des commentaires sur le livre d'Amos, sur les Évangiles de Luc (couronné du prix de philosophie de l'Académie française, 2006) et de Marc, sur l'Épître aux Galates, Roland Meynet vient de publier coup sur coup un commentaire sur le cinquième, puis le premier livre des Psaumes – et le commentaire du troisième livre (Psaumes 73–89) est annoncé pour 2019.

Ce genre de commentaire tient compte, bien sûr, des recherches historiques, philologiques et autres nécessaires à une bonne exégèse, mais ce n'est pas là l'essentiel de son domaine d'investigation. Il prend le texte biblique tel qu'il est, et son apport spécifique est de mettre en valeur la manière dont il est composé, afin d'en dégager le sens. Ce sens est analysé à plusieurs niveaux successifs, en partant de la plus petite unité, le segment, jusqu'au livre complet et à la Bible (par des liens intertextuels), en passant par le morceau, la partie, etc. Cela donne une impressionnante richesse d'interprétations. C'est un peu comme une vallée dont on aurait parcouru le fond et qu'on découvrirait de plus en plus dans sa globalité en s'élevant le long de sa pente.

Chaque psaume est donc analysé dans le détail, mais ensuite une série de psaumes sont analysés pour faire apparaître leur structure d'ensemble ; cela se fait de plus en plus depuis quelques décennies. Mais ici, on a l'art consommé de l'auteur qui a largement présenté sa méthode. Enfin, l'ensemble du livre, respectivement le cinquième et le premier sont analysés dans leur ensemble.

La composition du cinquième livre (Ps 107–150) se révèle extrêmement élaborée. Au centre de la construction, le Ps 119, qui est une longue méditation sur la Loi. Il est précédé par « le Hallel égyptien » qui célèbre l'exode du pays de l'esclavage (Ps 113–118) et suivi par « les Psaumes des montées » qui chantent et espèrent le retour de l'exil à Babylone (Ps 120–134). Aux extrémités enfin, deux sous-sections qui se correspondent : selon les mots même du psalmiste, « De la bouche d'imposture à l'action de grâce du juste » (Ps 107–112), « Du venin du serpent à la louange des justes » (Ps 135–145). Les Ps 146–150 forment une louange qui conclut le psautier.

Le premier livre a une structure élaborée avec tout autant de soin : sa première section (Ps 1–18) est tout entière occupée par la menace que font peser sur le psalmiste ses ennemis, tandis que les deux sections suivantes (19–25 et 26–41) opèrent le passage de l'ancienne Alliance à la nouvelle.

Je n'ai pas encore lu entièrement ces deux gros « pavés », mais ayant dû préparer une contribution sur le « Hallel égyptien », j'ai pu déjà en apprécier toute la force et la richesse. De quoi ne pas regretter le prix élevé à déboursier pour les acquérir.



Alain Décoppet

Claude Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Éditions du Cerf, 2017 – ISBN 978-2-204-12238-2 – 174 pages – € 14 ou CHF 21.

Philosophe, exégète et métaphysicien, spécialiste de l'hébreu et traducteur des quatre Évangiles et de l'Apocalypse, Claude Tresmontant (1925-1997) a été professeur de philosophie médiévale, puis de philosophie des sciences à la Sorbonne. Il fut également correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques. Il obtint le grand prix de l'Académie des sciences morales et politiques pour l'ensemble de son œuvre en 1987. Pour notre propos, il est intéressant de savoir que, né dans une famille athée, il se convertit d'abord au protestantisme, puis adhéra au catholicisme. Parlant de Tresmontant, le Grand Rabbin Kaplan écrivait : « Nous, nous savons de l'hébreu, lui, il sait l'hébreu » (p. I).

Le livre que nous présentons ici est déjà paru en 1953. Il s'agit donc d'une réédition, avec une préface de Jacques Attali. Il faut être reconnaissant aux Éditions du Cerf de republier cet ouvrage important, devenu un classique, mais auquel je n'avais jamais pu accéder jusque-là. Vu son importance, j'en donnerai une analyse plus détaillée que d'habitude. Il m'a été très précieux pour synthétiser et nouer la gerbe d'un grand nombre d'épis glanés ici et là sur la pensée hébraïque et surtout pour mettre en perspective la pensée biblique par rapport à la pensée indo-européenne, avec son dualisme, qui nous est essentiellement parvenue à travers la Grèce et Rome.

Dans son introduction, l'auteur nous avertit que ce « n'est qu'une esquisse, ou si l'on veut, une épure » (p. 11). De leur côté, les éditeurs nous rappellent que c'est l'œuvre d'un philosophe, non d'un théologien (p. 9). Et effectivement, Tresmontant ne semble pas connaître (en tout cas il ne les cite quasiment pas, à part Dhorme) les auteurs qui, à son époque déjà, avaient mis en lumière les conceptions sémitiques du monde et de l'homme, si différentes des conceptions gréco-romaines ; citons en particulier J. Pedersen dont les études

sur Israël (1926) ont constitué, d'après Georges Pidoux en 1953, un tournant dans l'étude de l'AT. Ce fait rend l'essai de Tresmontant d'autant plus remarquable ; car, si on pourrait préciser ou nuancer ici et là certaines de ses affirmations, sur des questions de détail, on ne peut qu'être ébloui de la pénétration avec laquelle il nous fait entrer dans la pensée biblique tout en la mettant en regard (et c'est l'un de ses points forts) avec la pensée grecque et moderne. Pour cela il empruntera plusieurs de ses analyses à Bergson dont il sait se distancier à l'occasion (cf. son excursus, pp. 155-162).

I. La création et le créé (pp. 13ss)

Il commence par traiter de la notion de création. Pour les Grecs, la création est comprise comme une dégradation, une chute qui part de l'Un pour aller au multiple et à la matière, perçue comme mauvaise. La pensée hébraïque, avec sa notion de Un (*'eCHaD* appliqué à Dieu – Dt 6,4) pourrait paraître similaire, mais il y a une différence essentielle : pour les Hébreux, l'Un est le vivant qui donne la vie et crée (idée de création). Il n'y a pas deux principes (dualisme) éternels comme chez les Grecs. Le mal n'est pas perçu comme l'opposé dialectique et permanent du bien comme chez Platon (*Théétète* 176a), mais comme une réalité due au mensonge. L'idée de création implique la distinction radicale entre créateur et créé (p. 20), ce qui n'empêche pas le créé d'être considéré comme « très bon » (Gn 1,31). Le problème du mal s'en trouve changé : le péché en particulier, n'est pas lié spécifiquement au matériel, il est spirituel : c'est le mensonge (p. 22). Refuser la notion biblique de création, c'est refuser les notions de temps, d'amour, de personne : ce sont des apports spécifiques de la Bible (p. 25).

Le **Temps** : La notion de temps est connotée à celle de création (p. 26) : sans temps, la création serait un processus achevé. La création est dynamique ; elle implique une idée de vie, de développement et d'évolution, de nouveauté « *hodesh* » (Jr 31,22 et diverses références à la p. 26). La philosophie, avec son idée d'Être une fois pour toutes, n'a jamais admis cette possibilité d'imprévisibilité (p. 27). Pour Platon, le temps n'est qu'une imitation mobile de l'éternité (*Timée* 37b). Les philosophes voient le temps négativement, comme « l'ensemble des obstacles que rencontre l'éternité », selon la formule de Bergson citée à la p. 31. Dans la perspective de la création, le temps est positif : il est le lieu des mouvements de la vie (pp. 31-32), dont l'évolution fait partie. Le « *panta rei* » (« *tout s'écoule* ») d'Héraclite est pessimiste, tout vieillit, va vers la mort, alors que dans

la Bible, il est un temps d'espérance et de vie ; pour les Grecs, c'est la lumière qui disparaît dans la nuit, pour la Bible, la graine qui devient un arbre (pp. 34-35).

Être prophète c'est avoir l'intelligence des temps et de leur maturation (1 Ch 12,33 ; Mc 1,15 (pp. 35-38). À la p. 38, Tresmontant pose la question, avec Bergson dont l'analyse lui a été utile : Si l'on n'est pas capable d'assumer la notion de temps, comment celle d'éternité le sera-t-elle ? Pour Tresmontant, il faut assumer le temps pour assumer l'éternité. Le prophète n'a pas accès à l'avenir, à la façon d'un astrologue, comme si tout était déjà fait ou écrit ; il a un certain accès à l'avenir, parce qu'il connaît le créateur, à la manière du paysan qui peut « prédire » le moment de la récolte. Pas de fatalisme dans la Bible. Le temps n'est pas l'image de l'éternité de Platon ; il permet la liberté et donc l'amour ! L'homme, comme « collaborateur de Dieu » (1 Co 3,10), est libre (pp. 43-45).

Ensuite Tresmontant fait la différence entre la création qui est le fait de Dieu et la fabrication qui est celui de l'homme. Une chaise en bois est un arbre modifié : le bois est création de Dieu, la chaise fabrication de l'homme (pp. 45-47).

L'idole est un objet fait de main d'homme, donc fabriqué ; elle est un *rien* que l'on prend pour un dieu ; il y a confusion entre être et néant, créé et créature. L'objet fabriqué (par exemple une chaise) n'a pas de vie, il n'y a pas d'« information » transmise pour qu'il se reproduise lui-même, comme un arbre ; il n'est qu'une chaise. C'est l'homme qui lui donne sa forme (pp. 47-51).

Dans la pensée hébraïque, on ne trouve pas la distinction entre forme et matière comme dans Aristote (*Physique* II 191a). La matière n'existe pas, c'est un thème abstrait, de même que le chaos opposé à la création n'existe pas. Le « *tohou wabohou* » de Genèse 1,2 désigne le désordre que Dieu a dominé pour que la terre soit habitable par l'homme, mais ce n'est pas une sorte de Tiamat que Dieu aurait dû vaincre préalablement à la création (pas de vision dualiste). Pour Hésiode, par contre, Chaos est antérieur à Gaïa (*la Terre – Théogonie* 116). Dans la Bible, Dieu seul est antérieur à la création : donc pas de théogonie, encore moins de théomachie ! (pp. 52-56).

Si l'hébreu n'a pas de mot général pour *matière*, chaque élément créé a un sens. « La signification du sensible s'explique par le fait qu'il a été créé par une parole ; il est lui-même un langage, la manifestation d'une parole créatrice » (p. 58). Tout vient de la parole créatrice : Adam, en nommant les animaux, fait de chacun d'eux une âme vivante, le peuple d'Israël dépend de Dieu qui par sa parole, par exemple, envoie la pluie. L'huile signifie l'Esprit, le feu, l'amour,

mais aussi l'Esprit avec son côté ambigu qui purifie ou détruit. Le sensible est réalité et signe (pp. 56-64).

À la p. 64, Tresmontant fait une distinction importante entre le mashal (= *comparaison, parabole*) et l'allégorie platonicienne : partant de ce qui vient d'être dit, le mashal est une réalité sensible bien concrète, une histoire, qui « signifie » une réalité non-sensible. Au contraire, Platon nous fait sortir du sensible pour connaître le monde des idées – dans le mythe de la caverne, les hommes sont enchaînés et n'accèdent que par des ombres à la réalité du monde idées (Platon, *Rép.* VII, 514a et ss). Dans cette logique, la contemplation biblique passe par le concret du sensible, alors que la contemplation platonicienne la « fuit » (p. 66) – cela ouvre une perspective intéressante pour l'interprétation de l'Évangile de Jean : l'utilisation du symbole ne signifie pas forcément non-historicité (p. 65, note 1). Cette conception de la réalité comme signe explique le rôle du mariage comme signe de l'amour de Dieu pour l'Église (Ép 5,22ss). Il me semble intéressant de mettre en regard Tresmontant avec *L'amour et l'occident* de Denis de Rougemont : les Occidentaux, à l'instar de Platon, recherchent et aiment la beauté, l'amour, alors que l'homme de la Bible aime une personne (pp. 66-67).

Dès le bas de la p. 67, il fait un développement sur la mission d'Israël de libérer les nations de l'idolâtrie. Ce peuple n'a pas fait de monument à la beauté, car la beauté, c'est quelqu'un. « L'incarnation, c'est le choix du particulier, du réel avec toutes ses contingences historiques, géographiques... » (p. 69). Cette méthode de l'incarnation est contraire au dualisme ; « L'Écriture est une métaphysique et une théologie sous les espèces du récit historique ». Dieu, dans cette logique, a choisi un peuple particulier pour se révéler au monde (p. 70).

Pour être d'Israël, il faut être circoncis ; cela représente une volonté, une fidélité, mais le vrai Israël est défini par l'Esprit, non par l'hérédité (Rm 2,26). Remarquons que la particularité du signe est de permettre le mensonge. Un arbre qui n'a plus de sève peut paraître vivant, mais il est mort (p. 71). Le NT fait tomber l'« écorce du signe », il procède à une extension ou à une généralisation de la Torah (Sermon sur la montagne par rapport à la Torah – pp. 72-74).

Israël est le *mutant* d'une espèce nouvelle : il est saint, consacré à Dieu et de ce fait différent des autres nations. Pas de magie en Israël (Nb 23,23), mais Israël a la tentation de fuir cette vocation. Le désert est là pour le purifier des habitudes des nations, les fêtes des pèlerinages la lui rappellent ; le NT est dans la même ligne : nous sommes aussi pèlerins sur cette terre (1 P 2,11). Ce sont des « tupoi » (types) que le NT peut discerner dans l'AT, parce qu'il y a continuité

dans le plan de Dieu entre Israël et l'Église, comme il y a continuité entre une graine et un arbre. Ainsi, « la guerre pour Israël est le résultat d'une infidélité » ; c'est un type signifiant que « la vérité ne tolère pas que quelque chose d'elle soit perdu ». Quand l'Église oublie une part de la vérité, des hérésies la lui rappellent (Marx et le communisme, quand elle a oublié les pauvres – Freud, quand sa spiritualité a été malade – Nietzsche, pour remédier à une perversion de l'éthique évangélique, etc. – p. 81). Tresmontant voit l'histoire de l'humanité avec une image botanique : une graine toute petite, au départ, comme Israël, et qui grandit. Elle est vie, c'est un processus, mais cette croissance permet de garder des analogies entre hier et aujourd'hui. Les problèmes rencontrés sont analogues (pp. 74-83).

L'incarnation : Israël était incarné, cette incarnation se manifeste pleinement ou culmine en Jésus, en qui est présente toute la plénitude de la divinité (Col 2,9). Cette idée de l'incarnation est un scandale pour la pensée grecque, elle a été combattue par les philosophes, la cabale et la gnose (pp. 83-86).

II. Schéma de l'anthropologie biblique (pp. 87ss)

Elle se caractérise par :

A) le non-dualisme grec. Dans la dialectique biblique, l'opposition n'est pas entre corps et âme comme dans la Grèce, mais entre *bassar* (traduit traditionnellement par « chair », mais qui désigne l'humain dans sa globalité corporelle et psychique) et *rouach*, l'Esprit, qui représente l'élément divin permettant à l'homme de participer à la vie de Dieu.

Ensuite Tresmontant présente l'anthropologie grecque : il y a certes des différences selon qu'on lit Platon, Aristote ou Plotin, mais, fondamentalement, elle voit le corps comme la prison de l'âme, qui devient cadavre quand elle est séparée de lui (pp. 90-91). À la p. 92, il dit qu'en hébreu le mot « corps » n'existe pas ; il y a des mots pour cadavre, le mot « *bassar* » désigne un être vivant fragile, mais rien de mauvais en soi. Le mal n'est pas lié spécifiquement à la chair, mais la chair est faible, contrairement à l'Esprit. À la p. 95 on trouve que l'homme n'a pas une âme, mais qu'il « est » une âme (« *nefesh* »). « *Bassar* » et « *nefesh* » sont utilisés indifféremment l'un pour l'autre. « *Bassar* » = l'homme dans sa fragilité par opposition à l'Esprit. Mais pas de dualisme corps-âme. Chaque être humain est une création particulière, appelée à être aimée. À la p. 100, il dit que la personne est marquée par le nom ; ce nom est son essence propre. Cette conception biblique change la conception du mal qui n'est pas vu comme

corporel (cf. Platon, où le corps est une prison – *Phédon* 83d-84d), mais comme spirituel. Le mal, c'est le péché, même s'il n'a rien à faire avec le corps. La manière dont on conçoit le sensible et le corporel est une pierre de touche pour savoir si une sagesse est biblique ou pas (p. 101).

L'âme (« nefesh ») peut vivre ou mourir, par contre l'Esprit ne meurt pas. L'âme a faim, elle a des émotions corporelles (exemples d'anthropologie biblique avec *reins*, *entrailles*, etc. – pp. 102-104). En conclusion, il établit la différence entre Sémites et Aryens : les premiers ont gardé l'union entre la sensation et l'idée, pas les seconds. Ce goût et cette intelligence du charnel ne sont possibles que s'il n'y a pas de séparation dualiste entre charnel et spirituel. « L'hébreu a le sens et l'amour du charnel, parce qu'il a le sens du spirituel, le sens de la présence du spirituel dans le charnel ». Dans l'amour, si l'homme est une âme vivante, il connaît l'autre par son corps (p. 105). Dans cette optique, il fait une remarque intéressante, inspirée de Jousse, sur l'importance de l'unité corps-âme, dans la transmission rabbinique : la Parole y est liée à des gestes qui en facilitent la mémorisation et par là l'intériorisation (p. 106). La résurrection ne peut être que corporelle, puisque sans corps l'âme ne peut être présente (p. 107).

B) la présence de l'Esprit qui est la part surnaturelle venant de Dieu. Dès le bas de la p. 107, il parle de la dimension capitale de la « rouach », l'Esprit, qui permet à l'homme d'être en contact avec Dieu. L'homme est un être faisant le passage (« pessach ») entre le créé et le créateur. Le dualisme biblique esprit-corps est la différence entre divin et créé, alors que dans la conception grecque, c'est la différence entre bien et mal. Parfois, il est difficile de discerner chez Paul si l'« esprit » est celui de l'homme ou de Dieu. Mais Jean 1,12-13 montre bien la différence entre ce qui est né de la chair et ce qui est né de l'Esprit (pp. 109-112). Dans la Bible, la division entre spirituel et psychique est identique à l'opposition spirituel-charnel. L'irruption de l'Esprit dans l'homme est la clé de la théologie chrétienne : sans l'Esprit, 1. le christianisme n'est plus qu'une morale et une ascèse ; et 2. la révélation chrétienne perd son aspect surnaturel et donc perd son sens. Les trois vertus théologiques, la foi, l'amour et l'espérance sont éminemment pneumatiques (pp. 112-115).

III. L'intelligence (pp. 117ss)

La particularité de la Bible est de considérer la réalité comme créée. L'homme est responsable de ses pensées, c'est lui qui les crée.

En lui Dieu a déposé la vérité dans son cœur, sa conscience (*sunei-désis*) le lui confirme ; mais cette vérité, il peut la refouler, et écouter le mensonge (le contraire de la vérité, c'est le mensonge, pas l'erreur). Quand il écoute le mensonge, l'homme a un « cœur double » – litt. « *un cœur et un cœur* » (Ps 12,3) : c'est un *hypocrite*. D'où la prière d'unifier son cœur (Ps 86,11). On est dans la même ligne que « *sincérité du cœur* » (litt. la « *non-double-face* du cœur », de Col 3,22). C'est donc le péché qui se porte vers l'homme (Gn 4,6) qui crée une dualité en lui. Quand le mal est entré, il se forme en l'homme un calus, qui endurecit et obscurcit l'intelligence (Ép 4,18) que Dieu doit briser (idée de brisement, p. 122). La stupidité est un acte d'endurcissement (Job 17,4, voir Rm 1,21). L'intelligence, c'est écouter Dieu (Dt 6,4 ; etc.) – p. 123. Le mot grec *nous* (« raison, intelligence »), n'a pas d'équivalent hébreu. L'idée d'intelligence est rendue par *cœur* (*lev* en hébreu ou *kardia* en grec). L'intelligence est une action ; on la demande à Dieu, qui la donne. L'intelligence est une action établie quand la « Rouach » habite en l'homme. Elle est donc *spirituelle* (Col 1,9). Elle est liée à la vie, son absence signifie la mort ; l'intelligence est donc liée à la sainteté (Pr 10) et elle caractérise l'ère messianique (És 11,9). L'intelligence débouche sur la *tsedaka*, la justesse de la relation avec Dieu et avec le prochain (pp. 124-129).

La Torah est une pédagogie de l'intelligence et de la liberté ; le précepte qui oblige à l'action suscite en même temps l'Esprit qui est ainsi don de Dieu (voir les versets des Ps 19 et 119 où il est dit que la Torah éclaire ou illumine – pp. 129-130).

« L'intelligence consiste à discerner ce qui, au cœur de la création en genèse, au cœur de l'histoire, en est le principe, le germe ». La création est comme un germe qui a tout son potentiel : celui qui a l'intelligence croit et espère le fruit alors qu'il n'y a qu'un petit germe : le temps est donc inhérent à l'intelligence qui espère. L'échec fait partie de ce processus (pp. 130-131). « L'intelligence spirituelle – surnaturelle – qu'est la foi, consiste à discerner le Germe qui travaille au cœur de la création et qui en est le principe et la raison » (p. 132). Le Messie est le Germe, il est la Parole. La foi c'est discerner les signes du Messie, sans s'arrêter à ces signes extérieurs, mais en allant à la connaissance à laquelle ils conduisent ; la foi est connaissance : « Nous avons cru, et nous avons connu... » (Jn 6,69). « *La pistis* (« foi, confiance ») est l'acte essentiel de l'homme, celui qui le définit » (p. 136). C'est pourquoi elle est justice.

La foi n'est pas opposée à la raison, mais elle est opposée à la raison formatée par la pensée grecque. Le gnosticisme nie le fait de

l'incarnation, il est docète et pense que l'allégorie est meilleure que l'interprétation littérale ; d'où la nécessité du « renouvellement de l'esprit ».

La métaphysique biblique est du côté du vivant, elle est plus adéquate pour la science que la métaphysique grecque, car, pour le dire avec les mots de Jacques Attali (p. II) : elle fait de la place pour « un donné capital (qu'ignorait Kant) : le fait que toute apparition de nouveauté dans l'Univers s'effectue ou se réalise par communication d'informations » – la vie se transmet par la communication d'informations. La logique grecque est-elle « capable de comprendre la croissance d'un arbre à partir d'une graine ? » (p. 140). L'opposition foi-raison vient des Grecs qui n'avaient pas compris ce qu'est le renouvellement de l'intelligence ; d'un point de vue grec, la foi est une *hubris*, car le chrétien ne désire rien de moins que de participer à la vie de Dieu. Israël est le lieu où s'est préparée cette révélation.

Conclusion

Dieu a voulu des êtres humains qui participent à sa vie divine, mais l'amour implique la liberté. Tresmontant (qui n'a pas vu le mérisme dans l'expression « connaître le bien et le mal » de Gn 3), voit le péché de l'Adam comme collectif (p. 148). L'homme a perdu la connaissance de Dieu et par là, son assurance devant Dieu ; il est toujours en-deçà de ce que Dieu voudrait pour lui. « La souffrance et l'échec sont l'intervention de Dieu pour que l'homme ne s'installe pas dans une condition qui n'est pas la béatitude, sa vocation » (p. 150). Toutes les hérésies ou erreurs philosophiques ont été rendues indispensables par une défaillance de la chrétienté. À la p. 151, il parle de la guerre dans cette optique (note 1). Nous sommes appelés à la sainteté, c'est-à-dire à porter du fruit, à être créatifs. « Les grands saints sont de grands créateurs » (p. 152).

Trois excursus terminent l'ouvrage :

1. sur Bergson dont il a repris certaines analyses, mais dont il voit aussi les faiblesses.
2. le *souci* : c'est ce qui, dans la vie, nous accapare tellement que l'on est empêché de nous occuper de ce pour quoi on vit.
3. la pensée hébraïque et l'Église catholique. Il voit l'Église comme un corps vivant capable de s'auto-défendre contre les agressions externes ou internes (dans la ligne de ce qu'il a écrit aux pp. 81 et 152). Parfois des hérésies arrivent, mais sont corrigées lentement. Il a une pique contre les Églises

réformées, qui pourtant voulaient évacuer toute pensée païenne au profit de la Bible, mais dans les faits, elles ont aujourd'hui évacué ce qui fait l'originalité et la force du message biblique (il vise, sans la nommer directement ici, la critique biblique allemande – cf. Tresmontant, *Le Christ hébreu*, OEIL 1983, pp. 203ss).

L'*Essai* de Tresmontant sur la pensée hébraïque serait certes à reprendre aujourd'hui à nouveaux frais : les recherches sur la pensée sémitique se sont beaucoup enrichies au cours de ces dernières décennies. Il n'en demeure pas moins que ses bases sont solides. L'étude et l'assimilation de ce livre devraient faire partie du bagage des biblistes et être inscrit au programme de tout Bachelor en théologie.



Alain Décoppet

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Pour le monde entier (sauf le Canada) :

HOKHMA – c/o CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS (chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),

RIB : Établissement : 20041 / Guichet : 00001 / N° compte : 2990961A020 / Clé RIB : 61 / Domiciliation : Paris IDF Centre Financier, 11 rue Bourseul, 75900 Paris Cedex 15

IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Canada : HOKHMA – Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville, LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2019, soit 98 fascicules au prix de : 160 € / 220 CHF / 224 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 18 € / 24 CHF / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 20 CHF / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s) :

pour les Numéros 4 (1976) à 105 (2014)				
Numéro	Tarif unique : 4 € / 6 CHF / 6 CAS		Quantité	Total
	Sous-Total T1			
pour les Numéros 106 (2014) à 115 (2019)				
	Tarif normal : 10 € / 14 CHF / 14 CAS	Tarif réduit : 8 € / 12 CHF / 11 CAS		
	<i>Réduction (30 % à partir de 5 exs, 50 % à partir de 10 exs)</i>			
	Port 1 à 2 exs : 2,5 € / 4,5 CHF / 5,5 CAS			
	Port 3 à 5 exs : 5 € / 9 CHF / 10 CAS			
	Port 5 et + : franco		0,00	0,00
	Sous-Total T2			
	A régler (T1 + T2)			

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *98 fascicules* (dont un numéro double), plus de *8000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2018 complète vous est proposée
(déduction faite des numéros épuisés
1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95
et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)
pour la somme de 160 €, 220 CHF, 224 CA\$ (frais de port compris),
soit une remise de plus de 75 %.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

Responsable de ce numéro : Michaël de Luca et Jean-René Moret

Adresse de la rédaction : Michaël de Luca, 167 chemin du Fraischamp,
84210 Le Beaucet, France

Service de presse : Alain Décoppet, av. Louis-Ruchonnet 20,
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

Comité de rédaction : Alain Décoppet, Michaël De Luca, Benoît Lemestrez, David Martorana, Jean-René Moret, Antony Perrot, Raymond Pfister.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jebbsheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 4^e trimestre 2019.
N° d'impression 201905xx ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».