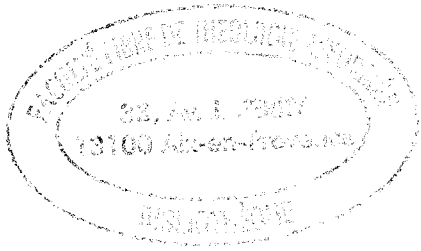
Proverbes 9,10

N° 98
2010

Revue
de réflexion
théologique



3 *Le contexte européen de notre théologie*
par Henri Blocher

21 *Jusqu'où la grâce est-elle commune ?*
par Frédéric Hammann

35 *La justification chez Jacques et chez Paul : un exemple scripturaire de contextualisation*
par Jacques Buchhold

57 *La contextualité de l'Evangile et de la doctrine chrétienne*
par Benno Van den Toren

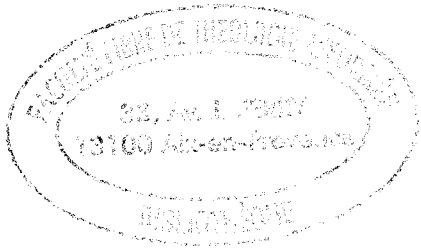
71 *Démuni, ouvert et confiant Prédication fondée sur Romains 8*
par Gérard Pella-Grin

Suite au verso

Proverbes 9,10

N° 98
2010

Revue
de réflexion
théologique



3 *Le contexte européen de notre théologie*
par Henri Blocher

21 *Jusqu'où la grâce est-elle commune ?*
par Frédéric Hammann

35 *La justification chez Jacques et chez Paul : un exemple scripturaire de contextualisation*
par Jacques Buchhold

57 *La contextualité de l'Evangile et de la doctrine chrétienne*
par Benno Van den Toren

71 *Démuni, ouvert et confiant Prédication fondée sur Romains 8*
par Gérard Pella-Grin

Suite au verso

76 ***Quelle théologie pour la Suisse romande ?***

76 ***Avant-propos***
par Gérard Pella-Grin

77 ***Vers une société sans théologie ? Quelques thèses***
par Shafique Keshavjee

89 ***Lettre ouverte adressée aux Facultés de Théologie et aux Eglises de Suisse romande***
multiples signataires

95 ***Chronique de livres***
par Alain Décoppet

Ḥokhma 98/2010, pp. 3-20

Le contexte européen de notre théologie

Etude présentée au congrès de l'AFETE, le 1er septembre 2008

par
Henri BLOCHER,
doyen honoraire de la Faculté Libre de Théologie Evangélique à Vaux-sur-Seine

Le défi nous est lancé : « contextualiser » notre discours de théologiens ! Pour mieux ajuster, affiner, la démarche, nous ne pouvons guère nous passer d'une connaissance minimale, et d'une intelligence qui ne soit pas trop myope, de notre *contexte européen*. Je propose donc d'en esquisser le tableau, en assaisonnant la description de suggestions interprétatives.

L'exposé *ne* prétend *pas* rendre compte de la situation théologique présente (je me suis risqué ailleurs à cet exercice), c'est-à-dire du « texte » de la théologie : il tente plutôt d'en apprécier le « contexte ». Il est surtout redevable à de « grands intellectuels », ces auteurs que leur renom et leur talent désignent comme les « prophètes » de la phase présente de notre histoire (au moins au sens de Tt 1,12). Ils jouent le rôle de ces *spécialistes du général* que les philosophes ont souvent cessé d'être et que les conditions de la concurrence académique – poussant à accumuler le savoir sur des sujets toujours plus étroitement circonscrits (toujours plus sur toujours moins, avec, à l'horizon, le savoir total sur l'objet nul) – rendent indispensables. J'en citerai plusieurs[1]. Leurs observations survolent

[1] Gauchement, je signale un détail embarrassant pour moi : j'ai eu accès au livre de Julia Kristeva, *La Crise du sujet européen* (à la manière lacanienne, elle barre le mot *européen* d'un trait transversal incliné, que je ne peux reproduire), dans sa traduction américaine : *Crisis of the European Subject*, trad. Susan Fairfield, « Cultural Studies » (sous dir. Samir Dayal qui introduit aussi le livre), New-York, Other Press, 2000. J'ai donc été obligé de rétro-traduire en français les citations que je propose, à mes risques et périls. Sauf indication contraire, je traduis aussi ce que je cite des autres sources dont le titre est énoncé dans une autre langue.

les siècles, selon que le présent ne se comprend qu'à la lumière de sa généalogie.

Il n'est pas possible de procéder ici à l'analyse et l'évaluation de ce qu'on nomme *contextualisation*, mais une « note » à son propos (le présent paragraphe), qui ne me semble pas inutile, complétera l'introduction à notre travail. Il arrive souvent qu'en prêchant pour ladite contextualisation on manque de voir quelques vices cachés sous sa promotion hyper-moderne. On laisse s'effacer la référence transcendante, au Vrai et au Juste, sans laquelle tout sens se dégonfle et se dissout. On oublie les invariants et les universaux de la condition humaine – au profit d'un « culturalisme » qui fit (des années 1960 aux années 1980) de chaque culture une monade auto-référentielle et incomparable. On imagine chaque culture (le contexte culturel est celui qui nous préoccupe surtout) comme un *système* où le tout détermine chaque élément, alors que le progrès des études anthropologiques y fait apparaître un conglomérat plus ou moins hétérogène et passablement évolutif, travaillé par les tensions et les antagonismes, et qu'une grande dualité s'y repère : celle des *codes*, des *cartes*, des *outils*, d'un côté, et des *choix*, des *thèses*, des *messages*, de l'autre ; les outils sont seulement plus ou moins commodes, alors que les choix sont bons ou justes, les thèses vraies ou fausses[2]. Il ne suffit pas d'avoir conscience des pièges pour les éviter, mais ça aide !

I. Dans la diversité européenne, une identité commune

A vrai dire, la tentation de prêter à la culture considérée une unité systématique excessive ne séduit pas grand monde quand il s'agit de l'Europe. Elle a été un champ de bataille si littéralement sanglant, elle a vu s'affronter sans cesse tant d'idées, coutumes, sensibilités incompatibles, que son hétérogénéité est évidente. Si la diversité conflictuelle ne marquait pas toutes les cultures, dont personne n'hésite à parler au singulier, on douterait du droit de parler *du* contexte européen (au singulier). En dépit des différences et divergences, j'affirme qu'on le peut, comme pour d'autres. Un « air de famille » commun permet de parler de *la* culture européenne, et plus profondément qu'en référence aux liens politiques consolidés par les insti-

[2] Voir le résumé encore récent d'Elizabeth Yao-Hwa Sung, « Culture and Hermeneutics », in *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*, sous dir. Kevin J. Vanhoozer, Londres/Grand Rapids, S.P.C.K./Baker Academic, 2005, pp. 150-155, en particulier p. 151 sur l'évolution ; cf. mon article, « Invoquer la culture », *Théologie Evangélique* 2, 2003, pp. 151-161.

tutions de Bruxelles et Strasbourg – l'Europe en cause ne comprenant pas la Turquie, mais atteignant bel et bien l'Oural, comme le voulait le Général de Gaulle, tandis que l'Amérique du Nord représente un essaimage de l'Europe, au statut original (elle n'est pas incluse dans le tableau, mais la description vaudrait en partie pour elle).

La physionomie spécifiquement européenne existe : plusieurs l'ont rencontrée. George Steiner, ce grand Européen (juif d'abord germanophone d'Europe centrale, qui est ensuite élève d'un lycée parisien, puis se rend fameux comme érudit et critique littéraire dans le monde anglo-saxon, étincelant dans les trois langues) la compose de cinq traits. L'Europe, c'est « le café comme agora publique ; le paysage à échelle humaine ; la souveraineté du souvenir ; la tension féconde entre l'héritage d'Athènes et celui de Jérusalem ; une conscience de soi eschatologique, cette 'appréhension d'un chapitre terminal, de ce fameux coucher de soleil hégélien, qui enténébra l'idée et la substance de l'Europe, alors qu'elles étaient encore à leur midi'… »[3]. Paul Valéry observe :

> Partout où l'Esprit européen domine, on voit apparaître le maximum de *besoins*, le maximum de *travail*, le maximum de *capital*, le maximum de *rendement*, le maximum d'*ambition*, le maximum de *puissance*, le maximum de *modification de la nature extérieure*, le maximum de *relations* et d'*échanges*. Cet ensemble de maxi - ma est l'Europe, ou image de l'Europe[4].

Denis de Rougemont discernait « les trois vertus cardinales de l'Europe » dans « le sens de la *vérité objective*, le sens de la *responsabilité personnelle*, et le sens de la *liberté* »[5]. Le chevauchement avec la caractérisation possible de la modernité n'est guère niable, mais nul ne peut nier non plus que l'Europe fut le berceau de cette dernière. La physionomie ne se confond avec nulle autre, et se reconnaît de l'Atlantique à la Volga, de Malte aux Shetland.

---

[3] George Steiner, *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, 2005, comme présenté par Bruno de Cessole, *Valeurs Actuelles*, n° 3596, 28 oct. 2005, p. 55.

[4] Paul Valéry, *La Crise de l'esprit*, comme cité en épigraphe de son chapitre 3 par Peter Sloterdijk, *La Mobilisation infinie. Vers une critique de la cinétique politique*, trad. Hans Hildenbrand, Points Essais 503, Paris, Christian Bourgois éds., 2000, p. 68.

[5] Denis de Rougemont, *Ecrits sur l'Europe*, p. 439, comme encadré dans l'art. de Jean-Paul Willaime, « Europe », in *Encyclopédie du protestantisme*, sous dir. Pierre Gisel, Genève/Paris, Labor & Fides/Cerf, 1995, p. 535.

Il convient de revenir sur plusieurs des traits relevés, et d'abord sur la *liberté*, ou le sens du *sujet*. C'est peut-être le plus caractéristique. Pour Julia Kristeva, « c'est dans l'identification du sujet avec la liberté, identification qui s'est cristallisée à l'intersection des expériences grecque, juive et chrétienne avant que ne la formule E. Kant, que résident l'essence et les avantages les plus précieux de la civilisation européenne »[6]. Le philosophe allemand Peter Sloterdijk décrit l'Europe comme le « premier théâtre d'une révolte ontologique contre le poids du monde, scène d'un projet intramondain de libération qui sollicite en promettant de briser par un travail autodéterminé la domination étrangère qu'exerce la sombre misère de la vie »[7]. A la valorisation suprême de la liberté peuvent se rattacher trois innovations remarquables :

– l'usage *critique* de la raison, aiguisé comme nulle part ailleurs, conçu comme l'exercice de sa liberté par l'esprit libre, face aux préjugés et aux dogmes, face à l'héritage et à la coutume, voire à l'égard de tout *donné* préalable ;

– la préférence pour la *démocratie* politique, si imparfaites qu'en aient été les réalisations, elle qui promeut le sujet individuel comme la source du droit (pensons au *Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau) et qui, si elle est authentique, garde le souci du faible, protégeant l'individu minoritaire contre l'oppression de la majorité ;

– l'emprise de l'idée d'*infini*, que le titre de Sloterdijk (dans sa traduction française[8]) évoque opportunément et qui habite le maximalisme souligné par Valéry. Olivier Abel commente ce trait de l'Europe avec sa subtilité habituelle : « L'infini dans l'institution de l'échange, tel serait le 'complexe de rationalité', le noyau éthique et mythique de sa puissance et de sa sagesse », renversement par rapport à l'antiquité gréco-romaine, car l'infini « qui n'était que l'imparfait ou l'inachevé, est idéalisé »[9]. L'infini libère de la perfection même.

---

6 Kristeva, *Crisis*, p. 117.

7 Sloterdijk, *La Mobilisation*, p. 307.

8 Le titre allemand de *La Mobilisation infinie* est en effet *Eurotaoismus*. L'objet central de sa réflexion, cependant est bien l'« impulsion qui la [la modernité née en Europe] pousse à exécuter un projet infini sur une base finie », qui « s'actualise par nous dans la production d'une productivité élargie, dans la volonté d'une volonté qui vise plus haut, [...] dans la création d'une créativité étendue, bref dans le mouvement vers le mouvement, *ad infinitum* » (p. 78).

9 *La Justification de l'Europe*, p. 48, comme encadré dans l'art. de J.-P. Willaime, p. 546. Le français sauvegarde dans l'équivalence de *fini* (pensons à « finition ») et de *parfait* (c'est-à-dire fait entièrement) l'intuition qui comptait pour les Grecs ;

➔

Rougemont note le sens de la vérité objective. Il faut certainement insister sur l'effort méthodique d'*objectivité*. Il a empêché, pendant des siècles, la révolte libertaire de s'épuiser dans le vide, et il a enfanté ce phénomène unique, qui a donné à l'Europe la domination politique du monde pendant quelques générations et détermine en partie la culture mondiale aujourd'hui : la *science*. On peut encore citer Paul Valéry comme témoin : « L'Europe a fondé la science, qui a transformé la vie et multiplié la puissance de ceux qui la possédaient »[10].

Ces traits modifient la relation au temps. Tous les peuples, pour exister dans la durée, gardent en mémoire ce qui constitue leur identité ; la chronique enregistre les souvenirs dès que l'écriture le permet ; des penseurs esquissent une loi du devenir, comme celle du déclin inéluctable, de l'âge d'or à l'âge de fer… L'Europe se caractérise par l'interprétation *historique* de la vie, ce qui va bien au-delà. Le devenir est valorisé, et on y lit un dessin significatif, qui met en cause la liberté. Dans l'explication des faits, le point de vue génétique éclipse le point de vue essentialiste. Les utopies fleurissent, depuis Thomas More, et si certaines ne sont qu'une critique plus ou moins déguisée du présent, la note eschatologique se perçoit dans la plupart[11]. Le contraste avec le monde du mythe et la mentalité des sociétés archaïques ou traditionnelles est spectaculaire.

A l'intérieur de l'Europe, la diversité épouse assez bien la géographie. Les contrastes les plus évidents se répartissent selon les points cardinaux : entre le Nord et le Sud (méditerranéen) ; entre l'Est, où la frontière entre l'Europe et ce qui n'est plus l'Europe se fait indécise, et l'Ouest (qui a réussi à faire se recouvrir pour beaucoup le sens des mots « occidental » et « européen »). En général, les différences affectent l'*accentuation* des traits relevés. La démocratie constitue une préférence largement partagée dans toute l'Europe, mais elle est plus typique du Nord, avec le type de l'individu autonome et discipliné ; on repère, surtout au Sud et à l'Est, des tendances aux régimes autoritaires, qui se mêlent alors avec les

---

l'infini pour ceux-ci, *apéiron*, n'atteignait pas encore le but, et l'inachèvement de ses contours faisait de lui un pauvre *indéfini*.

[10] Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel et autres essais*, Idées 9, Paris, NRF Gallimard, 1945, p. 26 ; évoquant la diffusion universelle de la culture scientifique, il commente (p. 27) : « Les Européens se sont disputé le profit de déniaiser, d'instruire et d'armer des peuples immenses, immobilisés dans leurs traditions… ».

[11] Sur le sujet, on peut se rapporter à Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Folio Essais 172, Paris, Gallimard, 1991.

tendances contraires, anarchisantes. Et ainsi de suite. La recherche de l'efficience, appuyée sur le succès de l'entreprise scientifique et l'application technique, rencontre la résistance de l'art de vivre traditionnel. La raison critique n'est pas capable de couper les ailes de la raison spéculative, et ni l'une ni l'autre ne parviennent à éradiquer les mysticismes variés, autochtones ou exotiques – ces derniers importés en masse dans les temps récents.

II. Les influences religieuses, déterminantes

Les enchaînements historiques font jouer des causes multiples, de niveaux divers et dissemblables dans leurs modalités d'influence : l'événement est « sur-déterminé », comme on dit, et c'est bien pourquoi les prévisions des experts, quand il ne s'agit plus seulement d'expliquer le passé mais de se risquer sur l'avenir, ne se réalisent guère plus que les hypothèses formées au petit bonheur… Pour prédire sûrement, il faudrait maîtriser une multitude d'éléments, selon leur exacte mesure, et les lois de leur inter-action : savoir divin ! Il est permis, cependant, d'assigner au *motif religieux* un rôle fondamental. L'anthropologie biblique l'autorise, qui place dans le « cœur » le centre rayonnant de toutes les démarches (Pr 4.23). C'est dans la foi que nous privilégierons ce regard pour déchiffrer l'histoire européenne et interpréter son héritage.

La perspective du motif religieux permet de faire droit au jeu des autres facteurs, grâce à la transcendance du Dieu qui institue la pluralité liée et la garantit. Un système réduit au monde, comme le marxisme[12], tente en vain de le faire ; la dialectique, avec ses tours

---

[12] On sait que l'économique, *Unterbau*, l'ensemble des rapports de production, est dit « déterminant en dernière instance », mais que les représentants les mieux patentés du marxisme ont essayé de faire valoir l'efficacité propre d'autres facteurs. Ils ont cherché à penser une action réciproque de l'*Überbau*. L'économisme, qui s'en tient naïvement à la proposition principale, a été condamné. Mais comment fonder, en marxisme, la consistance distincte d'autres facteurs ? L'échec est patent. On peut aussi relever l'ambiguïté du concept de rapport économique déterminant : le fameux passage de Marx sur le moulin à bras, le moulin à eau et le moulin à vapeur engendrant les sociétés successives (avec chacune son *Überbau*) fait en réalité de la *technique* ce qui génère le reste. Raymond Aron l'avait bien noté : « L'infrastructure elle-même donne de la tablature à nos docteurs : est-ce la technique de production qui *détermine* les rapports sociaux ? La cause dernière, est-ce l'outillage ? Le concept des rapports de production désigne l'organisation du travail sans discrimination entre ce qui relève de la lutte des classes et ce qui relève des contraintes techniques » (*Plaidoyer pour l'Europe décadente*, Libertés 2000, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 120). Si la technique est déterminante, il est clair qu'elle dépend à son tour de l'état

→

de passe-passe, n'y suffit pas, car, dans un monde qui ne se réfère qu'à lui-même, le facteur qui assure l'unité (la matière pour le marxisme) ne peut fonder l'altérité – celle-ci s'évanouit comme une illusion d'optique – et si l'altérité est affirmée absolument, elle fait éclater ce qu'on appelle le réel. Dans la perspective de la création, l'un et le multiple peuvent s'enlacer parce qu'ils ne sont pas absolus, parce qu'ils sont fondés en deçà et au-delà d'eux-mêmes, en deçà et au-delà du monde. Une hiérarchie est même concevable, qui donne le premier rôle au motif religieux. Il ne s'agit, d'ailleurs, pas tant de la foi consciente des individus que d'une empreinte culturelle qui persiste à travers les générations. Malgré la désaffection du grand nombre pour les religions autrefois établies, discerne Julia Kristeva, « les traditions religieuses restent bien vivantes. Elles influencent – de façon souterraine, inconsciente – la manière de vivre, les coutumes, les mentalités et les attitudes décisives des sujets dans l'organisation politique et économique de leur société »[13].

Les papes l'ont fait valoir (sans surprise) : « L'Europe ne peut pas renier son héritage chrétien, puisque ce que l'Europe a accompli dans les champs du droit, de l'art, de la littérature et de la philosophie a, pour une grande part, été influencé par le message évangélique »[14]. Ce n'est pas un avis partisan, mais une quasi évidence que seule la mauvaise foi refuserait. Notre Europe a été façonnée par le christianisme plus ou moins modifié qui a prévalu ; ce fut la « chrétienté ». Il convient seulement de nuancer et de préciser. La matière façonnée restait païenne, si bien que la modification subie par le christianisme originel a compris une dose de re-paganisation. La chrétienté, en second lieu, s'est divisée deux fois : l'Orient et l'Occident ont poursuivi sur des voies séparées, puis les mouvements de Réforme du 16e siècle ont cassé l'unité occidentale. Le judaïsme n'a pas peu compté, et sa différence a sans doute entretenu la tension et la vigilance critique propres à l'esprit européen. S'est ajouté un zeste d'islam, décisif dans certaines conjonctures. Enfin, on ne doit jamais oublier que l'influence historique s'exerce aussi bien par effet de réaction qu'en disposant dans son sens ; l'Europe a aussi acquis son présent visage en réagissant *contre* le christianisme.

---

d'avancement des sciences ; or, comme on va le dire, le progrès scientifique est étroitement lié au contexte religieux !

13 Kristeva, *Crisis*, p. 132 (en accord avec Huntington).

14 Message de Jean-Paul II au European Study Congress « Toward a European Constitution », 20 juin 2002, § 4, comme cité par Chester Gillis, sous dir., *The Political Papacy: John Paul II, Benedict XVI, and Their Influence*, Boulder (Colorado), Paradigm Publishers, 2006, p. 114.

On vérifie l'influence en retraçant la généalogie des traits principaux. La promotion du *sujet libre* a une préparation et une seule : l'élévation biblique de l'homme créé en image de Dieu au-dessus du reste de la création visible, la transcendance qu'implique l'aptitude à l'alliance avec Dieu. C'est l'Ecriture qui cible l'individu et sa liberté, en l'appelant à la conversion. L'intensification de la conscience de soi vient de l'examen de conscience et la distinction d'avec soi qu'implique la confession de péché. Jürgen Habermas le reconnaît pour la démocratie : « Le christianisme, et rien d'autre, est l'ultime fondation de la liberté, de la conscience, des droits de l'homme et de la démocratie – les marques caractéristiques de la civilisation occidentale »[15]. Il enchaîne : « A ce jour, nous n'avons pas d'autre option. Nous continuons de puiser à cette source. Tout le reste n'est que bavardage post-moderne »[16]. René Girard relève l'originalité de la sollicitude pour les faibles : « Examinez les témoignages anciens, enquêtez partout, fouillez les recoins de la planète et vous ne trouverez rien nulle part qui ressemble même de très loin au souci moderne des victimes »[17]. Il a bien vu d'où elle provient : « D'un pays à l'autre, les péripéties locales sont différentes, mais elles ne peuvent pas dissimuler l'origine véritable de notre souci moderne des victimes, très évidemment chrétienne »[18]. « La révolution conceptuelle » qui consiste « par un coup de force d'une audace inouïe, à définir Dieu par la notion rigoureusement indéfinissable et incompréhensible de l'infini », c'est encore le christianisme qui l'apporte, montre brillamment Marc Sherringham[19]. Quand l'infini valorisé passe de Dieu à son image, le sujet européen moderne surgit et s'impose (Descartes, on s'en souvient, trouve de l'infini dans la volonté humaine).

La généalogie biblique d'autres traits majeurs est largement reconnue. De la science européenne dont le triomphe a tellement marqué l'histoire, Karl Jaspers (dont la « foi philosophique » personnelle s'opposait à la foi chrétienne) écrivait :

---

15 Jürgen Habermas, *Time of Transitions*, New-York, Polity Press, 2006, comme cité par Philip Jenkins, « Godless Europe », *International Bulletin of Missionary Research* 31, 2007, p. 120.

16 *Ibid.*

17 René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Livre de poche biblio 4264, Paris, Grasset, 1999, p. 210.

18 *Ibid.*, p. 213.

19 Marc Sherringham, *Introduction à la philosophie esthétique*, Petite Bibliothèque Payot 123, Paris, Payot, 1992, p. 83. Il parle ensuite (p. 84) de « changement paradigmatique fondamental, qui signifie le passage en Dieu de la clôture à l'ouverture… ».

> La science grecque différait radicalement de la science occidentale moderne. L'ambition de la volonté de connaître, la recherche sans relâche de la vérité, qui se manifeste dans la science occidentale, est particulière au monde chrétien et ne s'est développée nulle part ailleurs dans l'histoire. Le fait n'est pas niable que cette science avec son universalité, son illimitation, son genre propre d'unité, trouve son origine en Occident et seulement sur le sol du christianisme. C'est là seulement que l'esprit de la science a imprégné, en beaucoup d'individus, toute la conscience et toute l'action[20].

Ce n'est pas par hasard si son essor a suivi la redécouverte et restauration d'une façon de croire et penser plus biblique, par la Réformation protestante. Reijer Hooykaas a montré, dans ses fameuses conférences d'Edimbourg, quels liens rendent les deux solidaires[21]. Une étude très fine révèle le rôle qu'a joué la forte doctrine du péché originel : en soulignant les effets noétiques de la chute, elle a poussé à la vérification expérimentale[22]. La discipline de l'objectivité prend son sens, en dernière analyse, du respect du Dieu qui EST, dans la structure du vis-à-vis d'alliance. De même, le sens de l'histoire émerge dans la religion d'Israël et se dégage de l'« Ancien Testament » ; il s'intensifie et se purifie dans le Nouveau Testament, avec la proclamation de la Nouvelle ; il se réveille au 16e siècle. Du contraste avec la mentalité mythique, Mircea Eliade en avait fait un de ses grands thèmes[23]. Considérant les « caractéristiques fondamentales de la pensée historiale juive et chrétienne », P. Sloterdijk la dit « un élément constitutif du phéno-

---

20 Karl Jaspers, *Nietzsche and Christianity*, trad. E.B. Ashton, Gateway edition, Henry Regnery Company, 1967, pp. 67ss. (Je traduis à partir de la traduction anglaise.)

21 Reijer Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edimbourg, Scottish Academic Press, 1972, réimpr. 1984.

22 Peter Harrison, « Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe », *Journal of the History of Ideas* 63, 2002, pp. 239-259. Cet article m'a été aimablement signalé et prêté par Mlle Lydia Jaeger, qui a elle-même soutenu une thèse de philosophie des sciences remarquable et remarquée, mettant en évidence l'influence des convictions religieuses sur la pensée scientifique.

23 J'ai écrit plusieurs textes sous son influence (et celle d'autres auteurs comme G. Gusdorf, G. Durand, Cl. Lévi-Strauss à certains égards, P. Ricoeur dans son projet original), par exemple « L'Evangile, mythe ou histoire ? » in F. Lovsky & H. Blocher, *Bible et histoire*, Points de repère, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1980.

mène Europe »[24]. Les temps font un dessin significatif parce qu'un Dessein souverain et tout-englobant s'y réalise. Le regard se porte vers l'avant parce que le Dieu qui EST n'est autre que le Dieu qui VIENT. L'Europe a cru au sens de l'histoire parce que l'Europe a été « chrétienne ».

Les différences entre Européens s'éclairent pour une bonne part si on considère la diversité *intra*-chrétienne. Julia Kristeva peut dire des tendances catholiques et protestantes que « leur équilibrage mutuel a construit la personnalité européenne »[25]. La *maternité* de l'Eglise romaine induit des orientations de personnalité, avec la polarité de la docilité complexe (avec le dédoublement, souvent, de la soumission externe et du for intérieur) et de la révolte adolescente. Le protestantisme a mis l'accent sur la responsabilité individuelle, avec intériorisation de la loi et stricte auto-discipline ; mais on trouve aussi, de son côté, la prime à la dissidence, le pragmatisme lié à la valorisation de l'expérience dans le puritanisme, et, dans la descendance de Luther le goût du paradoxe et la profondeur spéculative – parfois brumeuse. Pour l'orthodoxie orientale, l'analyse de Julia Kristeva (qui vient de la psychanalyse) paraît très éclairante, mais risque de déclencher de violentes ripostes. Elle discerne que l'attrait de la théologie mystique négative (*apophatique*, il faut renoncer à tout ce qu'on dit d'abord de Dieu, au profit d'un silence d'inconnaissance supérieure à tout discours) dévalue la pensée critique mieux acclimatée à l'Ouest de l'Europe[26]. Elle rappelle la portée de la fusion entre l'Orthodoxie et la nation, et comment en procède l'instrumentalisation politique du religieux : « Cette instrumentalisation s'enracine dans le principe byzantin selon lequel le Patriarche tient son territoire en vertu d'une disposition légale relevant du droit *séculier*, marquée par les circonstances politiques (alors que Rome, au contraire, prétend le détenir de droit *divin*) » ; du coup, « le *Basileus*, l'empereur byzantin, se trouve impliqué dans les affaires de l'Eglise et choisit le Patriarche »[27]. Le refus du *filioque* (le refus de dire, avec l'Occident, que le Saint-Esprit procède non seulement du Père mais aussi du Fils, dans l'éternelle Trinité) et son remplacement par un plus faible *per*

---

[24] Sloterdijk, *La Mobilisation*, p. 279. Cf. p. 282 : « Sans le christianisme il n'y aurait pas de périodisation de l'histoire dont la désagrégation agite aujourd'hui les esprits » ; je retiens les éléments qui appuient mon propos, mais le traitement de Sloterdijk est complexe !

[25] Kristeva, *Crisis*, p. 126.

[26] *Ibid.*, p. 134.

[27] *Ibid.*, p. 137. J. Kristeva cite le Patriarche Antoine (1391-1397) : « Pour un chrétien, il n'y a pas d'Eglise sans Empereur ».

filium « suggère l'annihilation délicieuse mais mortelle du Fils et du croyant »[28]. Il n'est pas nécessaire d'aller jusqu'au bout de pareilles audaces pour admettre le rôle déterminant des influences religieuses à la fois sur le patrimoine commun et sur la diversité interne de la culture européenne.

III. La sécularisation, processus suicidaire

L'influence religieuse n'est plus ce qu'elle a été ! La *sécularisation*, comme on dit souvent, est passée par là. Le mot, qui signifiait autrefois, dans la langue de l'Eglise, la sortie du statut « régulier » (c'est-à-dire monastique) et, pour les personnes, la réduction à l'état laïque, a pris un sens élargi : il désigne l'effacement progressif de la référence au sacré ou au divin dans la vie publique, processus qui affecte alors de façon variable les individus. Symbole de l'église au centre du village, et le dominant de toute sa splendeur, on est passé à ce vestige de temps révolus que constitue la même église, quand elle subsiste, cachée par une insolente forêt de gratte-ciels, éclipsée par le rayonnement rouge ou vert de leurs enseignes lumineuses... Au plan de la connaissance, la sécularisation s'exprime dans la répartie de Pierre Simon Laplace à la question de Napoléon : l'empereur, à qui Laplace fait hommage de sa *Mécanique céleste*, lui demande pourquoi il n'a pas mentionné le Créateur dans son système du monde, et le savant répond fièrement : « Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse » ! Le processus, qu'on peut voir s'amorcer dès le 12e siècle après le maximum de sensibilité sacrale observable au siècle précédent[29], s'est poursuivi comme inexorablement *en Europe* pour atteindre

---

[28] *Ibid.*, p. 139. Elle explique : « Le Fils est son [du Père] serviteur et son assistant qui, par (*per*) cette servitude, s'élève cependant lui-même et se divinise. Subordonné et semblable à Dieu en même temps, le Fils (et avec lui le croyant) se trouve pris dans une logique exquise de soumission et d'exaltation qui lui offre les joies et les douleurs intrinsèques à la dialectique maître-esclave et, au niveau plus personnel, à l'homosexualité masculine ». Elle commente encore plus loin (p. 141) : « Le Fils du *per filium* est invité non pas à la révolte œdipienne, mais à occuper la place de la fille, à être la femme admirative du Père qu'il/elle ne sera jamais » (J. Kristeva passe du Fils au croyant, masculin ou féminin, qui s'identifie au Fils) ; l'homme orthodoxe, dont l'Œdipe reste inachevé, dit inconsciemment : « Je ne désire pas ma mère, ce qui m'exposerait à la punition sexuelle. Je suis la femme maintenant ; je voudrais donc mourir pour le père » (p. 144). Il en résulte une « sensualité sous-verbale » manifeste dans l'*hésychasme* (p. 140).

[29] Le résumé d'Yves Congar est très suggestif, *La Foi et la théologie*, coll. Le Mystère chrétien, Paris, Desclée, 1962, p. 231 : « Certes, les attitudes antérieures continuent : esprit traditionnel, symboliste (le 12e siècle est l'âge d'or de l'allégorie). [...] Une tendance nouvelle, cependant, se fait jour. Beaucoup d'esprits →

aujourd'hui un degré sans exemple ailleurs[30]. Seulement 21 % des Européens (11 % des Français et des Tchèques) reconnaissent un rôle très important à la religion dans leur vie, contre 60 % des Américains, pourtant « occidentaux »[31]. La considération du contexte européen de la théologie doit prendre en compte la réalité de la sécularisation et chercher à la comprendre.

Il convient d'abord d'en déterrer les racines *chrétiennes*. La sécularisation imite ou prolonge le « geste » biblique : le monothéisme vétéro-testamentaire, déjà, « désenchante » le monde, la critique prophétique du ritualisme dénonce les faux prestiges de l'institutionnel, la souveraineté de la Parole chasse les vapeurs entêtantes de la religion mythique et magique. Le Nouveau Testament va plus loin encore, concentré sur l'Evénement historique, disqualifiant toutes les œuvres humaines pour le salut, appelant chacun à la foi personnelle, abolissant l'opposition du sacré et du profane *dans les choses* – « Tout est pur à ceux qui sont purs ». Si le christianisme se laisse ensuite engluer, ré-engluer, par le compromis avec la religion « sacrale » – comme l'a bien vu Mircea Eliade, « on finit par 'christianiser' les Figures divines et les mythes 'païens' qui ne se laissaient pas extirper [...] une partie de la religion populaire de l'Europe pré-chrétienne a survécu, camouflée ou transformée, dans les fêtes du calendrier et dans le culte des Saints »[32] – les deux com-

ne se contentent pas de considérer les choses dans leur valeur significative d'un autre monde ou dans leur référence au service de cet autre monde ; ils s'intéressent à ce qu'elles sont en elles-mêmes. Naturalisme, désacralisation du monde, rationalité, passage d'un monde symbolique à un monde de réalités ou d'une considération prédominante de la causalité exemplaire à celle des causalités efficientes : ce sont là des traits réels de la pensée du 12e siècle en ce qu'elle a de nouveau ». Il évoque en note une remarque d'A. Wilmart : « Tandis qu'un chrétien du 5e siècle transporté au 11e n'eût été en rien dépaysé, un chrétien du 11e transporté au 12e se serait trouvé dans un autre monde ». Ce n'était pourtant que le petit commencement du processus. Il s'est amplifié avec la grande floraison du 13e, avec la création des universités, des ordres mendiants, l'invasion d'Aristote. La double rupture de la Renaissance et de la Réformation lui a fait faire un pas décisif. Le siècle des Lumières s'est ouvertement attaqué à l'emprise de la religion établie... En attendant notre modernité tardive, modernité-post !

30 Philip Jenkins, « Godless Europe », *International Bulletin of Missionary Research* 31/n° 3, juillet 2007, pp. 115-120.

31 *Ibid.*, p. 115. La fréquentation hebdomadaire d'un lieu de culte atteint 40 % aux Etats-Unis, moins de 5 % dans les pays scandinaves.

32 Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Idées 32, Paris, Gallimard, 1962, p. 207 (pages 207ss : « L'Eglise a dû lutter plus de dix siècles contre l'afflux continuel d'éléments 'païens' [entendez : appartenant à la religion cosmique] dans les pratiques et les légendes chrétiennes »). Bernard-Henri Lévy, *Le Testament de Dieu*, coll. Figures, Paris, Grasset, 1979, a bien compris Eliade (dont il dépend étroitement

➔

posantes du désenchantement du monde et de la promotion du sujet sont celles qu'a ravivées la Réforme. La Réforme ou Réformation, par retour à l'Ecriture seule, purifie le christianisme de compromis religieux qui avaient peut-être été inévitables[33], et accomplit une sécularisation par rapport aux formes « sacrales » du religieux ordinaire. Elle le traduit au plan social et individuel le plus concret : elle sécularise, au sens premier et à grande échelle, la propriété ecclésiastique, et restitue les personnes à l'état laïc ; elle comprend la profession exercée dans le monde comme vocation divine (*Beruf* et *Berufung*). Celui qui lit ainsi l'histoire aperçoit les racines bibliques et chrétiennes de la sécularisation.

Mais la sécularisation moderne de l'Europe se coupe de ses racines ! Pour Gilbert Chesterton, notre monde « est envahi de vieilles vertus chrétiennes devenues folles », et « devenues folles pour avoir été isolées les unes des autres »[34]. La sécularisation procède d'une vérité chrétienne isolée, coupée de ses racines, et devenue folle. Elle refuse le monde enchanté du paganisme, mais plus encore le Dieu saint et souverain de la Bible. En ce sens, elle aggrave et radicalise la défection païenne. Elle vaut hyper-paganisation. Sloterdijk décrit justement un aspect de cette dégénérescence vénéneuse : « Depuis le 18e siècle, écrit-il, des idées chrétiennes agissent contre le christianisme traditionnel d'une façon paradoxale, en donnant naissance à des philosophies de l'histoire, philosophies résolument postchrétiennes ou antichrétiennes »[35]. Comment le processus éviterait-il l'autodestruction ? Il est suicidaire.

---

sans le dire), et il évoque, p. 166, « cette poussière de cultes, de sotériologies, de vénérations cosmiques qui n'en finissaient pas de survivre, de ressusciter sous ses pas et qu'elle [l'Eglise] intégrait vaille que vaille… ». Il y voit, p. 167, un effet de l'apostolat passionné du christianisme qui a voulu « partout ficher sa Croix dans la terre meuble des 'bosquets sacrés' […] C'est à force d'Evangile, si l'on préfère, de prêche et d'absolue créance qu'il a progressivement dégradé, dépensé, relativisé la lettre de son message […] [c'est] par excès plus que par défaut de Foi qu'il a consenti à se mâtiner, à se ruiner parfois de superstition… ».

33 Il nous serait trop facile d'accuser les Pères de l'Eglise et les chefs spirituels de l'Eglise médiévale de simple infidélité. Qu'aurions-nous fait à leur place ? On peut voir dans le compromis une remarquable patience pédagogique et le courage de la foi. On peut voir dans la Réforme le *fruit* du long travail de l'élément biblique au cours du Moyen Age, qu'ils ont sauvegardé dans son enrobement païen. Le meilleur et le pire se sont mêlés dans les motifs et les actes mêmes. Dieu seul sonde et pèse ce qui a compté.

34 Gilbert Chesterton, *Orthodoxie*, trad. Anne Joba, coll. Idées 504, Paris, Gallimard, 1984, p. 44.

35 Sloterdijk, *La Mobilisation*, p. 285.

Les effets se manifestent en deux temps – car du temps s'écoule : Paul Valéry fait dire à un sage Chinois, s'adressant aux Européens : « Vous qui vous coupez de vos racines et desséchez vos fleurs, comment existez-vous encore ? »[36]. Comme une fleur coupée de ses racines peut d'abord resplendir plus glorieusement dans le vase de cristal que dans son coin de jardin, les thèmes d'origine biblique se parent de teintes plus éclatantes : la liberté du Sujet s'affirme sans entrave (si elle n'a pas encore tué Dieu, elle a obtenu qu'il respecte l'autonomie qu'elle revendique !) ; rien ne résiste à sa maîtrise rationnelle de l'univers ; aucune prétention traditionnelle ne tient sous le scalpel de l'analyse critique ; le sens de l'histoire que détermine la liberté humaine se dessine, enthousiasmant, devant l'humanité en marche. Bientôt, cependant, la fleur se fane. La liberté commence à décevoir. « La plupart des pas du progrès, relève Sloterdijk, ont conduit en même temps à des mouvements de contrainte d'un genre nouveau qui, quant au degré de la dépendance et quant à l'énergie génératrice de misère, rivalisent avec les oppressions les plus pénibles des temps prémodernes »[37]. Des forces d'opposition, contraires à celles qui poussaient en avant la modernité européenne, se lèvent ; d'abord plutôt cachées, comme l'irrationalisme niché au cœur du rationalisme cartésien[38], puis manifestes dans un mélange hétérogène (jusqu'à la schizophrénie), et finalement prépondérantes dans un renversement des traits de la modernité que certains appellent « post-moderne ». Il se découvre que le *sens de l'histoire* est impensable : ou bien il est défini, fixé d'avance, logiquement garanti (même si la logique en est assouplie par la dialectique), et la liberté des sujets individuels n'est qu'une illusion – Hegel parlait de « ruse [*List*] de la Raison » qui fait croire aux acteurs historiques, aux « grands hommes », qu'ils infléchissent le cours des choses – ou bien l'histoire est imprévisible, nul ne peut en affirmer qu'elle a un sens, et son unité même n'est qu'une pétition de principe : qui peut lier entre elles les innombrables miettes du temps ? Il se découvre que la *maîtrise rationnelle* enfante une tyrannie étouffante, que le monde scientifique et technique ne peut tolérer l'écart de la liberté ; qu'il détruit la Planète et dessèche les sources de la Vie ; ou alors que la fameuse maîtrise n'est que trompe-l'œil, que la raison

---

[36] Valéry, *Regards sur le monde actuel*, p. 166.

[37] Sloterdijk, *La Mobilisation*, p. 37.

[38] Cet irrationalisme a pour indice la primauté attribuée par Descartes à la volonté, et particulièrement sa doctrine de la création des idées innées : celles-ci, qui règlent la pensée humaine, ne reflètent plus l'essence divine (comme pour toute la tradition augustinienne et thomiste) mais auraient pu être autres, choisies par le libre vouloir du Créateur – elles sont frappées d'une contingence radicale.

ne se passe jamais de préjugé, que son objectivité n'est qu'un leurre ou un outil de pouvoir[39]. Et comment maintenir la *liberté du Sujet* dans le cercle fermé des causes et des effets (le déterminisme) ? Et comment la maintenir dans l'option contraire, déconstructionniste, d'un chaos sans rivage, sans repère ni point d'appui ? Le Sujet même, d'abord absolutisé, découvre son inconsistance : il n'est plus capable d'unir les forces qui s'agitent en lui, il se réduit au statut de nœud éphémère de fonctions qui le traversent, de « pli » des structures… Gilles Lipovetsky le décrit sans complaisance : « Le procès de personnalisation a pour terme l'individu zombiesque, tantôt cool et apathique, tantôt vidé du sentiment d'exister »[40]. Il ne faut pas se méprendre : si Lipovetsky use d'un vocabulaire sans complaisance, c'est sans alarme ! Il est plutôt pour. Après avoir parlé d'un Moi « pulvérisé », « nouveau zombie », il refuse d'y voir une « décadence » et conclut que « mieux vaut l'apathie narcissique, un Moi labile, seul capable de marcher en mouvement synchrone avec une expérimentation systématique et accélérée »[41]. On évitera difficilement le qualificatif *suicidaire* pour le processus qui a coupé la promotion du sujet de ses racines bibliques[42].

---

39 Je fais allusion à l'œuvre de penseurs nombreux et divers. Tomas Halik, « L'Âme de l'Europe. Un autel au Dieu inconnu », trad. Claire-Lise Lombard, *Perspectives Missionnaires* n° 52, 2006, pp. 55ss (numéro réalisé en collaboration avec *Spiritus*) a bien vu que la Science a succédé au christianisme, dans la modernité, comme « religion », c'est-à-dire comme ciment de la cohésion sociale et langage commun de la civilisation, mais qu'elle ne peut plus jouer ce rôle (trop complexe, pense-t-il) : il est passé aux *mass media*, arbitres de la vérité. (La proposition théologique de l'article, pp. 58ss, d'un libéralisme accentué, est fort décevante.)

40 Gilles Lipovetsky, *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Folio Essais 121, Paris, Gallimard, 1983, p. 209.

41 *Ibid.*, pp. 81ss.

42 L'analyse de Knut Wenzel, « La Subjectivité radicale. Entre modernité et postmodernité », trad. Claire-Lise Lombard, *Perspectives Missionnaires* n° 52, 2006, pp. 44-52 (numéro réalisé en collaboration avec *Spiritus*) pénètre plus finement dans le sujet que mon survol n'a pu le faire. Wenzel accueille favorablement le thème post-moderne du sujet « faible » mais reconnaît que « jamais rien n'a été aussi pesant pour lui qu'actuellement : qu'il s'agisse de réussir à s'orienter soi-même, réussir à s'inventer soi-même, réussir à se rendre flexible dans tous les domaines, personnel, social, géographique, professionnel […] contraint d'être un sujet fort, plus fort même qu'il n'en a les moyens » (pp. 48ss). Il plaide que le sujet *moderne* à son début, chez Pic de la Mirandole, est marqué par le manque, comme dans la tradition biblique, pour laquelle le sujet en manque garde la capacité de dire « Je » parce que Dieu s'adresse à lui (pp. 46ss). Il appelle à évangéliser le sujet post-moderne pour le guérir de son aliénation par rapport à Dieu (p. 51). Cette interprétation intéressante me semble sous-estimer l'aliénation et,

→

La sécularisation joint le désenchantement du monde à la promotion du sujet : son « suicide » s'accompagne-t-il d'une remontée de religiosité cosmique ? Le phénomène s'observe en effet. Le culte de *Gaïa*, quand ce n'est pas la célébration de *Wicca* (*witchcraft*, sorcellerie), s'affiche dans certains courants des idéologies écologistes et féministes. Sloterdijk propose une thèse originale. Il prononce un verdict d'échec sur beaucoup d'efforts de repaganisation :

> Les tentatives des dernières générations de l'Europe centrale pour évoquer des formes de néo-paganisme aptes à être vécues à partir d'antiquités religieuses germaniques, celtiques, grecques et latines se sont révélées être un feu de paille qui a brûlé parfois en dégageant une fumée barbare mais qui a rarement dépassé le niveau des conversations de soirée ; par conséquent, on peut exiger des intéressés qu'ils sachent qu'avec la soi-disant substance paléo-européenne et pré-chrétienne, on peut, aux conditions actuelles, bâtir peut-être une communauté rurale mais pas un Etat[43].

Il préconise donc de se tourner vers l'Orient, le seul *autre* de culture universelle, comme remède à « la crise du monde occidental à l'époque de la modernité tardive »[44]. Il espère y trouver la quiétude dont nous prive la mobilisation effrénée. Les sagesses orientales peuvent, certes, se targuer d'un prestige philosophique qui manque au fonds paléo-européen, mais, plutôt que d'emboîter le pas à Sloterdijk, on peut s'interroger sur les attraits globaux des civilisations qu'elles ont influencées. Veut-on brader la dignité de la personne individuelle et l'objectivité de la connaissance scientifique qu'elles ont ignorées, et que seul le ré-enracinement chrétien peut revivifier aujourd'hui ?

L'histoire, parce que son sens ne lui est pas immanent, fait des zigs-zags. Des réveils et des réformations, de teneur biblique, peuvent nous être accordés avant la Fin. Des phases païennes, qu'elles se réclament des Celtes ou de Lao-Tseu, peuvent se produire. Au bout du compte, cependant, les avantages vénéneux de la paganisation subtile

---

donc, le caractère auto-destructeur de l'affirmation du sujet moderne et post-moderne (moderne-post).

43 Sloterdijk, *La Mobilisation*, pp. 73ss.

44 *Ibid.*, p. 74. Le texte (de la traduction française) porte : « Rien de moins que l'alternative culturelle universelle à la voie gréco-judéo-chrétienne » mais je refuse cet usage incorrect, franglais, du mot *alternative* !

qui se sert des motifs bibliques sont tels que je ne crois guère à l'élimination complète des composantes de la sécularisation : après tout, l'idole la plus séduisante, ce n'est pas la Vache, ou même la Terre, ou même le Vide, mais le sujet humain, créé en image de Dieu !

La catégorie biblique pour penser la paganisation subtile qui emprunte au christianisme est celle de l'*antichrist* (cf. 1 Jn 2,18). L'antichrist, comme le païen, rabat sur la créature le sens de la divinité (Rm 1,23), mais il le fait après que le Christ soit venu. Il singe le Christ. Il retient la forme extérieure de la piété chrétienne mais en renie la puissance, la vérité (2 Tm 3,5). C'est lui l'adversaire suprême, et le plus nocif. Son « mystère » agit sur deux plans. Il façonne la vie sociale, comme l'illustre la sécularisation opérée par la modernité européenne ; on peut évoquer la « Bête » de l'Apocalypse, dont le livre fait assez clairement le singe du Christ pour qu'on puisse l'identifier à l'Antichrist final. Mais il s'attaque aussi plus précisément à l'Eglise. Il falsifie le christianisme même, en secrétant une doctrine profondément hostile à la confession centrale de la foi, tout en en gardant le titre et certains dehors. Karl Barth a su signaler (mais sans en tirer les conséquences pour la discipline) la tentation pernicieuse de la *Mimikri-Kirche*[45]. Les proto-gnostiques dénoncés par la 1re épître de Jean en fournissent un premier exemple, et notre époque ne manque pas d'équivalents…

La vocation de la théologie évangélique, dans un tel contexte, est de contribuer à « racheter le temps » (Ep 5,16) : saisir toute occasion, sans illusion sur les jours « mauvais » mais dans la foi en la puissance de Dieu qui peut et veut déployer en ces jours mêmes l'efficacité de sa rédemption. Il convient d'adapter le *mode* de l'annonce, et toute élaboration, à la complexité de la situation, en faisant flèche de tout bois, en faisant front contre le vent, en faisant fond du dessin/dessein révélé de l'histoire. Trois remarques peuvent nous aider à le faire :

– Ce qui reste de chrétienté (d'avant la sécularisation), dans les institutions, dans les références culturelles, reste un atout à jouer parfois (que Dieu nous rende astucieux comme des serpents, Mt 10,16 !) ; malgré les distorsions, c'est un complément de la grâce commune créationnelle.

– La séduction du compromis, moderniste ou moderniste-post, en particulier dans l'Eglise et en théologie, constitue plus que jamais un danger majeur ; le discernement des esprits est à l'ordre du jour !

---

[45] Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/3.1, § 69.

– Si les antichrists présents annoncent bien l'Antichrist ultime, notre temps pourrait être celui d'un dernier répit, d'une dernière éclaircie avant la nuit où personne ne peut travailler – la nuit avant le Jour.

Heureux le serviteur que le Maître trouvera vigilant et fidèle, en ce Jour-là !

■

Ḥokhma 98/2010, pp. 21-34

Jusqu'où la grâce est-elle commune ?

par Frédéric HAMMANN,
professeur de théologie pratique à la Faculté Libre de Théologie Réformée d'Aix-en-Provence

1. Introduction :

« C'est la grâce commune ! ». Il n'est pas rare d'entendre cette affirmation, notamment en réponse à diverses questions touchant à l'interprétation de ce monde tel que, très concrètement, il se présente à nous. Cette réponse est-elle correcte et à propos ? Est-ce là la clé permettant l'articulation entre la dépravation totale de l'humanité d'une part, ainsi que ses conséquences sur l'ensemble de la création, et la prise en compte d'autre part de ce qui apparaît autour de nous, du moins à vue humaine, comme une manifestation de la beauté, de la créativité et de la solidarité dont la création, êtres humains compris, semble encore être capable ? C'est possible, mais ne soyons pas trop rapide dans notre analyse et faisons attention à ce que nos propos ne sous-entendent pas une sorte d'unanimité au sujet de la grâce commune, unanimité qui est loin d'être prouvée.

Cependant, puisque cette « doctrine » se présente selon certains comme un fondement légitime pour envisager des ponts et pour justifier des influences réciproques entre le croyant et le non-croyant, entre le théologien et le monde, une réflexion sur le thème de la grâce commune a sa place dans une réflexion sur « contextualité et universalité ».

Dans le présent exposé, que nous limitons au contexte réformé, notre but est uniquement de rappeler les grands points de repères historiques liés à ce thème, d'exprimer les questions essentielles qu'il soulève et de mentionner quelques critiques majeures qui ont été adressées à l'encontre de la grâce commune, notamment par le théologien néerlandais Klaas Schilder.

2. Aperçu historique : quelques noms incontournables

Plusieurs des grands noms qui se sont penchés sur cette doctrine la font clairement remonter, historiquement parlant, à Calvin. Pour A. Kuyper, H. Bavinck et H. Kuiper par exemple, la chose est nette : la doctrine de la grâce commune a été *découverte* par Calvin[1].

H. Kuiper écrit quant à lui que Calvin trouve dans cette doctrine la solution à la question du bien que l'on rencontre chez les non-régénérés et qu'il est le premier à faire une distinction nette entre la grâce commune et la grâce salvatrice, entre les opérations de l'Esprit de Dieu qui sont communes à l'humanité et les œuvres sanctifiantes qui ne se rapportent qu'aux élus. Kuiper précise ensuite[2] que Calvin emploie différents termes comme étant synonymes au mot « grâce » tels que bonté, bienveillance, libéralité, amour, clémence, bonne volonté et faveur.

Remarquons que nous touchons là au problème de la définition de la notion de grâce et soulignons le fait que la variété des termes en présence n'a pas toujours aidé dans les différents débats.

Cette thématique de la grâce commune, si chère à la foi réformée durant tout le 20e siècle, se trouve-t-elle explicitée dans les différentes Confessions de Foi du 16e siècle ? C'est ce que nous allons voir maintenant par un rapide survol des textes essentiels.

Dans la *Confession Belgica*, nous lisons à l'article 14 : « ... [L'homme] est devenu méchant, pervers, corrompu en toutes ses voies, a perdu tous ses excellents dons qu'il avait reçus de Dieu, et ne lui est demeuré de reste sinon de petites traces d'iceux, qui sont suffisantes pour rendre l'homme inexcusable,... »[3].

L'article 9 de la *Confession de Foi de La Rochelle* dit : « Nous croyons que l'homme, étant aveuglé dans son esprit et dépravé dans son cœur, a perdu toute intégrité sans en avoir aucun reste. Bien qu'il ait encore quelque discernement du bien et du mal, nous disons néanmoins que la lumière se change en ténèbres quand il est ques-

---

[1] L'expression est d'Herman Bavinck, *De Algemeene Genade*, Kampen, Kok, 1894, p. 7. Voir également Abraham Kuyper, *De Gemeene Gratie* I, Kampen, Kok, sd. [1902-1905], pp. 6-7, et Herman Kuiper, *Calvin on Common Grace*, Goes, Oosterbaan & Le Cointre, 1928, p. 2.

[2] Kuiper, *Calvin on Common Grace*, p. 3.

[3] « Confession des Pays-Bas » dans *Le Catéchisme de Jean Calvin. Suivi de La Confession de La Rochelle et de La Confession des Pays-Bas*, Paris, Je Sers, 1934, p. 197.

tion de chercher Dieu, de sorte qu'il n'en peut nullement approcher par son intelligence et sa raison »[4].

Les *Canons de Dordrecht* quant à eux abordent notre thème de la façon suivante : « Il est vrai qu'après la Chute il a subsisté à l'homme quelque lumière de nature ; grâce à elle, il conserve encore une certaine connaissance de Dieu et des choses naturelles, il discerne entre ce qui est honnête et déshonnête, et montre avoir quelque pratique et soin de la vertu et d'une discipline extérieure… »[5].

Au sujet du *Catéchisme de Heidelberg*, nous pensons naturellement à l'affirmation selon laquelle le genre humain est corrompu au point d'être absolument incapable d'aucun bien et enclin à tout mal[6]. Notons toutefois qu'Abraham Kuyper fait également intervenir dans la discussion la question 114 où, en parlant du 10e commandement, le *Catéchisme* parle de la petite foi des fidèles en disant qu'ils n'ont ici-bas qu'un petit commencement d'obéissance. Kuyper voit ici – et de façon négative – une autre expression de ce qui unit croyants et non-croyants[7], à savoir l'imperfection qui fait que, dans ce monde déchu, rien ni personne n'est à même de témoigner envers Dieu la gloire qu'il mérite.

Voici finalement deux extraits de la *Confession de Foi de Westminster* dont je restitue le contenu de façon condensée : tout d'abord l'article V, § 6, traitant de la providence dit en substance : « Aux méchants et impies, Dieu leur refuse la grâce par laquelle leur intelligence aurait pu être éclairée et leur cœur travaillé, et parfois il leur ôte aussi les dons qu'ils avaient… » et l'article XVI, § 7, dit au sujet des bonnes œuvres que « celles des non-régénérés ne peuvent plaire à Dieu, elles sont coupables car elles ne sont pas faites droitement selon la Parole ni en vue de la gloire de Dieu ».

Ce bref survol des *Confessions de Foi* de la Réforme nous place face au cœur de notre thématique : comment articuler l'affirmation de la dépravation totale du genre humain d'une part et rendre compte, d'autre part, du fait que notre monde et ce qui s'y vit ne semblent pas refléter toujours ni partout cette sombre réalité ? Les « quelques restes de lumière », les « quelques pratiques de vertus » dont parlent les *Confessions* ci-dessus sont-ils l'explication à cela ? Et doivent-ils être compris sous l'angle de la grâce commune ?

---

[4] *Confession de La Rochelle*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, article 9. L'article renvoie notamment à Rm 1–2.

[5] *Canons de Dordrecht*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1988, III/IV, p. 4.

[6] *Catéchisme de Heidelberg*, Aix-en-Provence, Kerygma, 1986, question 8.

[7] Kuyper, *De Gemeene Gratie* II, p. 15.

A la fin de son ouvrage *Calvin on Common Grace*, Kuiper rédige un appendice[8] dans lequel il précise que cette doctrine n'est en aucun cas un produit fini et qu'aucune Eglise issue de la Réforme n'a élevé ce sujet au rang de dogme. Après avoir mentionné Petrus van Mastricht, Johannes a Marck, Wilhelmus a Brakel, Bernard de Moor et Jonathan Edwards en disant que ces auteurs distinguent entre grâce particulière et grâce commune – même s'ils diffèrent dans les termes utilisés, dans la définition du domaine d'action de la grâce commune ainsi que de sa finalité – Kuiper s'arrête sur la personne de Charles Hodge en disant de lui qu'il est le premier théologien à accorder à cette doctrine une véritable section dans sa théologie systématique. Il nous paraît intéressant de remarquer que c'est dans le cadre du chapitre sur la « vocation » que Hodge insère cette réflexion[9] ; réflexion dans laquelle il se concentre essentiellement sur le fait religieux et l'apparence de foi que peuvent vivre certaines personnes. Hodge distingue aussi clairement la grâce commune de la providence.

A côté du théologien presbytérien de Princeton, c'est avant tout dans la pensée théologique du fondateur de l'Université Libre d'Amsterdam, Abraham Kuyper, et de son collègue Herman Bavinck, que l'on trouve une réelle réflexion sur notre thème.

Concernant Bavinck, H. Kuiper remarque que c'est lui qui a vraiment considéré que l'impact de la grâce commune n'est pas seulement moral mais est aussi large que l'est ce monde déchu[10]. Selon le grand dogmaticien néerlandais, la grâce commune concerne la famille, l'Etat, les sciences, les arts ainsi que les autres religions. Il établit également un lien entre la grâce commune et la grâce particulière en précisant que la première est servante de la seconde. Nous faisons face là à des précisions intéressantes mais celles-ci sont toutefois atténuées par le fait que, pour Bavinck, le sens du mot grâce est très large. En effet il recouvre les notions de « bienfaits de l'alliance », « faveur gratuite de Dieu », « *benevolentia Dei* ». Et à la dimension objective des « moyens de grâce », Bavinck ajoute celle, subjective, de tous les effets de l'œuvre de l'Esprit dans la vie des hommes en vue de leur salut.

Abraham Kuyper quant à lui considère que l'essence de la grâce commune est de retenir le péché et d'en limiter les effets. Comme il

---

[8] Kuiper, *Calvin on Common Grace*, pp. i-xv.

[9] Charles Hodge, *Systematic Theology*, vol. II, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, ch. XIV « Vocation », pp. 654-675.

[10] Pour ce qui suit voir notamment : Herman Bavinck, *De Algemeene Genade*, et *Gereformeerde Dogmatiek* III, Kampen, Kok, 1928, pp. 226ss, pp. 578ss, pp. 661ss.

le développe longuement dans son ouvrage majeur *Gemeene Gratie*[11], la grâce commune est une grâce « retenante » et ponctuelle qui freine les effets et l'action du péché ; elle se manifeste dans tous les domaines de la vie humaine. Kuyper enseigne aussi clairement que la grâce commune apporte également des effets positifs comme par exemple une certaine progression de l'humanité, un développement des arts ou une prospérité générale. Par contre Kuyper considère que tout ce qui concerne la Parole, sa proclamation et l'ensemble des moyens de grâce ne se trouvent pas dans le domaine de la grâce commune mais sont du ressort de celui de la grâce particulière. Toutefois, dans le deuxième volume de *Gemeene Gratie*[12], il dit que les sacrements et les dons spirituels d'Hébreux 6.4-6 trouvent leur origine dans la grâce commune ; la clarté du propos n'est donc pas toujours évidente ! Dans la même perspective Kuyper s'attache souvent à montrer que les relations entre grâce commune et grâce particulière sont nombreuses et que, d'une certaine manière, il y a « réciprocité » entre les deux. Cela est dû, explique-t-il, au fait qu'elles ont toutes deux leur origine en Christ : la grâce commune s'enracinant en Christ en tant que médiateur de la création alors que la grâce particulière se fonde en Christ en tant que médiateur de la rédemption[13].

Cette origine commune et cette articulation permettent à Kuyper de dire que la grâce particulière sous-entend la grâce commune ; pas d'action de la seconde sans la première. Il illustre cela en disant que c'est par la grâce commune que les élus sont nés et que donc, ensuite, la grâce particulière peut agir dans leur vie ! Il donne aussi l'exemple de la Cène : la grâce commune donne le pain et le vin, la grâce particulière en fait un sacrement.

Ensuite Kuyper poursuit en expliquant que c'est lorsque la grâce particulière agit sur la grâce commune que le Royaume des cieux est véritablement manifesté et que Dieu est réellement honoré. Cela se produit notamment par le rayonnement des chrétiens et de leurs actions dans le monde.

Au-delà des éléments mentionnés ci-dessus, un des traits caractéristiques de la pensée de Kuyper est que, selon lui, la grâce commune n'a pas uniquement de valeur en tant que servante de la grâce particulière mais qu'elle a aussi un but en soi, à savoir manifester la gloire de Dieu au travers les fruits produits par le développement des

---

[11] Kuyper, *Gemeene Gratie* I, pp. 222, 242. Cet ouvrage en trois volumes publiés de 1902 à 1905 est la reprise d'une série d'articles publiés entre 1895 et 1901.

[12] Kuyper, *Gemeene Gratie* II, p. 239.

[13] Pour cet aspect particulier voir Kuyper, *Gemeene Gratie* II, pp. 641-646.

potentiels de la création. De ce fait la grâce commune a une signification qui dépasse le temporel et se rapporte à l'éternité, ses fruits ne se limitant pas à ce monde-ci. Cet aspect-là de l'approche kuypérienne a été vivement critiqué, déjà par le successeur de Bavinck, Valentijn Hepp qui s'en distanciera clairement, entre autres dans une publication au titre évocateur de « *La fausse compréhension au sujet de la doctrine de la grâce commune* »[14].

Avant d'en venir à Klaas Schilder, je mentionne un article intéressant de Barend Kamphuis intitulé « De la grâce commune à la sécularisation »[15]. Kamphuis y écrit que, même avec beaucoup de respect et d'affinités pour Kuyper, sa vision optimiste – à tord considérée parfois comme de l'impérialisme – ne peut plus vraiment être reprise aujourd'hui. En effet, si un temps la doctrine de la grâce commune a semblé appartenir aux *Confessions de Foi* réformées, de sérieuses critiques ont été émises contre elle, et il ne faut pas les ignorer.

Kamphuis considère légitime le fait de se demander si la vision large de Kuyper concernant la grâce commune n'a pas accentué le fait de valoriser la société laïque et d'accorder, dans la réflexion théologique, une part de plus en plus importante à tout ce qui est séculier. Il développe ensuite quatre points qu'il me paraît intéressant de résumer :

* Quand Kuyper parle de sécularisation en termes positifs et va jusqu'à dire que c'est quelque chose de fondamental, il ne donne pas à ce terme la signification actuelle selon laquelle il s'agit de limiter la foi à la sphère privée et de lui refuser le droit de se mêler de la vie publique. Ce que veut dire Kuyper, c'est que seule l'Eglise doit être confessionnelle alors que l'Etat et la société n'ont pas à l'être. Par contre il est évident pour lui que les chrétiens ont à être actifs dans la société et qu'ils doivent y vivre en chrétiens afin de l'influencer de façon fidèle et courageuse.

* L'enthousiasme de Kuyper pour la grâce commune est trop grand et son optimisme sur le sujet ne tient pas assez compte de ce que les *Confessions de Foi* réformées disent du péché et de son ampleur. Kuyper a développé une vision quasi mythologique de la progression du monde allant de l'Orient à l'Occident et devant aboutir

---

[14] Valentijn Hepp, *Het Misverstand in zake de leer der Algemeene Genade*, Grand Rapids, Eerdmans, 1923. Du même auteur, voir aussi l'article « Grâce commune » in *Christelijke Encyclopedie*, Vol. II, Kampen, Kok, 1956, pp. 387s.

[15] Barend Kamphuis, « From Common Grace to Secularisation » in *Vicissitudes of Reformed Theology in the Twentieth Century*, Zoetermeer, Meinema, 2004, pp. 118-129.

en Amérique (!). Sur ce point-là il y a une réelle tendance à la sécularisation dans sa pensée et un risque de développement d'une théologie par trop horizontale.

* Il ne faut pas oublier que, pour Kuyper, grâce commune et grâce particulière sont fortement en interaction. Sans le Christ (grâce particulière), rien n'est réellement possible dans le monde, aucun vrai développement. La dimension horizontale est donc tempérée, mais – comme nous l'avons nous aussi relevé ci-dessus – l'articulation n'est pas toujours très claire.

* La pensée de Kuyper sur la grâce commune est très typée par son époque. Kamphuis dit qu'il voit même certains parallèles avec l'ouvrage de Harnack, *L'essence du christianisme*. Tous deux reflètent un certain ethnocentrisme et un optimisme culturel propres à la fin du 19e siècle.

A ce stade de notre exposé une chose est claire : la doctrine de la grâce commune appelle de nombreuses questions et il est frappant de voir que peu nombreux sont ceux qui ont vraiment essayé d'y répondre. Parmi ces questions nous pouvons mentionner[16] :

- De quelle nature sont les bénédictions apportées par la grâce commune ?
- Qui sont les bénéficiaires de la grâce commune ?
- Concerne-t-elle toute la création ou uniquement l'humanité ?
- La grâce commune agit-elle de façon médiate ou immédiate ?
- La proclamation de l'Evangile est-elle un don de la grâce commune ?
- Faut-il attribuer la foi temporaire de certains à la grâce commune ?
- Quelle est la relation entre la grâce commune et la grâce salvatrice ?

3. Une critique radicale, celle de Klaas Schilder

C'est dans différents articles ainsi que dans son commentaire du *Catéchisme de Heidelberg* que Klaas Schilder a développé sa pensée au sujet de la grâce commune.

Concernant l'évolution de l'approche de Schilder, nous pouvons distinguer trois périodes témoignant chacune d'une intensification de sa critique à l'encontre de la grâce commune. Tout d'abord,

16 La plupart de ces questions sont déjà mentionnées par Kuiper, *Calvin on Common Grace*.

avant 1932, le dogmaticien de Kampen montre peu de difficultés avec la pensée d'Abraham Kuyper. Ensuite, de 1932 à 1938, ses écrits expriment une critique de certains aspects de la pensée kuypérienne, mais sans abandonner la notion de grâce commune. Cette deuxième phase correspond donc à une tentative de corrections, de rectifications. Finalement, après 1938, nous voyons un rejet généralisé de cette doctrine. Il est intéressant de noter que cette évolution se voit notamment dans les rééditions successives que Schilder a faites de ses ouvrages majeurs tout au long de sa vie[17].

La critique que Schilder adresse à Kuyper comporte les points suivants :

Schilder considère avant tout que le terme de « grâce » n'est pas approprié dans ce contexte[18] et il faut, dit-il, distinguer entre le langage courant et le langage théologique scientifique (thème fréquent chez Klaas Schilder !).

Qu'est-ce que la grâce ? Voilà la question centrale pour Schilder. Et, en raison de sa compréhension de l'Ecriture, le développement de la culture n'est pas pour lui une marque de la grâce mais le fait même du déploiement du temps. L'existence de la culture n'est pas due à la grâce générale et le développement des dons de la nature est naturel et ne doit pas être interprété comme étant un signe de la grâce. Par rapport au temps, et pour souligner le fait que c'est cette progression dans l'histoire qui le distingue de l'éternité, Schilder fait plus d'une fois allusion à la célèbre définition de Boèce[19].

---

[17] A ce sujet il est intéressant de signaler le fait que les traductions anglaises qui ont été faites de certaines œuvres de Schilder l'ont généralement été sur la base des premières éditions néerlandaises. L'évolution mentionnée ci-dessus ne peut donc pas s'y déceler. L'exemple le plus flagrant étant la trilogie sur la passion du Christ : la traduction anglaise est celle de la première édition. Dans la dernière partie de sa vie, Schilder a réécrit les deux premiers volumes mais est décédé avant de pouvoir retravailler le troisième. Ainsi, dans la seconde édition néerlandaise, les mentions de la grâce commune ont disparu des deux premiers tomes et ce n'est que dans le troisième que cette doctrine est encore mentionnée. On peut légitimement considérer, nous semble-t-il, que Schilder aurait veillé à les faire disparaître s'il avait eu le temps de retravailler le dernier volet de sa remarquable trilogie.

[18] Klaas Schilder, *Heidelbergsche Catechismus* IV, Goes, Oosterban & Le Cointre, 1952, pp. 21ss. D'une certaine manière, Schilder se rapproche ici de remarques faites par John Murray. Voir John Murray, *Collected Writings, Vol. 2: Select Lectures in Systematic Theology*, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, pp. 93-119.

[19] C'est là une question en soi que nous ne pouvons traiter ici, même si son importance est non négligeable. Sur ce point voir par exemple Jochem Douma, *Algemene Genade*, Goes, Oosterban & Le Cointre, 1976, p. 71. Douma renvoie entre autres à K.J. Popma, « De eeuwigheid Gods volgens Boethius », *Philosophia Reformata* 22, 1957, pp. 21ss ; J. Kamphuis, « Hulpdienst van een heiden », →

Schilder explique que la Chute n'a pas affecté le temps de façon fondamentale et que son « déroulement » n'est pas le signe de la grâce. Tant qu'il y a le temps, il y a le mouvement. Schilder rejette la pensée selon laquelle l'existence du monde actuel est une manifestation de la grâce puisque nous aurions dû mourir après la Chute. Ce raisonnement est une erreur car, poursuit notre auteur, l'histoire – et donc la vie – a lieu afin que se manifeste le jugement de Dieu. La continuité du temps n'est pas une grâce mais le substrat, le cadre, le fondement permettant la réalisation de la grâce et du jugement. La continuité de l'histoire après la Chute est la *conditio sine qua non* de la grâce et du jugement, et seul le développement qui manifeste des fruits pour Dieu et sa gloire – et ce comme finalité déclarée – est l'œuvre de la grâce.

Le seul usage que Schilder pourrait admettre pour l'expression « grâce commune » est celui se rapportant à l'œuvre de la grâce touchant, *chez les croyants*, à d'autres domaines qu'à celui du salut. Ce serait par exemple l'empreinte du chrétien dans la culture, au sens le plus large du terme, mais cette grâce commune ne pourrait en aucun cas concerner les non-croyants ; ceux-ci n'étant que sous la malédiction commune. Nous voyons là que, pour Schilder, la grâce est davantage une « attitude » de Dieu qu'une puissance agissante comme c'est le cas pour Kuyper.

S'il rejette la notion de grâce commune au sens kuypérien, Schilder parle par contre de la tempérance[20]. Christ a déjà lié Satan mais celui-ci se démène encore. Cette action est comprise dans la souveraineté de Dieu et est déterminée par le développement de l'histoire du salut. Christ tempère la manifestation et l'intensification du péché et de la malédiction. Cette retenue de l'Antéchrist est un fait. Mais à cette re-tenue de l'Antéchrist correspond aussi une sorte de retenue du Christ triomphateur. Et si le jugement est encore gardé et tenu en brides, il en va de même de la grâce de Christ. Schilder peut donc écrire que la grâce du Christ n'a encore nulle part déployé sa pleine dimension, sa pleine force, même pas dans le ciel. Cette tempérance est donc substrat pour la grâce commune et le jugement commun.

Schilder ajoute que la tempérance a également pour but de permettre au dernier élu et au dernier réprouvé de naître et de prendre

---

De Reformatie 38, 1962-63, pp. 294ss et J. Douma, *Kritische aantekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, Groningen, De Vuurbaak, 1976, pp. 80ss.

[20] Pour une discussion critique de l'emploi par Schilder de la notion de « retenue », voir W. Nieboer, « Weerhouding », *Lucerna* 2, 1960-61, pp. 535ss.

leur place dans ce monde. Ce n'est que lorsque ces deux individus auront mené leur vie que la nouvelle création de Dieu s'établira – ce lieu où l'on pourra jouir des fruits de la culture et où toutes aspirations culturelles seront dépassées.

Remarquons également que Schilder considère que cette tempérance, dans une de ses facettes tout au moins, va en diminuant et cela veut dire que l'opposition à la foi va aller grandissante. Ainsi, s'il est vrai que la vie et la culture non-chrétiennes opèrent sur la base des fameux restes dont parlent les *Confessions de Foi*, – les *vestigia* mentionnés dans les Canons de Dordrecht –, ceux-ci vont aller en diminuant[21].

Nous pouvons résumer la pensée de Schilder en disant qu'il n'est pas correct d'interpréter ce monde en fonction de la grâce commune. La mission culturelle n'est pas du ressort de la grâce et doit être vue premièrement comme une affaire de commandement, de vocation commune et de mandat général. Au travers du mandat créationel et de sa réalisation se manifestent le jugement et la grâce. La conception de Schilder ne conduit donc pas à nier la possibilité d'une rencontre réelle entre le croyant et le non-croyant ; cette rencontre cependant se fait non pas en raison de la grâce commune mais en raison du terrain commun qu'est le monde.

Ainsi, pour le systématicien de Kampen, maintenir la notion de grâce commune revient à oublier la finalité de la création et des individus : amener toutes choses, tout individu, à sa destinée telle que prévue dans le conseil éternel de Dieu. Comment parler de grâce quand ce que le non-régénéré produit lui sera renvoyé au visage afin de le rendre inexcusable devant son Créateur ? Cette forte accentuation sur la perspective eschatologique de la vie représente une tension dans l'œuvre de Schilder car celui-ci ne manque pas, par ailleurs, de mettre en avant une grande valorisation de la création en tant que telle. Dieu prend plaisir en elle indépendamment du fait qu'elle a à manifester sa gloire[22].

---

21 Nous touchons là à un aspect que je n'aborde pas du tout, celui de la compréhension de la doctrine de la grâce commune dans une perspective théonomiste ! Ce point particulier serait toutefois intéressant, notamment par rapport à Van Til – lequel a dans sa pensée sur le thème de la grâce commune, de grandes affinités avec Schilder, cf. infra – et aux critiques que lui a adressées Gary North.

22 Schilder développe notamment cette perspective dans sa défense de l'infralapsarisme. La création est davantage qu'un moyen en vue d'une finalité donnée (ce qui est le cas dans le supralapsarisme) ; sa valeur intrinsèque ne doit pas être négligée.

Finalement Schilder considère que, chez Kuyper, la doctrine de la grâce commune ne s'articule pas de façon convaincante avec la centralité du Christ médiateur[23] et que son lien avec la grâce particulière reste floue. Par conséquent les raisons d'abandonner cette doctrine lui apparaissent suffisantes et déterminantes.

Si la position de Klaas Schilder a été critiquée à plus d'une reprise, il n'empêche qu'elle met en lumière de façon aiguë les limites de la doctrine de la grâce commune et, surtout, les questions essentielles qu'elle pose et qui font qu'il n'est pas possible de considérer cette doctrine, si ce n'est comme acquise, du moins comme bénéficiant d'un large consensus. Il serait intéressant ici de faire également l'étude de la pensée de C. Van Til sur le sujet car celle-ci s'apparente plus d'une fois avec celle de Schilder[24]. Sans entrer dans les détails signalons simplement trois aspects dans lesquels une similitude dans la réflexion se manifeste :

Premièrement Van Til considère que c'est pour accomplir le but qu'il leur assigne que Dieu donne aux hommes ses bienfaits. Cela rappelle le thème du « substrat » si cher à Schilder. En deuxième lieu, mentionnons la prudence avec laquelle le professeur de Westminster avance pour savoir si Dieu manifeste une certaine bienveillance envers toute sa création et quant à l'interprétation à donner, par exemple, au verset 9 du Psaume 145. Finalement son rejet de tout aspect de progression de la grâce commune, dimension pourtant centrale chez Abraham Kuyper, le rapproche clairement de Schilder, spécialement lorsque ce dernier cherchait encore à corriger l'approche kuypérienne[25].

---

[23] La question de savoir si Christ est Médiateur de la création joue un rôle important ici. Kuyper a été un grand promoteur de cette conception de la médiation christologique et Bavinck l'a suivi, bien qu'avec prudence. Schilder, quant à lui, s'est clairement opposé à cela en disant notamment que la notion de médiateur n'a pas de sens tant qu'il n'y a pas d'offense. Affirmer que Christ est médiateur de la création est par conséquent une erreur qui ne peut manquer d'amener avec elle, insidieusement, une idée de dualité entre Dieu et sa création ; notion qui dépasse largement la reconnaissance de l'altérité de Dieu et de son aséité. Sur ce point-là, Schilder a été largement suivi par les systématiciens réformés néerlandais de la seconde moitié du 20e siècle. Christ n'est Médiateur que de la Rédemption !

[24] Et ce malgré les différences réelles concernant l'appréciation des décisions du synode des « Christian Reformed Church » à Kalamazoo en 1924.

[25] A ce sujet voir Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1974, pp. 379-385 ; *Common grace and the Gospel*, Nutley, Presbyterian and Reformed, 1977 ; ainsi que l'article de Jan →

4. Conclusion : Que penser de tout cela ?

Deux remarques en guide de conclusion :

* Ce survol d'une thématique complexe et « foisonnante » nous apparaît comme un exemple vivant de la tension entre une réflexion théologique abstraite d'une part et la confrontation avec le monde tel qu'il nous apparaît au quotidien d'autre part. Il a d'ailleurs été reproché à Schilder – et n'est-ce pas parfois également le cas de Van Til ? – de pousser la logique à ses conclusions extrêmes, au lieu de rester dans les différents « équilibres bibliques ». Une articulation est possible, nous n'en doutons pas, mais le thème de la grâce commune nous montre qu'elle n'est pas simple[26].

* De façon plus spécifiquement liée au thème de la contextualisation, le sujet qui nous a occupé pour cet exposé reflète la situation historique de toute réflexion théologique, l'incontournable influence de son *Sitz im Leben*. Kuyper en tant qu'homme de la fin du 19e siècle n'échappe pas à une vision « positivante » de la réalité et cela transparaît dans l'ensemble de son œuvre. La pensée de Schilder – comme d'ailleurs celle de Barth – reflète une autre époque, celle où le ton n'était plus vraiment à l'optimisme et où l'on était particulièrement conscient que rien de valable n'allait provenir de l'homme, tout étant à attendre d'en haut.

Et aujourd'hui ? Probablement que certains débats comme ceux touchant à l'écologie, au dialogue interreligieux et à la finalité de la vie en société – pour ne mentionner que ceux-ci – influenceraient certains angles d'approche de cette doctrine de la grâce commune.

---

van Vliet, « From condition to state: critical reflections on Cornelius Van Til's doctrine of Common Grace », *The Westminster Theological Journal* 61 n° 1, 1999, pp. 73-100.

[26] Concernant Schilder, les critiques ont essentiellement porté sur son approche symétrique du rapport entre élection et réprobation et les conséquences que cela induit dans sa vision du temps comme substrat pour le jugement et la grâce. Voir Douma, *Algemene Genade*, pp. 289ss et W.H. Velema, *Ethiek en pelgrimage*, Amsterdam, Ton Bolland, 1974. Ce dernier ajoute à cette critique celle de penser que Schilder a développé sa perspective de la culture à côté de la tâche missionnaire que le Christ a confiée à son Eglise. A l'opposé, notons que J. Faber est un des rares commentateurs de Schilder qui pensent qu'il n'est effectivement pas légitime de parler de « grâce commune » ; cf. J. Faber, « Klaas Schilder's Life and Work » in J. Geertsema, *Always Obedient. Essays on the Teaching of Dr. Klaas Schilder*, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 1995, p. 11.

Et si vous comprenez aisément que parmi les questions évoquées plus haut, la plupart seraient à reprendre, nous espérons cependant que cet exposé aura montré la prudence à avoir dans l'usage que nous faisons de la notion de grâce commune.

■

Bibliographie :

B. Herman, *De Algemeene Genade* (Kampen : Kok, 1894).

———, *Gereformeerde Dogmatiek*, 4 vol. (Kampen : Kok, 1928ss).

Canons de Dordrecht (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988).

Catéchisme de Heidelberg (Aix-en-Provence : Kerygma, 1986).

« Confession des Pays-Bas » dans *Le Catéchisme de Jean Calvin. Suivi de La Confession de La Rochelle et de La Confession des Pays-Bas* (Paris : Je Sers, 1934), pp. 177-251.

Confession de La Rochelle (Aix-en-Provence : Kerygma, 1988).

J. Douma, *Algemene Genade*, 2nd (Goes : Oosterbaan & Le Cointre, 1976).

———, « Christus en cultuur », dans J. Douma, C. Trimp, et K. Veling (éds), *K. Schilder. Aspecten van zijn werk* (Barneveld : De Vuurbaak, 1990), pp. 169-201.

———, *Kritische aantekeningen bij de Wijsbegeerte der Wetsidee*, Kamper Bijdragen XIX (Groningen : De Vuurbaak, 1976).

J. Faber, « Klaas Schilder's Life and Work », dans J. Geertsema (éds), *Always Obedient. Essays on the Teachings of Dr. Klaas Schilder* (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1995), pp. 1-17.

V. Hepp, *Het Misverstand in zake de leer der Algemeene Genade* (Grand Rapids, 1923).

Ch. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols (Grand Rapids : Eerdmans, 1993).

B. Kamphuis, « From Common Grace to Secularisation », in G. Harinck et D. van Keulen (éds), *Vicissitudes of Reformed Theology in the Twentieth Century* (Zoetermeer : Meinema, 2004), pp. 118-29.

J. Kamphuis, « Hulpdienst van een heiden ? », *De Reformatie* 38 (1962-63), pp. 294ss.

H. Kuiper, *Calvin on Common Grace* (Goes : Oosterbaan & Le Cointre, sd. [1928]).

A. Kuyper, *De Gemeene Gratie*, 3 vols (Kampen : Kok, sd. [1902-1905]).

J. Murray, *Collected Writings, Vol. 2: Select Lectures in Systematic Theology* (Edinburgh : Banner of Truth, 1977), pp. 93-119.

W. Nieboer, « Weerhouding », *Lucerna* 2 (1960-61), pp. 535ss.

G. North, *Dominion and Common Grace. The biblical basis of progress* (Tyler, Texas : Institute for Christian Economics, 1987).

K.J. Popma, « De eeuwigheid Gods volgens Boethius », *Philosophia Reformata* 22 (1957), pp. 21ss.

K. Schilder, « Prof. Hepps misverstanden inzake de algemeene genade (I-XV) », *De Reformatie. Weekblad tot ontwikkeling van het gereformeerde leven,* vol. 18, N° 6-23 (5 nov. 1937 - 4 maart 1938, 1937-1938), pp. 82ss.

———, *Is de term 'algemeene genade' wetenschappelijk verantwoord ?* (Kampen : Ph. Zalsman, 1947).

———, *Heildelbergsche Catechismus,* 4 vols (Goes : Oosterban & Le Cointre, 1951-1952), pp. 7-256.

C. Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Phillipsburg, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1974).

———, *Common grace and the Gospel* (Nutley, New Jersey : Presbyterian and Reformed, 1977).

J. Van Vliet, « From condition to state: critical reflections on Cornelius Van Til's doctrine of Common Grace », *The Westminster Theological Journal,* Vol. 61 N° 1 (1999), pp. 73-100.

W.H. Velema, *Ethiek en pelgrimage* (Amsterdam : Ton Bolland, 1974).

Hokhma 98/2010, pp. 35-56

La justification chez Jacques et chez Paul :

un exemple scripturaire de contextualisation

par Jacques Buchhold,
professeur de Nouveau Testament, Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine (France)

Jacques 2,14-26[1]

2,14 Mes frères, à quoi servirait-il que quelqu'un dise avoir de la foi, s'il n'a pas d'œuvres ? La foi pourrait-elle le sauver ? 2,15 Si un frère ou une sœur n'avaient pas de quoi se vêtir et manquaient de la nourriture de chaque jour, 2,16 et que l'un de vous leur dise : « Allez en paix, tenez-vous au chaud et mangez à votre faim ! » sans leur donner ce qui est nécessaire au corps, à quoi cela servirait-il ? 2,17 Il en est ainsi de la foi : si elle n'a pas d'œuvres, elle est morte en elle-même.

2,18 Mais quelqu'un dira : Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres. Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi. 2,19 Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent.

2,20 Veux-tu donc savoir, tête creuse, que la foi en dehors des œuvres est stérile ? 2,21 Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié en vertu des œuvres, pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel ? 2,22 Tu vois que la foi agissait avec ses œuvres, et que c'est en vertu de ces œuvres que la foi fut portée à son accomplissement. 2,23 C'est ainsi que fut accomplie l'Ecriture qui dit : Abraham crut Dieu, et cela lui fut compté comme justice, *et qu'*il fut appelé ami de Dieu.

2,24 Vous le voyez, c'est en vertu des œuvres que l'être humain est justifié, et non pas seulement en vertu d'une foi. 2,25 Rahab la prostituée ne fut-elle pas également justifiée en vertu des œuvres,

[1] La traduction est celle de la *Nouvelle Bible Segond* (NBS). La structure du texte que nous proposons est la nôtre.

pour avoir accueilli les messagers et les avoir renvoyés par un autre chemin ? 2,26 Tout comme le corps sans esprit est mort, de même la foi sans œuvres est morte.

D'un point de vue *formel*, les énoncés de Jacques et de Paul sur la justification sont contradictoires. Car si Paul affirme que « l'être humain est justifié par la foi, en dehors des œuvres de la loi » (Rm 3,28[2]), Jacques déclare que « c'est en vertu des œuvres que l'être humain est justifié, et non pas seulement en vertu d'une foi » (Jc 2,24). Par ailleurs, Paul et Jacques citent tous deux la parole de Gn 15,6 au sujet d'Abram : « Il mit sa foi dans le SEIGNEUR ; il le lui compta comme justice » ; cependant, Paul mentionne ce texte pour souligner qu'Abraham a été déclaré juste devant Dieu par la foi et non par les œuvres (Rm 4,2-5 ; Ga 3,6) alors que Jacques en tire la preuve scripturaire qu'Abraham a été justifié par les œuvres :

> Abraham, notre père, ne fut-il pas justifié en vertu des œuvres, pour avoir offert son fils Isaac sur l'autel ? Tu vois que la foi agissait avec ses œuvres, et que c'est en vertu de ces œuvres que la foi fut portée à son accomplissement. C'est ainsi que fut accomplie l'Ecriture qui dit : Abraham crut Dieu, et cela lui fut compté comme justice, et qu'il fut appelé ami de Dieu (Jc 2,21-23).

Ces contradictions formelles entre Jacques et Paul recouvrent-elles des divergences de *compréhension* de la justification ? On connaît à ce sujet la position de Luther qui, tout en conservant la lettre de Jacques dans le canon du Nouveau Testament, la considérait comme une « épître de paille »[3] car il ne retrouvait pas en elle l'enseignement paulinien sur la justification par la foi seule. A l'époque moderne, les disciples de F.C. Baur[4], dont toute l'œuvre tourne autour de l'opposition entre le judéo-christianisme de Jacques et le paganochristianisme de Paul, n'ont pas manqué…

Nous tenterons de montrer qu'une telle vision des choses ne répond pas aux données des lettres de Paul et de Jacques. *Notre thèse est la suivante : les enseignements de ces deux auteurs sur la justifi-*

---

[2] Voir Rm 3,22-24 ; Ga 2,16 ; 3,2.

[3] C'est-à-dire faite de paille, ce qui est une allusion à 1 Co 3,12. Voir M. Luther, « Préface au Nouveau Testament » (1522), dans *Œuvres*, t. III, trad. de l'allemand par Albert Greiner, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 262.

[4] Voir son *Paul, the Apostle of Jesus Christ. His Life and Works, His Epistles and His Doctrine*, trad. en anglais par E. Zeller, 2 vol., Londres, Edimbourg, William & Norgate, 1876[2].

cation s'accordent fondamentalement quant au sens, mais leur formulation contradictoire ne s'explique qu'en fonction du contexte dans lequel ils ont été donnés, ce qui soulève la question des contingences historiques de la détermination de la vérité et de ses énoncés. Nous discuterons du bien-fondé de cette thèse en partant du texte controversé de Jc 2,14-26.

Mais présentons tout d'abord les différentes stratégies de conciliation de Jacques et de Paul, mises en œuvre par les exégètes ; celles-ci peuvent être classées en deux groupes. Les uns évitent la contradiction en distinguant nettement la visée des propos de Jacques et de Paul ; les autres – les plus nombreux – « font dans la nuance » et soulignent les différences d'accents de leurs discours.

Des visées différentes

Le salut : temporel ou éternel ?

Zane Hodges est l'un des auteurs qui distinguent nettement les visées de Jacques et de Paul. A ses yeux, en effet, lorsque Jacques invite ses lecteurs à accueillir « avec douceur la Parole, qui a été plantée en [eux] et qui peut sauver [leur] âme (litt.) » (1,21), il les encourage, selon le sens fréquent des mots grecs *sôzô* et *psuchè*, à « sauvegarder leur vie »[5]. Il en vient ainsi à discerner dans le salut dont Jacques parle en 2,14 la « préservation de la vie physique »[6]. La visée générale de Jacques en 2,14-26 ne serait donc pas le salut éternel du croyant[7] mais la sauvegarde de sa vie dans le temps présent. Jacques n'emploie-t-il pas le verbe *sôzô* en 5,15 pour désigner, non le salut du malade, mais sa guérison, comme le suggère le texte parallèle du v. 16 : « (15) La prière de la foi sauvera/guérira (*sôsei*) le malade… (16) priez les uns pour les autres pour que vous soyez guéris (*iathète*) »[8] ? Hodges interprète de même les mentions de la « vie » et de la « mort » dans les deux derniers versets de l'épître comme désignant la vie et la mort présentes :

---

[5] Zane C. Hodges, *The Epistle of James: Proven Character Through Testing*, sous dir. Arthur L. Farstad et Robert N. Wilkin, Irving (Texas), Grace Evangelical Society, 1994, p. 61. Pour *sôzô* dans le sens de « sauvegarder » ou « guérir », voir, par ex., Mt 8,25 ; 9,21 ; 14,30 ; 24,22 ; Jn 11,12 ; 12,27 ; Ac 4,9 ; 27,20.31.

[6] Zane C. Hodges, « Dead Faith: What is it? A Study on James 2,14-26 », *Redencion Viva*, 1987, p. 12.

[7] *Ibid.*, p. 15 : « Heaven or hell is not the issue anywhere in these verses [2,14-26]. »

[8] *Ibid.*

> Mes frères, si quelqu'un parmi vous s'est égaré loin de la vérité et qu'un autre l'y ramène, qu'il sache que celui qui ramène un pécheur de la voie où il s'était égaré sauvera sa vie de la mort et couvrira une multitude de péchés (5,19-20).

L'exemple de Rahab, qui a été « justifiée en vertu des œuvres, pour avoir accueilli les messagers et les avoir renvoyés par un autre chemin » (2,25), pourrait confirmer que le salut dont Jacques parle en 2,14-26 est temporel, car c'est de la mort physique que Rahab a été préservée lors de la conquête de Jéricho (Jos 6,22-25).

Or, si tel est le cas, la visée de Jacques dans ces versets se distingue nettement de celle de Paul. Car pour Paul, Jésus-Christ nous sauve de « la colère » à venir (Rm 5,1) et de la « vanité » à laquelle la création a été soumise, qui se manifeste dans la mort (Rm 8,24) ; ce salut, c'est celui de la fin des temps, lors du jugement dernier (1 Co 3,15 ; 5,5), c'est le salut des Juifs et des païens (9,22), de quiconque invoquera le nom du Seigneur (10,13). C'est le salut par grâce, hors de la mort, salaire du péché (Ep 2,5). Il n'y a donc aucune raison d'opposer l'enseignement de Jacques et de Paul !

Cependant, la compréhension du salut dans Jc 2,14, que propose Hodges, est contestable, car le sens qu'il donne à *sôzô* en 1,21 et en 2,14 dépend plus du sens que le verbe peut avoir dans certains contextes (p. ex. 5,15-16) que du sens qu'il a dans le contexte immédiat de ces deux versets. Car ce contexte favorise le sens fort ou eschatologique du verbe. En effet, ainsi que le relève Stanley, la parole « plantée » dans les croyants et qui « peut sauver [leurs] âmes » (1,21) est aussi celle qui les « a fait naître » pour qu'ils soient « en quelque sorte les prémices des créatures » du Père des lumières (1,18). « Le contraste entre la *naissance* et le *salut*, ajoute Stanley, suggère un contraste entre le début du salut et sa fin »[9]. En 2,14, selon tous les exégètes que nous avons consultés hormis Hodges, le contexte

[9] Alan P. Stanley, *Did Jesus Teach Salvation by Works? The Role of Works in Salvation in the Synoptic Gospels*, ETS-MS 4, Eugene (Orégon), Pickwick, 2006, p. 161 (nous traduisons, les italiques sont dans l'original). On retrouve un tel contexte eschatologique pour l'emploi de *sôzô* en 4,12 : « Un seul est législateur et juge, celui qui peut sauver et perdre ; mais toi, qui es-tu pour juger ton prochain ? » Ce verset pourrait s'inspirer de la parole de Jésus rapportée en Mt 10,28 : « Ne craignez pas ceux qui tuent le corps et qui ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt celui qui peut faire disparaître et l'âme et le corps dans la géhenne ».

impose[10] le sens eschatologique de *sôzô* car dans les deux versets qui précèdent, il est question du jugement[11] :

> Parlez et agissez comme des gens qui vont être jugés d'après une loi de liberté, car le jugement est sans compassion pour qui ne montre pas de compassion. La compassion triomphe du jugement (2,12-13).

Il est à noter que le thème du jugement réapparaît dès le début du chapitre 3 : « Ne soyez pas nombreux à devenir des maîtres, mes frères : vous le savez, nous recevrons un jugement plus sévère »[12], et les études récentes sur l'épître ont fortement souligné la dimension eschatologique de la lettre[13].

Par ailleurs, se pose le problème du lien entre le salut du v. 14 et la justification des vv. 21 à 25, question que cherche à résoudre la deuxième forme que prend la stratégie exégétique à visées différentes entre Paul et Jacques.

La justification : par Dieu ou devant les hommes ?

La compréhension du « salut » dans Jc 2,14 que soutient Hodges s'accorde bien avec son interprétation de la « justification » des vv. 21 à 25. Il y voit non un élément essentiel du salut lui-même, la justification des croyants par Dieu, mais la manifestation publique, dans le temps présent, de leur justice[14]. On trouve, en fait, une telle interprétation de la justification dans Jacques chez de nombreux théologiens qui ne limitent pas la portée du salut de 2,14 à la réalité présente. Tel est le cas de Calvin. Jacques, écrit-il,

> parle *de la déclaration de justice devant les hommes*, et non pas *de l'imputation de la justice quant à Dieu* ; comme s'il disait : Ceux qui sont justes de foi, prouvent

---

[10] « The eschatological ring of such a question is unmistakable », selon Peter Davids, *Commentary on James*, NIGTC, Grand Rapids, Eerdmans, 1982, p. 120 ; cf. W. Foerster, TDNT VII, p. 996.

[11] Voir Douglas J. Moo, *L'épître de Jacques*, trad. de l'anglais (1985) par Colin Howells, Cergy-Pontoise, Sator, Fontenay-sous-Bois, Farel, 1987, p. 87 ; Stanley, *op. cit.*, p. 162.

[12] Sur le jugement eschatologique dans l'épître, voir encore Jc 5,9.12.

[13] Voir, en particulier, l'étude de Todd C. Penner, *The Epistle of James and Eschatology. Re-reading an Ancient Christian Letter*, JSNTS 121, Sheffield, JSOT Press, 1996, qui rejette l'interprétation essentiellement sapientiale de la lettre et souligne sa portée prophétique et eschatologique.

[14] Voir Hodges, « Justification by works », dans « Dead Faith. What is it? », *op. cit.*

leur justice par l'obéissance et les bonnes œuvres, et non point par un masque nu et imaginaire de foi[15].

Le verbe *dikaioô*, « justifier », pourrait ainsi se traduire par « donner publiquement raison », sens peu fréquent[16] qu'il a en Lc 7,29, par exemple[17] : « Tout le peuple qui l'avait écouté [Jean-Baptiste], et les collecteurs des taxes, avaient justifié Dieu en recevant le baptême de Jean ».

Une telle interprétation de la justification donne à Jacques une visée très différente de celle de Paul. Car, pour Paul, la justification concerne le statut du croyant devant Dieu et non la manifestation ou la démonstration de ce statut devant les hommes. On comprend donc que, pour le premier, seule *peut* intervenir la foi qui s'en remet à la grâce de Dieu alors que, pour le second, *doivent* aussi intervenir les œuvres qui seules peuvent rendre manifeste la justice du croyant devant les hommes et les anges.

Cependant, une telle compréhension de la justification dans l'épître de Jacques rend-elle compte des données du texte ? Car Jacques emploie en parallèle, au sujet d'Abraham, le verbe « justifier » (v. 21) et l'expression « être compté comme justice » (v. 23). Or cette expression ne peut signifier « démontrer ou manifester publiquement la justice » d'Abraham ; elle ne peut avoir que le sens que Paul lui donne lorsqu'il cite, lui aussi, Gn 15,6 (Rm 4,3 ; Ga 3,6) en utilisant, comme parallèle de l'expression, le verbe *dikaioô*, « justifier » (Rm 4,2 ; Ga 3,8). Jacques traite donc de la même justification que celle dont parle Paul. On peut d'ailleurs relever qu'en 2,14, Jacques ne dit pas : « Une telle foi pourrait-elle démontrer qu'il est sauvé ? », mais bien : « Une telle foi pourrait-elle le sauver ? » L'enjeu de notre texte est donc bien celui de la justification qui sauve !

Ainsi, concernant le salut ou concernant la justification, Jacques et Paul traitent des mêmes questions ; il ne semble donc pas possible de rendre compte des contradictions formelles entre leurs propos au

---

[15] Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne* [= IRC] III, XVII, 12. Les italiques sont dans le texte de l'édition que nous citons, *L'institution chrétienne*, Genève, Labor et Fides, 1957. En anglais, on ferait la différence entre la notion de *justification* et celle de *vindication*.

[16] Moo, *L'épître de Jacques*, *op. cit.*, p. 95.

[17] Traduction et référence données par D. Carson et D. Moo, *Introduction au Nouveau Testament*, trad. de l'anglais (1992) par Christophe Paya, Charols, Excelsis, 2007, p. 593.

moyen de la stratégie exégétique des visées ou des sens différents. C'est pourquoi nombre de spécialistes adoptent la stratégie des accents divergents.

Des accents divergents

Les premières divergences d'accents que repèrent ces exégètes peuvent être résumées par cette belle formule de Jeremias : « [Paul] parle de foi chrétienne et d'œuvres juives… [Jacques] parle de foi juive et d'œuvres chrétiennes »[18]. Mais cette formule de Jeremias rend-elle fidèlement compte de l'enseignement de Jacques et de Paul ?

Quelle foi ?

Tous s'accordent pour souligner que, pour Paul, la foi (*pistis*) est un engagement confiant de tout l'être envers Dieu qui, en Jésus-Christ, fait grâce au croyant. Dans certains textes pauliniens, *pistis* désigne aussi la « foi qui est crue », ces vérités dont se nourrit la « foi qui croit ».

Dans Jacques, le mot *pistis* apparaît à seize reprises dont onze fois dans notre texte (2,14-26). Les exégètes relèvent que, dans les cinq autres passages[19], Jacques utilise *pistis* avec les deux mêmes sens que Paul : le mot, souligne Davids, y « désigne la confiance en Dieu (1,3.6 ; 2,5 ; 5,15) ou le contenu d'une telle confiance (2,1) »[20]. Cette foi, précise Chaine, « rend riche (2,5), s'exprime dans la prière (1,6) et demeure victorieuse dans l'épreuve (1,3) »[21]. Cependant, l'un et l'autre auteur soutiennent, comme nombre d'autres exégètes, qu'en

---

18 Joachim Jeremias, « Paul and James », *Exp. Tim*, 66/1954-1955, p. 370 : « Romans 3.28 (justification by faith without the deeds of the law) is speaking of Christian faith and Jewish deeds. James 2.24 (justification by works and not by faith only) is speaking of Jewish faith and of Christian deeds ».

19 Ces cinq textes sont les suivants : « Mes frères, considérez comme un sujet de joie complète les diverses épreuves que vous pouvez rencontrer, sachant que l'épreuve de votre foi produit l'endurance » (1,2-3). « Mais qu'il la [la sagesse] demande avec foi, sans la moindre hésitation ; car celui qui hésite est semblable au flot de la mer que le vent agite et soulève » (1,6). « Mes frères, ne mêlez pas de partialité à la foi de notre Seigneur glorieux, Jésus-Christ » (2,1). « Ecoutez, mes frères bien-aimés : Dieu n'a-t-il pas choisi ceux qui sont pauvres, du point de vue du monde, pour qu'ils soient riches de foi et héritiers du royaume qu'il a promis à ceux qui l'aiment ? » (2,5). « La prière de la foi sauvera le malade, et le Seigneur le relèvera ; s'il a commis des péchés, il lui sera pardonné » (5,15).

20 Davids, *op. cit.*, p. 50.

21 Joseph Chaine, *L'épître de saint Jacques*, Paris, Lecoffre, Gabalda, 1927², p. LXX.

2,14-26 « la foi que Jacques oppose aux œuvres » n'est pas la même foi que dans les autres passages de l'épître : « cette foi est morte (2,17.26), incapable de sauver (2,14). Jacques la compare à celle des démons (2,19) »[22]. Elle désigne, en fait, le simple « assentiment intellectuel à des doctrines telles que l'unicité de Dieu ('Dieu est un') »[23]. Pour reprendre la formule de Jeremias, ces versets parleraient non de « foi chrétienne » mais de « foi juive ».

Cependant, une telle distinction entre la « foi » de 2,14-26 et celle de ses cinq autres mentions dans Jacques se justifie-t-elle ?

Chester oppose, lui aussi, l'« emploi positif » du mot *pistis* par Jacques, qui vise la « 'vraie' foi, en 1,3.6 ; 2,1.5 ; 5,15 », à son « emploi négatif », qui désigne « une foi 'prétendue', *non véritable*, en 2,14-26 »[24]. Dans ces versets, la « foi » consiste en une « simple confession de foi, au contenu minimal »[25]. Chester constate, cependant, que dans notre passage, les emplois positifs et négatifs du mot foi « se chevauchent »[26]. Tel est le cas, en particulier, du v. 22 dans lequel Jacques « a recours, à deux reprises, au mot foi, en ce qui concerne Abraham, pour indiquer une foi authentique », ce que confirme la citation du v. 23. L'aveu de Chester nous paraît significatif. En fait, nous semble-t-il, le mot foi a le même sens dans notre section que dans le reste de l'épître de Jacques[27]. Le problème, d'un point de vue linguistique, est de vouloir donner au mot *pistis* lui-même, en 2,14, le

---

[22] *Ibid.*

[23] Davids, *op. cit.*, p. 50. Voir Jeremias, *op. cit.*, p. 370 : « Faith is here the intellectual acceptance of monotheism… This conception of *pistis* is in accordance with the rabbinic conception of *'âmûna* which means the assertion of mono - theism. » Cf. Calvin, *op. cit.*, III, XVII, 11, p. 281-282, « S. Jacques en nommant la foi, n'entend autre chose qu'une opinion frivole, qui est bien différente de la vraie foi… Certes si tout le contenu de cette foi est de simplement croire qu'il y a un Dieu, ce n'est pas merveille si elle ne peut justifier ».

[24] Andrew Chester, « The Theology of James », dans Andrew Chester et Ralph P. Martin, *The Theology of the Letters of James, Peter and Jude*, coll. New Testament Theology, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 25. On peut relever que, pour Chester, la « foi en Christ » de 2,1 n'est pas la « foi » qu'il faut croire, mais : « It is faith in Christ, and full commitment to him, that is the distinctive mark of the Christian community » (pp. 25ss).

[25] *Ibid.*, p. 26.

[26] *Ibid.*, p. 25. « Se chevauchent » traduit « overlap ». Aurait-il mieux valu dire « alternent » ?

[27] Voir James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, 1916, 1954, p. 203, qui maintient un même sens général à tous les emplois de *pistis* dans Jacques.

sens négatif qui est celui de la formule dont il dépend : « *si quelqu'un dit avoir* la foi, mais n'a pas d'œuvres ». Car l'erreur que Jacques cherche à combattre n'est pas celle de l'homme qui dit avoir une « foi non véritable, simple assentiment superficiel à une confession de foi », mais celle de la personne qui s'illusionne en *prétendant avoir* la « vraie foi », alors qu'il n'a pas les œuvres. De même, dans les vv. 17 et 26, dans lesquels Jacques énonce sa thèse (« la foi sans œuvres est morte »), il n'est pas question de « foi non véritable » qui serait « morte », mais de « vraie foi » qu'on se « vante d'avoir »[28]. Finalement, il est à noter que pour rectifier l'erreur qu'il combat, Jacques ne plaide pas pour une justification par la *vraie* foi qu'il opposerait à une justification par une foi non véritable, mais pour une doctrine de la justification « en vertu des *œuvres*..., et non pas seulement en vertu de la foi » (v. 24). L'enjeu n'est pas celui de la définition de la « foi » mais celui sa relation avec les « œuvres ». Et la thèse de Jacques est que la foi qui sauve, celle que prétendent avoir certains de ses destinataires, la foi qui justifie, est inséparable des œuvres (« non pas seulement », v. 24), car sans leur présence, « la foi est... morte » (vv. 26 et 17) : c'est une illusion de (vraie !) foi.

Jacques 2,19

Un verset, cependant, doit être relevé, le v. 19, car c'est sur ce texte que se fondent les exégètes qui discernent dans la *pistis* de notre passage un simple assentiment à des vérités doctrinales : « Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent. » A leurs yeux, Jacques définirait dans ce verset le type de foi qu'il juge morte. Mais une telle interprétation rend-elle justice au texte ? La question qui se pose est celle du rôle que joue ce verset dans l'argumentation de Jacques.

D'un point de vue structurel, Jc 2,19 appartient à un ensemble plus large qui se compose des vv. 18 à 23. Ceux-ci sont introduits, au v. 18, par la formule rhétorique : « Mais quelqu'un dira ». Puis, dans les versets qui suivent, on assiste à un dialogue entre deux individus, à la première et à la deuxième personne du singulier : « Toi, tu as..., moi j'ai... Montre-moi ta foi... et moi, je te montrerai par mes œuvres... Toi, tu crois... Tu fais bien... Mais veux-tu savoir... Tu vois que... » Ce dialogue se clôt à la fin du v. 23. En effet, le v. 24 est introduit par un verbe à la deuxième personne du pluriel (« Vous

[28] C'est ainsi que Calvin, IRC III, XVII, 11, p. 281, rend le *ean legè echein* de 2,14.

voyez que… »), dans lequel Jacques s'adresse à nouveau directement à ses interlocuteurs de 2,14 : ses « frères ». Cependant, si l'existence de l'ensemble que forme 2,18-23 ne laisse aucun doute, sa structure interne a suscité de nombreux débats.

En fait, Dibelius estime, non sans raison, que le v. 18 fait partie des « passages les plus problématiques de tout le Nouveau Testament »[29]. On s'attendrait, en effet, à ce que, dans ce verset, l'interlocuteur de Jacques s'oppose à son point de vue, mais il semble prendre son parti : « Mais quelqu'un dira : Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres. Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi ». C'est pourquoi plusieurs ont discerné dans ce « quelqu'un » un partisan des thèses de Jacques, que celui-ci ferait parler à sa place[30], ou Jacques lui-même, qui se présenterait, de manière rhétorique, au moyen du *tis* (« quelqu'un ») pour défendre sa propre compréhension des choses[31]. Pour ces exégètes, la préposition *All'* qui introduit le verset n'est pas adversative (« Mais ») mais emphatique (« Bien plus »)[32].

La difficulté, cependant, tient au fait que Jacques n'utilise pas seulement la conjonction de coordination *alla* mais a recours à la formule rhétorique *All' erei tis*, « Mais quelqu'un dira », qui introduit une objection[33]. Ainsi, la plupart des spécialistes voient en 2,18a l'intervention d'un contradicteur fictif qui s'oppose à la compréhension que Jacques a du rapport entre la foi et les œuvres. Parmi ceux-ci[34], Ropes a exercé une influence certaine par son exégèse ; il est suivi, entre autres, par Dibelius, Moo, Davids, la *Bible du Semeur* et la *Bible en français courant*[35]. Selon Ropes, le balancement « Toi, tu… ; moi, je… » devrait se comprendre « L'un… l'autre… » comme

---

29 M. Dibelius, *A Commentary on the Epistle of James*, rév. par Heinrich Greeven, trad. de l'allemand (1964) par Michael A. Williams, HermeneiaPhiladelphia, Fortress, 1975, p. 154 et n 29, p. 154.

30 Par ex. Chaine, *op. cit.*, p. 60-61 ; James Adamson, *The Epistle of James*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1976, pp. 124ss.

31 Par ex. François Vouga, *L'épître de Saint Jacques*, CNT, 2° série, XIIIa, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 87.

32 Chaine, *op. cit.*, p. 61, renvoie, pour un tel emploi de *alla*, à 1 Co 7,21 ; 2 Co 7,11.

33 Voir 1 Co 15,35 ; cf. Rm 9,19 ; 11,19. Davids, *op. cit.*, p. 123.

34 Nous ne présenterons pas ici toutes les interprétations du verset qui ont été proposées. Pour plus de détails, voir Timo Latoo, « Justification according to James: a Comparison with Paul », *TrinJ* 18, NS, 1997/1, pp. 79ss et notes.

35 James Hardy Ropes, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle of St. James*, ICC, Edimbourg, T. & T. Clark, pp. 208-214 ; Dibelius, *op. cit.*, p. 155-156 ; Moo, *op. cit.*, p. 92 ; Davids, *op. cit.*, pp. 123ss.

traduit la *Bible du Semeur* : « L'un a la foi, l'autre les actes »[36]. Le contradicteur affirmerait ainsi que la foi et les œuvres ne vont pas nécessairement de pair. La réponse de Jacques, quant à elle, débuterait dès 2,18b (« Montre-moi ta foi en dehors des œuvres ; moi, par mes œuvres, je te montrerai la foi ») et se prolongerait jusqu'à la fin du v. 23. Dans cette réponse, 2,19 (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent ») servirait d'illustration ironique d'une foi « non véritable », simple croyance, que les œuvres n'authentifient pas[37].

Une telle interprétation de 2,18-23 soulève, cependant, plusieurs objections : la compréhension de 2,18a, proposée par Ropes, trouve peu d'appuis dans la littérature grecque[38] ; la suite du verset et du passage (2,18b-23), qui sont à la première et à la deuxième personne, suggère que c'est le même personnage que le « quelqu'un » de 2,18a qui continue de parler en 18b ; finalement, la structure rhétorique des vv. 18 à 23 s'oppose à l'idée que Jacques répondrait à son contradicteur dès 18b. En effet, c'est au v. 20 que, d'un point de vue rhétorique, débute l'intervention de Jacques, ce que signale la formule : « Veux-tu donc savoir, tête creuse… ». L'objection du contradicteur couvre ainsi les deux versets 18 et 19[39]. Le verset 19 (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent ») doit donc être interprété non comme une critique ironique de Jacques, mais comme un argument positif de son contradicteur. Celui-ci chercherait à prouver que foi et œuvres sont deux réalités distinctes, qui ne fonctionnent pas nécessairement ensemble : la foi et les œuvres peuvent exister séparément (« Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres », 18a[40]), la foi peut se manifester sans les œuvres (« Montre-moi ta foi en dehors des œuvres », 18b) ou les œuvres prises à part montrer qu'on a la foi (« moi, par mes œuvres,

---

[36] La BFC, dans son édition de 2004, traduit : « Il y en a qui ont la foi, d'autres les actes ».

[37] Voir par ex. Moo, *op. cit.*, p. 93, qui relève l'ironie de Jacques.

[38] Ropes, *op. cit.*, p. 209.

[39] Pour un tel point de vue, voir Ralph P. Martin, *James*, WBC 48, Waco, Word Books, 1988, pp. 88ss ; Latoo, *op. cit.*, pp. 79ss. La TOB l'adopte (n. *v* sur Jc 2,18, TOB, NT, édition intégrale).

[40] Le *tis* de 2,18a renvoie, d'un point de vue rhétorique, au *tis ex humôn* de 2,16 (« et que l'un de vous leur dise »). Or, pour rendre son propos d'autant plus « percutant », Jacques lui attribue le beau rôle au v. 18a : « Toi, tu as de la foi ; moi, j'ai des œuvres ». Car l'enjeu n'est pas de savoir qui a la foi et qui a les œuvres, mais de comprendre qu'on ne peut les séparer.

je te montrerai la foi », 18c) ; qu'œuvres et foi sont des réalités indépendantes l'une de l'autre, la foi des démons le prouve sans conteste (« Toi, tu crois que Dieu est un ? Tu fais bien : les démons le croient aussi, et ils tremblent »).

C'est à une telle séparation théologique de la foi et des œuvres que Jacques répond aux vv. 20 à 23 en s'appuyant sur l'exemple d'Abraham : la foi « agit avec » (*sunergei*) les œuvres, qui la « conduisent à son but » (*eteleiôthè*) (v. 22). Dans son principe même la foi est liée aux œuvres, de même que les œuvres naissent de la foi. Telles sont les œuvres en vertu desquelles Abraham a été justifié (v. 21).

Or, une telle façon de comprendre notre texte, et en particulier le rôle que le v. 19 y joue, montre que l'enjeu ne tourne pas autour d'une juste définition de la foi (« vraie » foi et foi « non authentique ») mais concerne le lien qui unit la « vraie » foi aux œuvres. La différence entre Paul et Jacques ne peut donc s'expliquer, contrairement à ce que suggère la citation de Jeremias, par une divergence de définition de la notion de foi. S'expliquerait-elle néanmoins par une divergence de définition de la notion d'œuvres, qui seraient « chrétiennes » pour Jacques et « juives » pour Paul ?

Quelles œuvres ?

Les œuvres qui ne peuvent justifier l'homme devant Dieu sont les « œuvres de la Loi », affirme Paul (Ga 2,16 ; 3,2 ; Rm 3,28). Or, selon plusieurs partisans actuels de la nouvelle perspective sur Paul, cette expression désignerait les « marqueurs d'identité » que la Loi de Moïse imposait aux membres du peuple de Dieu : circoncision, respect des règles alimentaires et de certains jours, en particulier du sabbat[41]. Ce sont ces œuvres auxquelles les judaïsants désiraient soumettre les chrétiens des Eglises de Galatie car, à leurs yeux, elles définissent la frontière entre ceux qui appartiennent au peuple du Seigneur et ceux qui en sont exclus. Pour être chrétien, un païen devait aussi devenir Juif en se faisant circoncire, à la manière des prosélytes[42]. L'apôtre Paul discerne dans cet « Evangile » des judaïsants

[41] Voir, par ex., James D.G. Dunn, *The Epistle to the Galatians*, BNTC, Peabody, Hendrickson, 1993, p. 136-137 ; N.T. Wright, *Justification. God's Plan & Paul's Vision*, Downers Grove, IVP Academic, 2009, pp. 145-147 ; Don Garlington, *An Exposition of Galatians. A New Perspective/Reformational Reading*, Eugene, Wipf and Stock, 2003, pp. 108-112.

[42] Voir, par ex., James D.G. Dunn, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians*, NTT, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, réimp. 1996, pp. 72-80.

un « autre Evangile » (Ga 1,6-9) car, à ses yeux, « l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la Loi, mais par la foi en Jésus-Christ » (2,16). Pour l'apôtre, la Torah, comme marqueur d'identité, laisse la place au Christ ! Il suffit ainsi pour le païen de croire en Jésus pour bénéficier de toutes les promesses de Dieu[43].

Une telle compréhension de l'enseignement paulinien souligne le caractère d'« œuvres juives » des œuvres qui ne peuvent justifier l'homme devant Dieu. Or, celles-ci se distinguent aisément des « œuvres » dont Jacques parle, car on ne trouve nulle mention de ces marqueurs d'identité dans son épître, qui passe sous silence tout l'aspect rituel de la Loi de Moïse. Cependant, la difficulté d'une telle solution à la contradiction formelle, quant à l'énoncé sur la justification, entre Jacques et Paul tient au fait que l'interprétation des « œuvres de la Loi » que soutient la nouvelle perspective sur Paul est contestable[44].

En effet, Chaine, qui, dès 1927, écrivait que « Paul dans Rom. III, 28 ; Gal. II, 16, entend expressément par œuvres les œuvres de la Loi, notamment la circoncision dont Jacques ne parle jamais »[45], se voit obligé de préciser : « Paul dit que l'infidèle est justifié gratuitement, sans les œuvres, qu'il s'agisse des œuvres de la Loi (Rom. iii, 28 ; Gal. ii, 16) ou simplement des bonnes œuvres (Rom. IV, 2) »[46]. Car dans plusieurs passages, Paul utilise le mot « œuvres » sans aucune précision et vise ainsi tous les actes humains par lesquels l'homme juge faire la volonté de Dieu, et en particulier pense obéir à sa Loi[47]. Ainsi, contrairement à ce que soutiennent les partisans de la nouvelle perspective sur Paul, les « œuvres de la Loi » ne désignent pas uniquement les marqueurs d'identité recommandés par la Loi de Moïse, mais tout commandement de la Loi. L'apôtre ne renvoie-t-il pas à cet avertissement du Deutéronome : « Maudit soit quiconque n'observe pas *tout ce qui est écrit* dans le livre de la

---

43 *Ibid.*, pp. 81-87.

44 Pour une évaluation des thèses de la nouvelle perspective sur Paul, voir D.A. Carson, Peter T. O'Brien et Mark A. Seifrid, *Justification and Variegated Nomism*, vol. 2, *The Paradoxes of Paul*, WUNT 140, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

45 Chaine, p. LXX.

46 *Ibid.*, p. LXX-LXXI.

47 Voir l'emploi absolu du mot « œuvres » en Rm 3,27 ; Ep 2,9 ; et en particulier en Rm 4,2.5, versets qui traitent de la justification d'Abraham et dans lesquels le mot « œuvres » ne peut désigner les « œuvres de la Loi » telle la circoncision, « la Loi étant survenue quatre cent trente ans plus tard » selon les mots mêmes de Paul (Ga 3,17).

Loi, pour le mettre en pratique » (Ga 3,10 qui cite Dt 27,26) et ne rappelle-t-il pas le principe de justification qui régit la Loi : « Celui qui mettra ces choses en pratique vivra par elles » (Ga 3,12 qui cite Lv 18,5) ?

Mais si tel est le cas, les « œuvres de la Loi » pauliniennes recouvrent en partie ce que Jacques appelle « œuvres ». Car, pour Jacques aussi, les œuvres désignent l'accomplissement de la volonté de Dieu et, en particulier, la mise en pratique des commandements de la Loi. Tel est, en effet, le sens des « œuvres » d'Abraham (le sacrifice d'Isaac, 2,21) et de Rahab (l'accueil des espions israélites, 2,25), et Jc 2,8-11 met en lumière le lien qui unit les « œuvres » à la Loi :

> Sans doute, si vous accomplissez la loi royale, selon l'Ecriture : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même*, vous faites bien. Mais si vous montrez de la partialité, vous commettez un péché, et vous êtes convaincus de transgression par la loi. En effet, quiconque observe toute la loi mais trébuche sur un seul point devient entièrement coupable. Car celui qui a dit : *Ne commets pas d'adultère* a dit aussi : *Ne commets pas de meurtre.* Si donc tu ne commets pas d'adultère, mais que tu commettes un meurtre, tu deviens transgresseur de la loi.

Une différence notable doit néanmoins être relevée entre les œuvres chez Paul et les œuvres chez Jacques.

Pour Paul, en effet, les œuvres par lesquelles un homme ne peut être justifié sont des réalités indépendantes de la foi, des actes dont un homme peut se vanter (Rm 3,27 ; 4,2 ; Ep 2,8-9), des actions de l'homme livré à lui-même (la « chair », Ga 3,2-3). En revanche, comme nous l'avons souligné plus haut, les œuvres dont Jacques parle sont indissociables de la foi : elles sont le fait d'un cœur régénéré (Jc 1,18, *apokueô*). Cette régénération est le fruit de la décision (1,18) et de la grâce souveraine de Dieu (1,16-17) ; elle inverse le processus du péché, qui, partant de la tentation « engendre » (*apokueô*) inéluctablement la mort (1,15). Or, l'engendrement par Dieu est produit au moyen de la Parole de vérité (1,18) qui, « plantée » dans le croyant, le rend capable de librement y obéir (1,22). C'est ainsi que s'accomplit la promesse de l'établissement de la nouvelle alliance, annoncée par Jérémie[48] :

> Mais voici l'alliance que je conclurai avec la maison d'Israël, après ces jours-là – déclaration du SEIGNEUR : Je

[48] Voir Latoo, *op. cit.*, pp. 47-54.

> mettrai ma loi au-dedans d'eux, je l'écrirai sur leur cœur ; je serai leur Dieu, et eux, ils seront mon peuple. Celui-ci n'instruira plus son prochain, ni celui-là son frère, en disant : « Connaissez le SEIGNEUR ! » Car tous me connaîtront, depuis le plus petit d'entre eux, jusqu'au plus grand – déclaration du SEIGNEUR. Je pardonnerai leur faute, je ne me souviendrai plus de leur péché (Jr 31,33-34)[49].

Les œuvres chez Jacques renvoient à cette mise en pratique de la « Loi de liberté », gouvernée par l'amour du prochain (2,8) et la miséricorde (2,13), et en vertu de laquelle le croyant sera jugé (2,14).

Ainsi, pour Paul, les œuvres de l'homme livré à ses propres ressources ne peuvent en aucun cas représenter une *cause* ou un *moyen* de justification. Jacques, quant à lui, souligne la nécessaire présence d'œuvres dans la vie de l'homme régénéré, dans lequel « tout don excellent, tout présent parfait, vient d'en haut » (1,16-17) : Dieu est l'unique *cause* de sa justification et, si la foi en est l'*instrument*, les œuvres de la foi en sont la *confirmation* et la *condition*.

Il faut noter que l'apôtre Paul insiste, lui aussi, sur la nécessité des « œuvres bonnes » dans la vie chrétienne. Il rappelle aux Ephésiens « que nous avons été créés en Jésus-Christ pour des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance, afin que nous nous y adonnions » (Ep 2,10)[50]. Aux Philippiens, il souligne la nécessité de mettre en action leur salut « avec crainte et tremblement » car, ajoute-t-il, c'est Dieu qui opère en eux le vouloir et le faire en fonction de son dessein bienveillant (Ph 2,12s). Et, surtout, il y a l'enseignement de l'apôtre sur l'action de l'Esprit dans le croyant (Rm 8,5-17 ; Ga 5,16-26) : « La foi, déclare-t-il, est agissante par l'amour » (Ga 5,6). Par ailleurs, l'enseignement de l'apôtre est clair : « Les injustes n'hériteront pas le royaume de Dieu » :

> Ne vous égarez pas, ajoute-t-il : ce ne sont pas ceux qui se livrent à l'inconduite sexuelle, à l'idolâtrie, à l'adultère, les hommes qui couchent avec les hommes, les voleurs, les gens avides, les ivrognes, ceux qui s'adonnent aux insultes ou à la rapacité qui hériteront le royaume de Dieu (1 Co 6,9-10).

---

[49] Cf. Ez 36,25-27 ; 37,1-14.

[50] Ce passage est particulièrement intéressant car il oppose les œuvres de l'homme livré à lui-même (vv. 8-9) à celles que Dieu produit en nous (v. 10).

Pour Paul, deux paroles gouvernent la compréhension de l'action de Dieu : « Le Seigneur connaît ceux qui lui appartiennent » et : « Que quiconque prononce le nom du Seigneur s'éloigne de l'injustice » (2 Tm 2,19)[51].

Dans ces versets, la place que Paul alloue aux « œuvres bonnes » dans la vie du croyant est proche de celle que Jacques leur attribue. Celles-ci, en effet, sont indissociables de la foi du chrétien et ne sont nullement facultatives. Ainsi, bien que leur formulation sur la justification soit contradictoire dans la forme, l'enseignement de Jacques et de Paul se rejoint quant à la nécessité d'« œuvres » dans la vie du croyant. Pourtant, Paul n'en vient jamais à affirmer que « l'homme n'est pas justifié par la foi seulement, mais aussi par ses œuvres bonnes » (cf. Jc 2,24). Car, déclare-t-il, c'est « l'*impie* » que « Dieu justifie » par la foi (Rm 4,5) ! La différence de formulation entre Jacques et Paul tiendrait-elle donc à des divergences d'accents concernant la notion même de justification ?

Quelle justification ?

Jacques et Paul, nous l'avons vu, utilisent tous deux le verbe *dikaioô* pour parler l'un et l'autre de la justification de l'homme *devant Dieu*. Leur visée est identique. Certains, cependant, jugent qu'ils abordent cette question au moyen d'accents divergents. Ainsi, Cantinat écrit :

> On s'aperçoit que seuls les points de vue changent en Rm 3,28 et Jc 2,24. Les deux auteurs usent des mêmes termes [œuvres, justifier] mais en les utilisant pour des moments différents de la vie chrétienne. Paul les envisage au point de départ et veut signifier que c'est à la grâce de Dieu, par l'œuvre seule du Christ, que tout est dû. Jacques les applique au stade qui suit le point de départ, lorsque, en dépendance de l'œuvre du Christ, la coopération de l'homme est exigée[52].

---

51 Paul cite Nb 16,5 et Es 26,13.

52 Jean Cantinat, *Les épîtres de saint Jacques et de saint Jude*, Sources Bibliques, Paris, Gabalda, 1973, p. 156. Voir Chaine, *op. cit.*, p. LXXI : « Paul se place avant ou au moment de la justification, Jacques se place après et ne s'élève pas à une vérité aussi haute ».

Moo, de même, renvoie à la distinction, faite par Wesley, entre la « justification initiale » et la « justification finale »[53]. Le thème paulinien de la justification de l'« impie » (Rm 4,5) vise, en effet, la justification initiale du pécheur par laquelle Dieu le déclare en règle avec lui en vertu de sa foi en Jésus-Christ. Par ailleurs, le fréquent emploi par Paul du verbe *dikaioô* à l'aoriste confirme que l'apôtre situe la déclaration de justification dans l'expérience passée du croyant[54]. En revanche, le lien que Jacques établit entre la justification d'Abraham (Gn 15,6 cité en Jc 2,23) et le sacrifice d'Isaac (Gn 22 mentionné en Jc 2,21) montre que la justification dont il parle n'est pas (uniquement) « initiale » : elle concerne la vie ultérieure du croyant. La dimension juridique de la vie chrétienne ne se borne pas, en effet, à l'« entrée » dans la « justification » ; c'est une réalité qui conditionne la vie du croyant à chaque instant de son existence. Il semble donc légitime de discerner une différence d'accents dans l'enseignement de Jacques et de Paul sur la justification. Cette divergence, cependant, ne peut totalement expliquer la formulation contradictoire que l'on trouve chez ces deux auteurs. Car le thème de la justification « finale » n'est pas absent chez Paul[55] qui, par ailleurs, emploie le verbe *dikaioô* au parfait en Rm 6,7[56], ce qui pourrait englober les conséquences juridiques présentes de la justification passée[57]. De son côté, Jacques se réfère à la justification initiale de Rahab lorsqu'il la lie à l'accueil des espions juifs envoyés par Josué (Jc 2,25).

Ainsi, les divergences d'accents sur les notions d'« œuvres » et de « justification » permettent d'accorder fondamentalement l'enseignement de Jacques et celui de Paul. Cependant, elles n'expliquent pas pour autant la contradiction qui oppose leurs formulations sur la justification. La clé, nous semble-t-il, tient au contexte qui les a vues naître.

---

[53] Moo, *op. cit.*, p. 95, qui renvoie au « Compte-Rendu de 1744 » dans J. Wesley, *Works*, VIII, p. 277.

[54] Rm 5,1.9 ; 8,30 (2 fois) ; 1 Co 6,11.

[55] Cf. 1 Co 4,3-4 : « Quant à moi, il m'importe fort peu d'être jugé par vous ou par une juridiction humaine. Je ne me juge pas non plus moi-même ; car je n'ai rien sur la conscience, mais je n'en suis pas justifié (*dedikaômai*) pour autant : celui qui me juge, c'est le Seigneur ».

[56] « Car celui qui est mort est justifié (*dedikaiôtai*) pour ce qui concerne le péché ».

[57] Cf. aussi Rm 8,33 – « Qui accusera ceux que Dieu a choisis ? C'est Dieu qui justifie ! » – qui ne vise pas uniquement l'action justifiante initiale de Dieu.

Un problème de contextualisation

Pour nombre d'exégètes contemporains, l'épître de Jacques serait tardive et daterait d'une époque post-paulinienne. Ainsi, affirme Trocmé, « la majorité des critiques admet que le second développement (2,14-26), consacré à la foi et aux œuvres, ne peut être expliqué que comme une polémique contre des idées lancées par l'apôtre Paul »[58]. Vouga, de même, soutient que « tout le passage se meut dans le vocabulaire technique et spécifique de la théologie paulinienne », et ajoute :

> Jc utilise le langage de l'apôtre pour le *retourner*... Jc est en débat avec un christianisme qui, s'abritant derrière le langage paulinien, a perdu de vue l'exigence du paradoxe de la Parole de la Croix et le radicalisme de la prédication de Jésus que Paul lui-même n'a jamais sacrifiée[59].

Cependant, il ne suffit pas de trouver le même vocabulaire dans deux textes pour pouvoir affirmer qu'ils dépendent l'un de l'autre, même indirectement. Reconnaissons-le : si le but de Jacques était réellement de répondre à une déformation de la théologie paulinienne[60], son argumentation est étrange car il semble prendre le contrepied de Paul. N'aurait-il pas mieux valu reprendre les formulations de l'apôtre pour en souligner le bien-fondé ? A moins que Jacques ait cherché à s'opposer à l'enseignement paulinien. Mais nous avons vu que son enseignement, fondamentalement, s'accorde avec celui de Paul...

Or, une autre explication de la communauté de vocabulaire entre Jacques et Paul est possible : ils répondent tous deux à des problématiques juives indépendantes l'une de l'autre. Elle s'appuie sur le sentiment, partagé par plusieurs, que l'épître de Jacques est la plus

---

[58] Etienne Trocmé, « Les Églises pauliniennes vues du dehors : Jacques 2.1 à 3.13 », in F.L. Cross, sous dir., *Studia Evangelica* II, part. I : *The New Testament Scriptures*, Berlin, 1964, p. 664.

[59] F. Vouga, *op. cit.*, p. 85. Cf. James D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, Philadelphie, Westminster, 1977, pp. 251ss.

[60] Jacques étant mort lapidé en 62 selon les données de Josèphe (*Antiquités Juives* 20,197-203), sa lettre a été écrite avant cette date, alors que Paul est encore en vie. Il semble donc peu probable que la théologie de l'apôtre ait déjà connu une déformation à cette époque. Ceci explique que la plupart des partisans de cette thèse jugent l'épître pseudonymique.

ancienne du Nouveau Testament (vers 45), datant ainsi d'avant les écrits pauliniens[61]. Car l'atmosphère dans laquelle baigne la lettre est juive, et son contexte judéo-chrétien[62] : suite à la persécution contre l'Eglise de Jérusalem, « les croyants se dispersèrent à travers la Judée et la Samarie » (Ac 8,1). Cette « dispersion » des « douze tribus » judéo-chrétiennes (Jc 1,1) s'étendit jusqu'à Damas (Ac 9,2) et Antioche de Syrie (Ac 11,19). Certains croyants connurent un « déclassement » social (Jc 1,10), d'autres furent poursuivis en justice (2,6-7), d'autres encore, dont Etienne, perdirent la vie (5,6). Les Eglises eurent à faire face à la pauvreté (Ac 6,1-6 ; 11,27-30 ; Jc 1,9 ; 2,14-17 ; 5,2-5) et aux tentations qui l'accompagnent (2,1-4 ; 4,13-17).

C'est dans un tel contexte juif et ecclésial que, selon nous, Jc 2,14-26 doit s'interpréter. Car la saveur de ses développements sur la justification est bien juive. En effet, Abraham y est appelé « *notre* père » (v. 21) et les textes intertestamentaires soulignent l'intérêt de la pensée juive pour la foi Abraham : le sacrifice d'Isaac y est présenté comme l'apogée d'une série de dix épreuves[63] ; Abraham y est appelé « ami de Dieu »[64] ; et surtout 1 Macchabées unit, à la manière de Jacques, le rappel du sacrifice d'Isaac à celui de la justification d'Abraham : « Abraham n'a-t-il pas été fidèle dans l'épreuve, et cela ne lui a-t-il pas été compté comme justice ? » (1 M 2,52). Par ailleurs, le contradicteur de Jacques en 2,18s a, lui aussi, des traits plus juifs que « post-pauliniens » : il se réfère au *Shema Israel* (« Tu crois que Dieu est un », v. 19) et, surtout, son erreur est typique du judaïsme palestinien de l'époque hellénistique

---

61 Sur les différentes propositions de datation de Jacques, voir le tableau de Davids, *op. cit.*, p. 4. Comme exégètes favorables à une datation entre 40 et 50 av. J.-C., ce tableau mentionne R.J. Knowling (1904), T. Zahn (1909), J.B. Mayor (1910), G.H. Rendall (1927), G. Kittel (1942), W.W. Wessel (1953), A. Ross (1954), D. Guthrie (1964), J.A.T. Robinson (1976). A cette liste, il faut ajouter, entre autres, Moo, *op. cit.*, p. 21-22 et A.S. Geyser, « The Letter of James and the Social Conditions of the Addressees », dans *Proceedings of the Eleventh Meeting of the New Testament Society of South Africa*, Pretoria, Avril 1929-May 1, 1975, pp. 25-33. Voir aussi Luke Timothy Johnson, *The Letter of James*, AB, The Anchor Bible, Doubleday, New-York, 1995, pp. 118-121.

62 Pour les arguments en faveur d'une telle compréhension de la lettre, voir Moo et Geyser (cf. n. 62), et notre introduction à l'épître de Jacques dans la *Bible d'étude. Semeur 2000*, pp. 1901-1903.

63 Voir *Jubilés* 17,17-18 + 19,8 ; il faut noter que 19,9 mentionne aussi le fait qu'Abraham a été appelé « ami de Dieu » ; Philon, *De Abraamo* 167 ; *Pirqey de Rabbi Eliézer.* 26-31 ; *Pirqey Abot* 5,3.

64 En *Jubilés* 19,9, tout juste à la fin des dix épreuves subies par le patriarche.

tel que l'a défini E.P. Sanders dans son ouvrage *Paul and Palestinian Judaism*. Car le nomisme d'alliance, expression par laquelle Sanders qualifie la pensée dominante du judaïsme de ce temps, peut se résumer ainsi :

> Selon le nomisme d'alliance, la place que chacun joue dans le plan de Dieu est définie en fonction de l'alliance et cette alliance exige, comme juste réponse de l'homme, l'obéissance à ses commandements, tout en donnant les moyens d'expier les transgressions[65].

Ainsi, enseigne le nomisme d'alliance, on entre dans l'alliance par grâce et l'on y demeure au moyen de l'obéissance, les sacrifices permettant d'effacer les péchés que l'on a commis. Mais n'est-ce pas là précisément l'erreur que combat Jacques, qui consiste à séparer la foi et les œuvres, faisant de ces œuvres des réalités indépendantes de la grâce de Dieu ? Car pour Jacques, l'homme justifié est l'homme régénéré dans lequel la Parole produit et la foi et les œuvres, qui sont indissociables de la foi.

C'est déjà cette même erreur que Jésus a combattue en s'opposant à l'enseignement pharisien lorsqu'il liait l'obéissance à la volonté de Dieu (Mt 7,1) à la mendicité quant à l'Esprit (Mt 5,3)[66]. N'a-t-il pas souligné, face au pharisien Nicodème, que pour entrer dans le Royaume de Dieu, il fallait naître de nouveau et d'en haut (Jn 3,5) ? Car le problème du Juif est son incapacité à mettre en pratique la Loi de Dieu. On comprend ainsi que dans l'enseignement de Jésus comme dans celui de Jacques, les œuvres sont la confirmation, la manifestation et la condition du salut :

> *Si* votre justice ne surpasse pas celle des scribes et des pharisiens, vous n'entrerez jamais dans le royaume des cieux (Mt 5,20).
> *Si* vous pardonnez aux gens leurs fautes, votre Père céleste vous pardonnera, à vous aussi, mais *si* vous ne pardonnez pas aux gens, votre Père ne vous pardonnera pas non plus vos fautes (Mt 6,14s).
> Celui qui persévérera jusqu'à la fin sera sauvé (Mt 24,13).

---

[65] E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparision of Patterns of Religion*, Londres, SCM, 1977, 1996[5], p. 75.

[66] Pour une autre approche du lien entre Jacques et l'enseignement de Jésus, qui rejette aussi le lien établi si souvent entre Paul et Jacques au sujet de la justification, voir Klaus Haacker, « Justification, salut et foi. Etude sur les rapports entre Paul, Jacques et Pierre », *ETR* 1998/2, pp. 177-188.

Ainsi, l'insistance de Jacques sur le couple inséparable de la foi et des œuvres dans la vie du chrétien régénéré, instrument et condition de sa justification, est l'expression d'une théologie formulée dans un contexte juif de nomisme d'alliance[67].

Avec Paul, le contexte change profondément, car un événement considérable a lieu, qui va marquer toute sa théologie : l'entrée des païens dans le peuple de Dieu. Dans son épître, Jacques n'y fait pas même allusion, car elle date d'avant cette « révolution » ! Cette nouveauté dans le déroulement du plan de Dieu ne sera pas sans conséquences quant à la formulation même de la doctrine de la justification. Paul la développera dès sa première épître, la lettre aux Galates, écrite vers 48, tout juste avant le concile de Jérusalem[68]. Car l'enjeu est celui du « sort » des païens qui mettent leur foi en Jésus-Christ : eux, qui sont « sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde » (Ep 2,12), mais qui croient en Jésus peuvent-ils être considérés comme des frères ou devront-ils devenir Juifs (circoncis) pour être de vrais chrétiens ? La réponse de Paul est sans ambiguïté : toute exigence autre que la seule foi en Jésus pour être en règle devant Dieu soumet la problématique de la justification à une logique autre que celle de la grâce : à la logique des œuvres dont l'homme peut se vanter (Ga 2,11-21). En fait, cette compréhension de la justification ne concerne pas seulement le païen, mais le Juif lui-même, car celui-ci est aussi pécheur (2,15-16) ! Paul le pharisien avait douloureusement compris cette vérité le jour où le Christ, le Seigneur, l'avait déclaré, lui, le persécuteur, en règle devant Dieu (cf. Ph 3,4-11) !

Ainsi, l'entrée des païens dans le peuple de l'alliance de grâce a conduit Paul à reformuler la doctrine de la justification, car il lui a fallu rendre compte de l'accueil des *impies* par Dieu ! Le couple régénération-obéissance est ainsi passé au second plan pour laisser la place au couple justification-sanctification (vie par l'Esprit).

Une telle compréhension, contextuelle, des choses soulève la question des contingences historiques de la détermination de la vérité

---

[67] Nous nous contenterons de mentionner ici que ce couple fondamental de la théologie judéo-chrétienne de la nouvelle naissance liée à l'obéissance se retrouvera dans les écrits pétriniens (1 P 1,3.23 ; 3,10-12) et johanniques (1 Jn 5,1).

[68] Pour cette datation, voir notre introduction à la lettre aux Galates dans la *Bible d'étude. Semeur 2000*, pp. 1783-1786.

et de ses énoncés. Par exemple, il est clair que l'Ancien et le Nouveau Testament sont tous deux Parole de Dieu. Mais le premier doit être lu à la lumière de la révélation du second. De même, les épîtres du Nouveau Testament sont notre grille de lecture pour la vie de l'Eglise, et nous aident à lui appliquer l'enseignement des évangiles. L'irruption, dans l'*ephapax* (l'une fois pour toutes) du Salut, de l'entrée des païens dans le peuple de Dieu entre la rédaction de la lettre de Jacques et celle des épîtres de Paul ne nous oblige-t-elle pas à privilégier la formulation de Paul sur la justification par rapport à celle de Jacques ? Car c'est cet énoncé de l'enseignement sur la justification qui s'inscrit dans la contingence historique de la pleine révélation du mystère de Dieu.

■

Hokhma 98/2010, pp. 57-70

La contextualité de l'Evangile et de la doctrine chrétienne[1]

par Benno VAN DEN TOREN,
docteur en théologie, professeur de théologie systématique au Wycliffe Hall, Université d'Oxford[2]

Formation des disciples parmi les Pygmées Aka de la République Centrafricaine

Depuis 1998, j'ai eu le privilège de participer plusieurs fois à la formation des chrétiens Pygmées Aka, dans la zone de la Lobaye en Centrafrique. Il est vraiment encourageant de voir comment les missionnaires Centrafricains d'origine bantoue et pygmée collaborent pour la mission et la formation des disciples. Et ce, dans un contexte où l'œuvre missionnaire n'a commencé qu'il y a une trentaine d'années.

Les défis et les enjeux sont énormes. Ils ne sont pas seulement d'ordre pratique et social : comment travailler auprès d'un peuple largement illettré, qui vit dans des zones reculées dans la Grande Forêt équatoriale, mais qui voit en même temps sa vie traditionnelle menacée par le braconnage et la déforestation rapide ? Les défis sont également théologiques. Durant ces deux dernières décennies de nombreux Pygmées sont venus au Christ, mais souvent ils trouvent difficile de l'accueillir dans leur vie quotidienne, dont le déroulement demeure

[1] Cet article est la version raccourcie d'une conférence donnée au Colloque de l'Association Francophone Européenne de Théologiens Evangéliques (AFETE), 1 & 2 septembre 2008, Nogent-sur-Marne.

[2] L'auteur est également chargé de cours en théologie systématique à la Faculté de Théologie Evangélique de Bangui (FATEB, République Centrafricaine) et en théologie du renouveau charismatique à l'Université libre d'Amsterdam.

encore largement inchangé. Les responsables de ces communautés chrétiennes considèrent qu'une des causes principales de ce manque de croissance dans la vie chrétienne est la proclamation d'un Evangile non contextualisé. Ces chrétiens ont reçu la foi sous une forme occidentale, sans pertinence pour la vie telle qu'elle se déroule dans leurs communautés. Dans de nombreux domaines, leur vie continue comme avant.

C'est pourquoi des responsables de ces Eglises se sont rencontrés pendant quelques jours, en décembre 2004, pour discuter le contenu d'une confession de foi pour les chrétiens pygmées. Cette confession de foi devait former le cadre de leur enseignement afin qu'ils développent une compréhension plus cohérente de la foi et de la vie chrétienne. Elle devait également formuler la foi chrétienne de façon à répondre aux besoins de la vie de ces jeunes communautés chrétiennes, à leurs peurs autant qu'à leurs désirs les plus profonds, et être compréhensible pour leur culture et vision du monde traditionnelles.

Considérons quelques articles de cette confession de foi, pour mesurer en quoi elle diffère des confessions utilisées en Occident :

> **Article 1**. Il n'y a qu'un seul Dieu, *Komba*, le Créateur de tout ce qui existe. *Komba* est tout-puissant et rien de ce qu'Il a créé n'est plus fort que Lui et au-dessus de sa volonté. *Komba* a fait tous les êtres humains selon son image. Tous ont donc la même valeur devant Lui. Personne ne peut considérer un autre homme ou femme comme son esclave ou l'utiliser ainsi. *Komba* ne s'est jamais retiré de ce monde, mais quotidiennement Il prend soin de ce monde et de tous les hommes. Il a donné la terre aux hommes comme un lieu où il fait bon habiter et Il les aime.
>
> **Article 3**. Dieu ne s'est pas retiré du monde, mais ce sont les hommes qui se sont retirés de Lui. Le plus grand péché de l'homme consiste à se détourner de Dieu, à ne pas L'aimer, et à ne pas avoir confiance en Lui comme un enfant en son père. Les hommes ont préféré prier d'autres dieux et d'autres esprits plutôt que le seul Dieu vrai et vivant. En les priant, ils se sont confiés aux puissances qui n'ont pas la même capacité d'aider que Dieu lui-même. Ces puissances les détournent de leur but qui est celui de vivre en tant qu'enfants de Dieu.
>
> **Article 6**. Jésus de Nazareth, le Fils de Dieu, a souffert pour les hommes et est mort à la croix pour eux. A la

croix, Il a porté les péchés de l'humanité et Il y a brisé le pouvoir du péché et des puissances spirituelles qui s'opposent à Dieu et à son plan. Cette victoire s'est manifestée quand, après trois jours, Il est ressuscité des morts et a vaincu le pouvoir de la mort. Sous sa protection, nous n'avons rien à craindre de toutes les puissances parce qu'Il règne sur tout.

Nous voyons comment ces articles touchent aux problèmes spécifiques de la vie des Pygmées. Ils abordent par exemple la précarité du quotidien en mettant un accent particulier sur la providence de Dieu et le fait que les Pygmées sont souvent traités comme des esclaves par les peuples bantous environnants. Cette confession traite également des croyances traditionnelles : positivement, quand elle utilise pour désigner Dieu le nom traditionnel *Komba* ; plus négativement, quand elle critique les prières aux ancêtres et aux autres forces spirituelles. Elle explique l'œuvre du Christ en termes de victoire et donc dans un langage qui fait droit aux craintes et à la vision du monde des Pygmées. Dans son ensemble, la confession a un message positif : il vaut mieux prier le Créateur de tout l'univers que les esprits inférieurs ; nous pouvons nous confier au Christ qui a vaincu les forces du mal[3].

Dans cet article, j'aimerais réfléchir plus en profondeur sur cette notion de contextualisation. Je commencerai par un survol historique qui montrera comment la théologie a toujours été l'objet de contextualisation, même si celle-ci n'est devenue un sujet de réflexion théologique que depuis quelques décennies. Cette esquisse historique nous aidera également à mieux définir la notion. Dans la suite, je défendrai l'idée que la tâche de contextualiser l'Evangile ressortit à la nature même de l'Evangile, qui se veut une force libératrice dans nos contextes et cultures particulières. Puis j'aborderai quelques risques liés à ce projet[4].

---

[3] Voir, pour une discussion plus large de cette confession, Benno Van den Toren, « Une Confession de foi contextualisée pour des chrétiens pygmées Aka. Former des disciples dans la forêt équatoriale. », *Perspectives Missionnaires* 58 (2009/2), pp. 18-32.

[4] Dans un deuxième article à paraître dans un prochain numéro de *Hokhma* nous poursuivrons la réflexion sur la question : « Y a-t-il un noyau supra-culturel de l'Evangile qui soit humainement accessible ? ». Nous nous y demanderons dans quel sens une doctrine *contextualisée* peut toujours avoir une valeur *universelle*, dans quel sens l'Evangile contextuel peut demeurer l'Evangile universel.

Histoire

Le *phénomène* de la contextualisation remonte au temps de l'écriture de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leur contenu entier tient compte des contextes spécifiques[5]. Le Nouveau Testament puise son origine dans la personnalité et dans le message de Jésus de Nazareth, qui prêchait en araméen. Pourtant, même ce message nous est parvenu en grec *koinè*, la langue commune de l'Empire romain. Si elle affecte la Bible dès sa formation, cette contextualisation a déjà une certaine légitimité pour le chrétien. La contextualisation a reçu une approbation divine encore plus claire le jour de Pentecôte, quand l'Esprit Saint a fait parler les apôtres de sorte que tous les peuples réunis à Jérusalem puissent écouter l'Evangile, chacun dans sa langue propre (Ac 2,11). Ce fait est très significatif. Le miracle de la Pentecôte ne résidait pas dans le fait que tous puissent comprendre soudainement la même langue, afin que le monde entier soit uni dans une seule culture. Le miracle de Pentecôte, c'est plutôt que le Dieu de la Bible parle toutes les langues. C'est pour cela que, dès le début, la mission chrétienne a été un mouvement de traduction et d'inculturation de l'Evangile[6].

A travers l'histoire de l'Eglise, l'Evangile est constamment entré dans des contextes culturels et sociaux nouveaux : les mondes latin, slave, celte et germanique en Europe, les mondes de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique. Dans tous ces contextes, différentes formes contextualisées du christianisme ont été créées. Bientôt, il y eut donc des christianismes juif et hellénistique, copte et éthiopien, araméen et slave, grec, latin, celte et germanique, chacun avec sa propre spiritualité et ses propres formulations théologiques. Néanmoins, le plus souvent, la contextualisation s'est faite de manière implicite. Les acteurs n'étaient pas conscients de l'origine culturelle de ces différences. Les échanges entre les différentes expressions théologiques se faisaient, le plus souvent, comme s'il s'était agi de la recherche d'une vérité absolue également valable pour toutes les communautés chrétiennes.

Ce n'est qu'avec la nouvelle vague de la mission, à l'époque moderne, que les missionnaires commencèrent à réfléchir sur la nécessité d'une « indigénisation » (le terme catholique) et d'une « accom-

---

[5] John Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1994, pp. 364-371.

[6] Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, Orbis, 1989, pp. 211-238.

modation » (le terme protestant) de l'Evangile[7]. Au début, cette accommodation ne concernait que les aspects secondaires de la vie chrétienne. Les catholiques supposaient généralement que les nouvelles Eglises implantées par la mission devaient suivre en détail l'exemple de Rome. Les protestants laissaient plus de liberté liturgique, mais l'accommodation s'appliquait surtout à la forme de la vie de l'Eglise plutôt qu'à la compréhension de sa doctrine.

L'idée de la « contextualisation » de la théologie ne s'est développée que depuis les années soixante-dix du vingtième siècle[8]. Son développement est une conséquence de la maturation des réflexions théologiques en Afrique, en Asie et en Amérique Latine, que l'on ne pouvait plus négliger dans le débat théologique mondial.

Ces théologies contextuelles peuvent revêtir deux formes principales. D'abord, la théologie de la libération qui vient d'Amérique Latine et qui a pris de l'ampleur dans « la théologie noire » (*Black theology*), notamment en Afrique du Sud[9]. Cette théologie comprend la contextualité en termes sociopolitiques. Plus récemment, on a parlé dans les mêmes cercles de « théologie de la reconstruction », sachant que depuis la fin du colonialisme et de l'apartheid, la théologie doit contribuer à la reconstruction d'une nouvelle société[10]. Si la théologie de la libération a pour modèle biblique l'Exode, la théologie de la reconstruction trouve le sien en Néhémie avec ses efforts pour reconstruire Jérusalem après le retour de l'exil babylonien.

La deuxième forme de contextualisation de la théologie est celle de l'inculturation. Les évangéliques et les catholiques plutôt conservateurs y ont joué un grand rôle[11]. Comme la théologie de la libération, cette théologie de l'inculturation veut formuler la théologie par rapport à un contexte spécifique, mais en y mettant plus

---

7 David Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 1995, pp. 396ss.

8 Jean-François Zorn, « La contextualisation : un concept théologique ? », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 77/1997, pp. 173ss.

9 Simon Maimela, « Black Theology », in Simon Maimela & Adrio König, *Initiation into Theology: The Rich Variety of Theology and Hermeneutics*, Pretoria, J.L. van Schaik, 1998, pp. 111-119.

10 Cf. J.K.N. Mugambi, *From Liberation to Reconstruction. African Theology after the Cold War*, Nairobi, East African Educational Publishers, 1995. Chipenda, Jose B., André Karamaga, *al.*, *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*, African Challenge Book Series, Nairobi, All Africa conference of Churches, 1991.

11 Cf. David J. Bosch, *op. cit.*, 1995, pp. 599-612 ; Ph. Chanson, « Inculturation », in Ion Bria, Philippe Chanson, *al.*, *Dictionnaire œcuménique de missiologie : Cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/CLE, 2001, pp. 165-170.

d'accent sur l'expérience, sur les convictions et les pratiques *religieuses* ainsi que, d'une façon générale, sur la vision du monde[12].

De l'accommodation à la contextualisation

Malgré leurs différences, la théologie de l'inculturation et la théologie de la libération partagent une conception de la contextualisation qui va beaucoup plus loin que l'idée plus ancienne de l'accommodation[13]. Les différences les plus importantes peuvent être analysées en trois points.

Les théoriciens des notions plus anciennes d'indigénisation et d'accommodation considéraient que la proclamation et la vie chrétienne pouvaient être adaptées aux cultures réceptrices sur des questions accessoires, comme les vêtements des pasteurs ou les instruments de musique. L'idée de la contextualisation va beaucoup plus loin, parce que, selon elle, l'accommodation ne s'impose pas seulement dans les formes extérieures ou les aspects secondaires. Pour que l'Evangile soit vraiment une bonne nouvelle, *toute la théologie* doit être contextualisée et, tout particulièrement, le centre de son message. Des confessions centrales telles que « Jésus est Seigneur et Sauveur » doivent s'appliquer à chaque contexte culturel. Si Jésus est vraiment le seul Seigneur, il doit être Seigneur dans la vie concrète que je vis au sein de mon contexte socioculturel particulier.

Une deuxième différence entre accommodation et contextualisation apparaît si l'on cherche à préciser *quels contextes* nécessitent une contextualisation de la théologie. Ceux qui parlaient de l'accommodation ou de l'indigénisation considéraient ces notions importantes pour les chrétiens des jeunes Eglises du Tiers-monde ; la doctrine et l'éthique chrétiennes devaient être adaptées à leurs possibilités de compréhension limitées, et accommodées à leurs cultures si éloignées de l'Evangile. L'accommodation était considérée comme une marque de condescendance, une concession à leur manque de civilisation. Les théologiens de la contextualisation, au contraire, ont constaté avec justesse que *toute* théologie est contextualisée. La théologie occidentale n'est pas plus universelle que la théologie africaine. Les deux sont universelles en tant qu'expressions de l'Evangile uni-

---

[12] Voir par exemple Charles H. Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis, 1979 ; David J. Hesselgrave, *Communicating Christ Cross-Culturally. An Introduction to Missionary Communication*, 2nd edition, Grand Rapids, Zondervan, 1991.

[13] D. Bosch, *op. cit.*, pp. 600s, 606-609.

versel, mais toutes les formulations théologiques, en Europe et aux Etats-Unis ainsi qu'en Afrique, sont contextualisées, parce qu'elles sont formulées de manière particulière pour s'adresser à une culture spécifique.

Une troisième différence entre les concepts d'accommodation et de contextualisation apparaît quant à *l'identité de leurs auteurs*. Qui doit formuler la doctrine et la pratique chrétienne de manière à ce qu'elles soient en adéquation avec les nouvelles situations sociales et culturelles ? Dans la conception de l'accommodation, les auteurs de cette réflexion théologique étaient surtout les théologiens et les missionnaires, et, au début, particulièrement les Occidentaux, qui avaient la responsabilité de reformuler la doctrine et d'adapter la liturgie, etc. Par contre, la théologie contextuelle considère *tous les chrétiens* comme sujets de la réflexion théologique, y compris ceux du Tiers-monde et particulièrement les chrétiens laïcs[14]. C'est dans cette perspective que Kwame Bediako, du Ghana, a publié des réflexions théologiques émanant d'un groupe d'étude biblique en langue vernaculaire et des réflexions théologiques sur les prières d'Afua Kuma, une femme africaine illettrée[15]. A mon avis, cette attention nouvelle pour le peuple de Dieu comme acteur de la réflexion théologique ne signifie pas qu'il n'y aurait plus de place pour le théologien spécialement formé pour cette tâche. Les théologiens ont un rôle à jouer en raison de leurs compétences particulières dans l'interprétation biblique, et parce qu'ils ont un accès plus facile aux ressources de l'Eglise à travers les âges et aux ressources de l'Eglise mondiale[16].

Importance de la contextualisation

Nous pouvons donc noter que l'appel à une théologie contextuelle nous est parvenu par le biais de la maturation des communautés chrétiennes non occidentales. De plus, nous avons vu que la contextualisation de l'Evangile est une réalité historique, permise par l'action du Saint-Esprit depuis la Pentecôte. Nous pouvons aller encore plus

---

[14] *Ibid.*, p. 606s.

[15] Kwame Bediako, *Christianity in Africa. The Renewal of a Non-Western Religion*, Edimbourg/Maryknoll, Edinburgh University Press/Orbis, 1995, pp. 25-54, 55-84.

[16] Cf. D. Bosch, *op. cit.*, p. 606s ; Stephen B. Bevans, *Models of contextual Theology*, Revised anExpanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002, p. 118 ; Stephen B. Bevans, *Models of contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002 ; Dale C. Schreiber, « Pratique de la théologie en Afrique : gratter là où ça démange », *Chantiers* 1/1998, pp. 37-44.

loin en montrant que la contextualisation est nécessaire quant au contenu de l'Evangile, surtout par rapport au caractère de la rédemption en Jésus-Christ. Elle dénote une bonne compréhension de l'Evangile qui entre dans la culture tout en restant une force transcendante, critique et renouvelante[17]. L'importance et le bien-fondé théologiques de la contextualisation de la doctrine chrétienne se révèlent au travers de quatre pistes.

1. *La relation entre création et rédemption.* Comme le prologue de l'évangile de Jean nous le révèle, Jésus nous vient de Dieu, il partage la nature divine et il a participé à l'œuvre de la création (Jn 1,1-3). C'est pourquoi il n'est pas venu dans un monde étranger, mais dans un monde qui lui appartenait déjà (Jn 1,11). Le Dieu rédempteur est le Créateur lui-même. Cette conviction implique qu'il y ait une continuité entre la rédemption et la vie que nous vivons avant d'écouter la bonne nouvelle de la rédemption en Christ. En effet, cette rédemption nous rétablit dans la vie pour laquelle nous avons été créés, répondant ainsi aux besoins les plus profonds de notre condition. L'Evangile doit être contextualisé, il doit être proclamé de manière à faire apparaître clairement sa pertinence face aux besoins les plus profonds que nous ressentons. Le fait qu'en tant que créatures, nous ayons besoin d'un rédempteur, n'exclut pas qu'il y ait, dans le même temps, une continuité entre l'Evangile et ce que nous étions avant que l'Evangile nous touche. Si l'être humain est abandonné à lui-même, il ne se comprend plus. Il ne peut pas concevoir la profondeur de sa perdition, parce qu'il ne connaît plus la grandeur de l'amour de Dieu, et sa plus grande perdition vient du fait qu'il ait rejeté cet amour.

2. *L'identité chrétienne et l'intégrité de la conversion.* La croyance selon laquelle l'Evangile nous rejoint et nous parle là où nous sommes, est évidemment d'une grande importance pratique. Elle a d'importantes implications sur la question de *l'identité* chrétienne qui, le plus souvent, apparaît chez les personnes des deuxième ou troisième générations après l'entrée de l'Evangile dans une nouvelle communauté : qui suis-je en tant que chrétien hellénistique ou en tant que chrétien africain ? Comment ma culture hellénistique, européenne, comment mon africanité, ma négritude est-elle liée à mon identité chrétienne[18] ? Quelle est la continuité de ma personne

---

[17] Benno van den Toren, « Kwame Bediako's Christology in its African Evangelical Context », *Exchange* 26, 1997, pp. 221s.

[18] Cf. Andrew F. Walls, « L'Evangile, prisonnier et libérateur de la culture », *Hokhma* 30/1985, pp. 78ss (traduction d'un article paru dans *Faith and Thought*, 108/1981, →

avant et après la conversion[19] ? Ces questions de l'intégrité de la conversion et de l'identité du jeune chrétien sont en fait les corrélats psychologiques du rapport théologique entre création et rédemption. La continuité entre création et rédemption donne une raison de supposer qu'il y a aussi une intégrité de ma personne avant et après ma conversion. Le fait que la création ait besoin de rédemption donne également une raison de situer celle-ci en discontinuité par rapport à celle-là. « *L'intégrité* de la conversion » est « l'intégrité de la *conversion* » : une intégrité, mais à travers une réorientation et un renouvellement radical de toute la vie[20].

3. *La seigneurie de Christ.* La nécessité de la contextualisation n'est pas seulement une conséquence de la confession du Christ comme notre *Sauveur*, envoyé par notre Créateur. Elle est également une conséquence de notre confession du Christ en tant que *Seigneur*, confession centrale dans le Nouveau Testament (Mt 28,18 ; Rm 10,9) et de notre confession d'un seul Dieu, le créateur de tout l'univers. Cette confession implique une discontinuité radicale entre l'Evangile et les convictions antérieures de ceux qui l'écoutent, parce qu'elle implique une critique de toutes les puissances humaines ou non humaines qui prennent le titre de seigneur et réclament notre obéissance inconditionnelle, que ce soit Mammon ou l'argent, l'Empereur romain, le grand sorcier ou la Banque Mondiale[21]. Cette discontinuité implique en même temps une certaine continuité, parce qu'elle suppose qu'il y ait suffisamment d'univocité entre les concepts « dieu » et « Seigneur » dans la Bible et dans les cultures environnantes, pour affirmer que les uns sont vrais et les autres faux. C'est précisément dans cette tension entre continuité et discontinuité que la contextualisation s'opère.

4. *L'exemple normatif de l'incarnation.* Dieu s'est révélé à nous de différentes manières, mais de façon suprême par son incarnation en Christ (He 1,1-4). L'action de Dieu en Christ est, dans le

---

et repris dans Andrew F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll, Orbis ; Edimbourg, T. & T. Clark, 1996. pp. 3-15). Kwame Bediako, *Theology and Identity. The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa*, Oxford, Regnum Books, 1992.

19 K. Bediako, *Theology and Identity*, p. 4.

20 Cf. Benno van den Toren, « Kwame Bediako's Christology in its African Evangelical Context », in *Exchange* 26/1997, p. 224.

21 Cf. Kwame Bediako, *Jésus en Afrique. L'Evangile chrétien dans l'histoire et l'expérience africaines*, Réflexions théologiques du Sud, Yaoundé, CLE, 2000, pp. 85-108.

Nouveau Testament, souvent présentée comme modèle de comportement, même s'il est clair que notre mission reste toujours qualitativement différente de la sienne (Jn 13,1-17 ; Ph 2,5-11). Si Dieu s'est incarné, cela implique également une contextualisation de sa révélation, et c'est pour cela que l'incarnation est souvent invoquée pour nous motiver à prêcher l'Evangile de manière adéquate dans notre contexte. Comme Dieu en Christ est venu sur la terre pour se révéler, nous devons, de façon analogue, être « terre-à-terre » pour communiquer l'Evangile[22]. L'incarnation comme archétype de la contextualisation montre elle aussi qu'il y a en même temps continuité et discontinuité entre l'Evangile et la culture dans laquelle il est proclamé : continuité entre la culture réceptrice et l'Evangile, parce que c'est dans la langue et la structure conceptuelle de cette culture que l'Evangile est proclamé. Discontinuité, parce que l'Evangile incarné et acculturé y amène un message, une réalité de grâce qui ne peut jamais être contenue dans la culture existante, et qui la transformera de l'intérieur[23].

Ces quatre raisons théologiques de contextualiser le message de l'Evangile montrent combien cette contextualisation lui est consubstantielle, et en constitue une caractéristique intrinsèque. L'Evangile veut être une bonne nouvelle pour ce que nous vivons dans notre contexte. Très souvent, la question de la contextualisation est posée ainsi : « Jusqu'où *peut*-on contextualiser sans perdre l'essentiel de l'Evangile ? ». La bonne question sera plutôt : « Jusqu'où *devons*-nous contextualiser l'Evangile, pour que la rédemption en Christ soit vraiment comprise et expérimentée, et pour que sa seigneurie soit vraiment reconnue et obéie ? »

Risques de la contextualisation

En dépit de son importance et de son bien-fondé théologique, l'idée de la contextualisation du message de l'Evangile a suscité une critique considérable. L'opposition est en grande partie fondée sur la crainte de certains dérapages possibles, notamment le syncrétisme[24]

---

[22] John R.W. Stott & Robert Coote (éds), *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture. The Papers of the Lausanne Consultation on Gospel and Culture*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980. Osadolor Imasogie, *Guidelines for Christian Theology in Africa*, Theological Perspectives in Africa, Achimoto (Ghana), African Christian Press, 1993, pp. 14ss.

[23] A. Walls, *art. cit.*, p. 73s. Jean-François Zorn, *art. cit.*, pp. 188s.

[24] Byang H. Kato, *Biblical Christianity in Africa*, Theological Perspectives in Africa 2, Achimota, Ghana, Africa Christian Press, 1985, pp. 23-31.

et d'une fragmentation de la théologie en multiples théologies locales contextualisées[25]. Il nous faut donc prendre en compte ces deux risques pour pouvoir bien contextualiser.

1. *Syncrétisme.* Le terme « syncrétisme » se réfère généralement aux amalgames de croyances et de pratiques religieuses provenant de différentes religions, dans notre cas entre foi chrétienne et autres religions. L'histoire de la théologie de la contextualisation montre que la crainte que la contextualisation entraîne le syncrétisme n'est pas sans fondements. Cependant, le syncrétisme n'en est pas une conséquence obligée si, dans le dialogue entre l'Ecriture et le contexte, la révélation biblique garde l'autorité suprême, et si elle demeure l'axe d'orientation de l'analyse et de l'évaluation du contexte. Pourvu que l'Ecriture demeure la norme principale, nous devons prendre tout autant au sérieux les aspects positifs des traditions religieuses reçues de nos ancêtres que leurs aspects négatifs[26]. Nous trouvons de bons exemples de compréhension du lien de subordination du contexte à l'Ecriture dans le *Rapport de Willowbank*[27] ; et dans la théologie de Bediako[28].

Pour envisager un deuxième aspect du syncrétisme comme conséquence obligée ou non de la contextualisation, il est important de bien distinguer entre syncrétisme théologique et syncrétisme pratique. La pertinence de cette distinction apparaît clairement quand nous considérons le nombre d'Eglises orthodoxes dans leur théologie, mais dans lesquelles beaucoup de chrétiens combinent leur foi chrétienne à des pratiques païennes comme les gris-gris, la divination, etc.[29]. Ce syncrétisme pratique n'est pas un phénomène limité aux Eglises non occidentales. Pour les chrétiens occidentaux, le même risque existe de servir en même temps le Dieu de la Bible et les maîtres de la société environnante, comme le matérialisme, l'absolutisme de la science, l'autonomie de l'homme ou la tolérance à tout prix. Partout plane le danger de vouloir simultanément servir

---

25 D. Bosch, *op. cit.*, pp. 573ss.

26 K. Bediako, *Theology and Identity*, p. 437.

27 Disponible en français sous le titre *La Culture au risque de l'Evangile*, Paris, Presses Bibliques Universitaires, coll. « Points de Repère », diff. Excelsis, rééd. 1999. Cf. Stott & Coote, *op. cit.*, 1980, pp. 308-339 ; Klauspeter Blaser, *Repères pour la mission chrétienne. Cinq siècles de tradition missionnaire : Perspectives œcuméniques*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 2000, pp. 299-308.

28 Benno van den Toren, *art. cit.* (cf. note 16).

29 Tite Tiénou, *Tâche théologique de l'église en Afrique*, Centre de Publications Evangéliques, 1980, p. 22.

deux maîtres au lieu de servir un seul Seigneur et de chercher son Royaume avant tout (cf. Mt 6,19-24,33s).

La forte présence de ce syncrétisme pratique fut, pour les responsables des communautés chrétiennes pygmées, une raison qui les poussa à s'engager dans le projet de formulation d'une confession de foi contextualisée. Dans la lutte contre ce syncrétisme pratique, la théologie contextuelle n'est pas un problème ; elle fait plutôt partie de la réponse. En effet, le grand problème qui se cache derrière le syncrétisme pratique est le fait que certaines pratiques et valeurs de la culture environnante sont des points aveugles de la réflexion théologique. Cela nécessite précisément une théologie contextuelle. Le fait que des théologies contextuelles soient mieux placées pour répondre aux défis du syncrétisme se révèle dans les mouvements chrétiens d'origine africaine. Sur certains points, ces mouvements sont plus efficaces dans leur critique des pratiques traditionnelles comme les gris-gris, etc., précisément parce qu'ils se confrontent à ces pratiques en termes compréhensibles dans la vision traditionnelle africaine du monde[30].

2. *Fragmentation de l'Eglise et de la théologie.* Si l'Eglise s'engage à développer des théologies contextualisées, il y a un deuxième risque : celui d'une fragmentation de la théologie universelle en théologies locales. Allons-nous aboutir à des théologies occidentale, asiatique, africaine et latino-américaine qui n'auront plus grand-chose en commun ? La contextualisation doit même devenir toujours plus spécifique pour répondre aux défis du réel : en ce sens, il ne nous faut pas seulement une théologie africaine, mais une théologie Fang et Gbaya, une autre pour les Africains urbains, de même pour les veuves, les jeunes, etc. Dans les cercles de la théologie de la libération, on trouve ainsi une multiplication de « théologies du génitif » : une théologie des noirs, des pauvres, des femmes, des femmes palestiniennes, etc., *ad infinitum*. Pourtant, n'y a-t-il pas qu'un seul Evangile pour toute l'humanité (Ga 1,6-9) ? Alors comment ne pas le perdre dans toute cette diversification théologique[31] ?

Pour formuler une théologie contextuelle qui évite ce risque, il faut prendre acte que, malgré toutes les variétés culturelles, toute théologie chrétienne digne de ce nom est guidée par deux points de repères universels. En premier lieu, Dieu et ce qu'il a fait pour nous en Jésus-Christ. Même si nous ne pouvons connaître Dieu qu'en

[30] Cf. Kwame Bediako, *Jésus en Afrique, op. cit.*, pp. 183-185.

[31] Cf. D. Bosch, *op. cit.*, 1995, pp. 573s.

termes et en images appropriés à notre propre langage et à notre propre culture, la réalité que nous connaissons, et vers laquelle nous tendons, est une réalité qui existe avant nous et indépendamment de nous.

Le deuxième repère universel de la théologie chrétienne est l'homme[32]. En dépit du fait que l'Evangile nous touche là où nous sommes, en tant qu'Africains ou Européens, hommes ou femmes, riches ou pauvres, il nous touche tout d'abord en tant qu'humains[33]. Alors même qu'il s'adresse à nous dans nos expériences particulières, l'Evangile nous force à revoir nos besoins et nos désirs : peut-être n'avons-nous pas encore compris quels sont nos besoins les plus profonds, ni la grandeur du salut que Dieu a prévu pour nous. Dans le miroir de l'Evangile, nous découvrons que notre corruption et notre perdition sont bien plus profondes que nous ne le réalisions auparavant. Nous y découvrons aussi que ce que Dieu veut nous donner – la communion avec lui-même – dépasse de loin ce que nos ancêtres et notre culture n'avaient jamais osé espérer.

Conclusion : le défi pour l'Occident

Je n'étais pas sûr de bien faire en commençant par l'exemple de la contextualisation de l'Evangile parmi les Pygmées. Ce peuple a chez nous une image très exotique ; il s'agit d'ailleurs d'un des peuples les moins touchés par la culture occidentale et moderne. En prenant un tel exemple, nous risquons de continuer à penser que la contextualisation de la doctrine est surtout l'affaire des missionnaires et des jeunes Eglises du Tiers-monde. Mais l'exemple d'un contexte bien éloigné peut également fonctionner comme le miroir où se reflète la situation de nos propres Eglises.

Nous avons en fait souligné que la contextualisation est l'affaire de toutes les Eglises, parce que l'Evangile lui-même cherche à être contextualisé, à pénétrer nos cultures et nos vies. De plus, la théologie ne s'énonce jamais dans le vide. En ce sens, elle est toujours contextualisée. Faute de le reconnaître, nous n'éviterons pas les pièges d'une contextualisation inadéquate d'un côté, et du syncrétisme de l'autre. Et en même temps nous risquerons d'imposer nos formulations théologiques aux autres cultures, lointaines ou proches, auxquelles nous annonçons l'Evangile. Sans nous demander si nos

---

[32] Charles H. Kraft, *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknoll, Orbis, 1979, p. 303.

[33] Kwame Bediako, *Christianity in Africa*, *op. cit.*, p. 227.

formulations valent autant pour nos diverses audiences que pour nous-mêmes. Seule la théologie libérale s'est compromise en se liant aux cultures moderne et post-moderne. La théologie évangélique a fait l'effort conscient de résister à la culture moderne, mais pour ce faire, elle a également utilisé des approches modernes ! Dans notre contexte post-moderne et mondial, nous avons à nous demander dans quelle mesure certaines formulations de la théologie évangélique se sont compromises avec la modernité, par exemple les approches scientistes de la Bible et les théories du management appliquées à la gestion de nos Eglises.

Mais un autre axe de recherche m'apparaît encore plus intéressant : utiliser les outils de contextualisation de l'Evangile, développés dans l'Eglise universelle, pour proclamer l'Evangile et formuler la doctrine d'une manière appropriée au contexte européen actuel. Que donnerait chez nous le parcours qu'ont suivi les responsables des Eglises pygmées pour formuler un enseignement biblique et contextuel à l'intention de leur communauté ? Qu'est-ce qui se passera si nous en faisons autant avec les Eglises des cités internationales comme Bruxelles et Genève, dans une banlieue de Paris ou dans un village du Midi ?

Pour ce faire, il importe de rassembler les responsables des différents groupes de nos communautés chrétiennes, pour étudier non seulement l'Evangile, mais aussi les domaines de la vie où jusqu'ici l'Evangile a eu peu d'impact. En outre, il nous faudra nous demander quels aspects de l'Evangile sont bien compris et lesquels ne le sont pas encore, et pourquoi. Quels sont les défis auxquels leurs paroissiens font face quotidiennement, les idéaux et les désirs profonds qui leur donnent l'énergie de se lever chaque matin. De quelles affirmations, de quelles critiques pertinentes l'Evangile peut les éclairer. Et finalement, nous devrons inviter des chrétiens avisés, provenant d'autres contextes culturels, à nos délibérations. Ils pourront nous aider à reconnaître nos propres formes de syncrétisme, mais aussi l'impact de la grâce dans nos communautés, impact auquel nous nous sommes tellement habitués que nous le considérons comme allant de soi.

■

Ḥokhma 98/2010, pp. 71-75

Démuni, ouvert et confiant

Prédication fondée sur Romains 8,18 à 39

par Gérard Pella-Grin,
pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée à Vevey (Suisse)

« Nous ne savons pas prier comme il faut » (Rm 8,26)
Nous ne savons pas prier…
Nous ne savons pas…

Démuni

Voilà Paul, le grand apôtre
le grand théologien
le grand croyant
qui ose reconnaître ce que nous avons tant de peine à admettre :
au fond, nous ne savons pas vraiment prier.

Quel contraste avec l'arrogance de ceux
Qui croient savoir…
Qui prétendent pouvoir…

Quand nous souffrons
Quand nous voyons souffrir une personne proche de nous
Comment prier ?
Que demander ?
Faut-il persévérer
insister
supplier
marchander
comme si Dieu n'avait pas vraiment envie de nous aider mais qu'il finira bien par s'y résoudre, de guerre lasse ?
Peut-être…

Faut-il proclamer l'action de Dieu
prendre la victoire
se persuader que ça va changer
comme si Dieu avait besoin de notre acte de foi pour agir ?
Peut-être…
Mais peut-être que tout cela est encore bien superficiel et que le rapport entre notre prière et l'action de Dieu nous échappe totalement :
« Nous ne savons pas prier comme il faut »
nous sommes démunis…
Faut-il alors arrêter de prier…
Puisque « nous ne savons pas prier comme il faut » ?

Paul nous montre une autre voie :
Reconnaître notre faiblesse et l'ouvrir à l'Esprit.
Dans cette page de l'épître aux Romains, il me semble en effet particulièrement **ouvert** :
ouvert aux autres
ouvert à l'Esprit
et ouvert à l'espérance.
C'est le 2e qualificatif que je souligne : démuni et **ouvert**.

Et cela ne va pas de soi.
Souvent, quand on est démuni, on a tendance à se fermer.
Paul, lui, s'ouvre aux autres : il ne voit pas que *sa* souffrance mais il s'inscrit dans toute la souffrance du monde :
« Oui, écrit-il, la création tout entière gémit et souffre comme une femme qui accouche.
Et nous aussi qui avons reçu les prémices de l'Esprit » (vv. 22-23).
Paul est ouvert aux autres et ouvert à l'Esprit qui ne vient pas supprimer notre faiblesse mais l'habiter, lui donner voix :
Nous gémissons…
Et l'Esprit gémit à son tour…

C'est bouleversant, ce qu'entrevoit l'apôtre :
« L'Esprit vient nous aider *dans* notre faiblesse, écrit-il, car nous ne savons pas prier comme il faut. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous, avec des gémissements inexprimables et Dieu, qui voit le fond des cœurs, sait ce que l'Esprit veut demander » (vv. 26-27).
L'Esprit relaie mon gémissement jusqu'au cœur de Dieu.
Si je comprends bien, je ne prie donc pas face à Dieu en essayant d'obtenir quelque chose mais avec lui en me glissant dans son Souffle avec S majuscule.

Dieu qui voit le fond des cœurs… n'a pas besoin que je sache très bien prier.

Ouvert aux autres, ouvert à l'Esprit, Paul est aussi ouvert à l'espérance…
Il ne dit pas que Dieu enlève la faiblesse, que Dieu sauve de la maladie, que Dieu nous évite la mort, mais il s'enracine dans la résurrection de Jésus pour voir plus loin :
« J'estime, dit-il, que les souffrances du temps présent ne méritent pas d'être comparées à la gloire qui doit se révéler pour nous » (v. 18).
« Nous sommes sauvés, oui, mais c'est en espérance. Quand on voit ce qu'on espère on n'appelle plus cela espérer… Espérer ce que nous ne voyons pas c'est l'attendre avec beaucoup de patience » (vv. 24-25).

Et en attendant cette délivrance, pour demain ou pour la fin des temps, qu'est-ce qu'on fait ?
On serre les dents ? On fait le gros dos ? On se lamente ?
Peut-être… mais peut-être qu'il y a mieux encore : faire confiance !
Paul se montre en effet étonnamment **confiant**.
C'est le 3e adjectif que j'aimerais méditer avec vous :
Démuni, ouvert et confiant[1].

Dans cette page de l'épître aux Romains, cette confiance s'exprime par deux convictions :

• Tout d'abord, le fameux texte de Rm 8,28 :
« Pour ceux qui aiment Dieu, toutes choses concourent au bien » ; cela vous rappelle-t-il quelque chose ?
On traduit d'habitude : « Toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu ».
Quand on le dit ainsi, on bouscule la grammaire grecque en transformant un datif (*pour* ceux qui aiment Dieu) en génitif (le bien *de* ceux qui aiment Dieu).
Et surtout on laisse entendre qu'il y aurait une sorte de régime de faveur pour ceux qui aiment Dieu :
Toutes choses concordent au bien de ceux qui aiment Dieu… mais pas des autres ! ?

[1] Si vous appréciez comme moi les formules qui aident les auditeurs à se souvenir de quelques bribes de la prédication, vous pouvez souligner pour vos auditeurs le fait que « démuni, ouvert et confiant » s'abrège doc !

Dites-moi ! Est-ce que ceux qui aiment Dieu sont épargnés ?

Non ! dit une observation honnête de la réalité.
Regardez autour de vous !
Souvenez-vous de ce que vous avez vécu… !
Est-ce que ceux qui aiment Dieu sont épargnés ?
Non ! dit une observation honnête de l'épître aux Romains :
Ceux qui aiment Dieu ne sont pas épargnés. Ils font partie de cette création tout entière qui souffre et gémit. Ils sont même plus attaqués que les autres, dit Paul en citant le Psaume 44 : « A cause de toi, nous sommes constamment exposés à la mort. On nous traite comme des moutons de boucherie » (v. 36). Allusion à la persécution.

Alors, comment comprendre cette conviction de Paul ?
Si je collais de plus près à l'original, je dirais :
« Pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt au bien. »

Quel est ce bien auquel tout concourt ?
Qu'est-ce qui est bien pour ceux qui aiment Dieu ?
Traverser la vie sans soucis et sans souffrances ?
Pour ceux qui aiment Dieu, quel est ce bien vers quoi tout conduit ?

L'apôtre Paul nous dit, dans le verset suivant, ce qu'il entend par « bien » :
« Ceux que d'avance il a connus, Dieu les a aussi destinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères… » (8,29).
Ressembler au Christ… voilà le but, voilà le bien auquel tout peut contribuer.
Faire de nous une multitude de frères et sœurs du Christ…
Faire de nous des filles et des fils de Dieu…
Pour ceux qui aiment Dieu, tout concourt à ce bien. Tout…

Les circonstances ne sont pas rendues plus faciles pour ceux qui aiment Dieu, comme s'ils bénéficiaient d'un régime de faveur.
Mais, pour ceux qui aiment Dieu, toutes les circonstances contribuent à nous pousser dans ses bras…
à crier par l'Esprit : Abba ! Père ! (v. 15)
et à ressembler de plus en plus à Jésus, le Christ.

• Paul exprime sa confiance en Dieu Père pour une seconde conviction :

Après avoir dit : *tout* concourt…
Il s'écrie : *rien* ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté – mieux : incarné – en Jésus, le Christ. Ce sera notre conclusion et notre cri de victoire :
« Dans tout ce qui nous arrive, nous sommes plus que vainqueurs par Celui qui nous a aimés. Oui, j'en suis sûr, rien ne pourra nous séparer de l'amour que Dieu nous a montré dans le Christ Jésus, notre Seigneur.
Ni la mort, ni la vie,
Ni les anges, ni les esprits,
Ni le présent, ni l'avenir,
Ni tous ceux qui ont un pouvoir,
Ni les forces d'en haut, ni celles d'en bas
Ni toutes les choses créées,
Rien, non rien, jamais, ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu » (vv. 37-39).

■

par Gérard PELLA-GRIN,
pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée à Vevey (Suisse)

Quelle théologie pour la Suisse romande ?

Avant-propos

Il y a manifestement plusieurs façons de « faire de la théologie », plusieurs façons d'articuler le recul critique et l'engagement, la science des religions et la théologie, le monde académique et l'Eglise. Dès sa conception, la revue Hokhma *a pris l'option d'une théologie qui s'enracine dans l'amour de Dieu et le respect de la révélation biblique. « C'est là un présupposé que nous déclarons sans crainte, espérant démontrer par cette revue qu'il n'est pas dénué de fondement », écrivions-nous en 1976, déjà !*

En Suisse romande, l'évolution et la restructuration des Facultés de théologie de Genève, Lausanne et Neuchâtel ont suscité beaucoup de discussions non seulement en interne, mais aussi dans les milieux d'Eglise et les médias.

Une théologie pour temps de crise[1], *le dernier livre de Shafique Keshavjee, offre une analyse fine, nuancée et constructive des diverses façons de concevoir la théologie et la science des religions. Ce livre a provoqué deux débats, l'un à Lausanne, l'autre à Genève. Nous sommes heureux de pouvoir publier ici les thèses avancées par le professeur Keshavjee au débat de Genève (le 7 octobre 2010).*

Nous ajoutons un second document à ce dossier : une « lettre ouverte » qui exprime les inquiétudes, les convictions et les requêtes d'une centaine de pasteurs et diacres de Suisse romande.

Ces deux textes concernent évidemment cette région avant tout mais nous sommes convaincus que la problématique et les enjeux dépassent largement le cadre de la Romandie. ■

[1] Shafique Keshavjee, *Une théologie pour temps de crise. Au carrefour de la raison et de la conviction*, Genève, Labor et Fides, 2010.

Ḥokhma 98/2010, pp. 77-88

Vers une société sans théologie ? Quelques thèses

par Shafique KESHAVJEE,
professeur en théologie œcuménique et théologie des religions, faculté de théologie protestante de Genève (Suisse)

Quelle société ? Quelle théologie ? Quelques analyses et incidences.

I. Les changements de société et leurs incidences sur les Universités

1. La société occidentale est saturée de théologies/théiologies (discours sur Dieu/le Divin). Elle devient à la fois plus « sécularisée » et plus « polythéiste ».

La *société* n'est pas sans discours sur Dieu. Ces discours ne sont pas forcément raisonnés (théologie dans le sens technique), mais ils sont omniprésents. La société *occidentale* a été marquée notamment par un héritage judéo-chrétien, gréco-romain et païen. Aujourd'hui elle est devenue un supermarché des croyances et des incroyances. Les discours pluriels et contradictoires sur l'absence ou la présence, l'inexistence ou la pertinence des anciens et nouveaux « dieux » (Dieu, Allah, Bouddha, Energie Cosmique, Nature, Matière, Raison, Pouvoir, Argent, Consommation, Nation, Tribu, Plaisir, Pulsions, Stars…) sont pléthoriques.

2. A l'image de *l'égalité* des citoyens devant l'Etat, cette société tend à privilégier *l'équivalence* des convictions (religieuses ou non) devant le Mystère.

Il n'est pas politiquement correct d'affirmer que certaines croyances sont meilleures (ou moins dangereuses) que d'autres. Il est perçu comme intolérable que la majorité puisse avoir plus de droits que les minorités. Il y a une réelle tension entre la volonté de l'Etat

(et de ses Universités) à protéger *également* les libertés de croyances de tous et la reconnaissance par l'Etat d'un statut *différencié* accordé aux traditions chrétiennes qui ont été au fondement des Universités (et de l'Etat).

3. Les Universités (et leurs Facultés de théologie) sont aussi habitées par ce processus de *sécularisation* et de *polythéisme*, par ce primat de *l'égalitarisme* et de *l'équivalence*.

Les Universités à la fois reflètent ces processus et les véhiculent. L'essor des sciences des religions, de l'histoire de religions particulières, de la philosophie des religions au détriment de la théologie chrétienne atteste de ces changements.

Une approche *agnostique* (liée à la sécularisation) de *tous les phénomènes religieux* (liée à la polythéisation) est valorisée. De nombreux professeurs et étudiants sont tentés de privilégier *l'équidistance* (nécessaire et illusoire) au détriment de *l'engagement* (problématique et vital).

4. Dans une société de plus en plus sécularisée, il est important de tenir compte de ces évolutions et d'y répondre de manière plurielle. Les théologies convictionnelles (chrétiennes d'abord, d'autres traditions ensuite) comme les sciences des religions ont leur place à l'Université.

L'approche « sciences des religions » est précieuse par sa visée de neutralité. Accéder à des savoirs qui ne soient ni apologétiques, ni polémiques, mais historiques et herméneutiques est d'une grande utilité. A condition que les chercheurs qui se réclament de cette approche soient conscients de « tendre vers la neutralité sans pouvoir y prétendre » (et qu'ils sont à leur tour porteurs de convictions). Cette approche est aussi dangereuse. Par son « désengagement », elle forme des personnes « désengagées ». Elle offre des savoirs rationnels sectoriels, mais elle ne favorise ni le discernement ni une vue d'ensemble des problèmes.

L'approche « théologies convictionnelles » est précieuse par la clarté de son engagement. Ce n'est pas *de l'extérieur* qu'elle analyse et observe le religieux, mais c'est *de l'intérieur* d'une tradition qu'elle s'exprime et communique. Rencontrer des intellectuels qui ne sont ni neutres, ni indifférents, mais impliqués et passionnés est d'une grande richesse. Mais cette approche peut aussi être dangereuse si les penseurs de ces traditions ne sont pas ouverts à la critique et à l'autocritique.

5. Des Universités sans théologie chrétienne contribuent au développement d'une société sans théologie chrétienne.

La théologie chrétienne est certes une théologie parmi d'autres. Mais à la différence des autres, c'est la théologie qui est au fondement des Universités occidentales. De manière différenciée, un processus de déchristianisation a lieu dans les Facultés de Suisse romande et marginalise dès lors la présence de la théologie chrétienne dans la société.

II. L'évolution des Facultés de théologie à Lausanne, Neuchâtel et Genève

6. La Faculté de théologie et de sciences des religions de l'Université de Lausanne *n'est plus une Faculté de théologie chrétienne.*

L'évolution de Pierre Gisel[2], notamment, et celle de la Faculté de théologie et de sciences des religions de Lausanne[3] est caractérisée par un *décentrement du christianisme* (volonté d'être décentré du christianisme et de décentrer le christianisme).

Le *nouveau centre* duquel ce décentrement s'opère est principalement une « théologie déthéologisée », une « théologie qui se fait formellement philosophie » (Pierre Gisel) ou de manière plus générale l'histoire ou les « sciences des religions ».

Appréciations critiques

– Le *nouveau centre* n'est pas épistémologiquement « neutre ». Il se caractérise par la *rationalité d'une conviction* se voulant méthodologiquement (et souvent ontologiquement) « autonome » et « anthropocentrée », « agnostique » voire « athée ».

---

[2] « [...] J'ai dit en quoi il y avait à être décentré de tout *intellectus fidei*, parce qu'il convient en fin de compte **d'être décentré du christianisme ou de décentrer le christianisme** » (Pierre Gisel, *Recherches de sciences religieuses*, 96/4, 2008, p. 525). « **Je ne suis pas là pour faire l'apologie du christianisme**, mais pour en montrer les forces et les faiblesses **comme pour toute religion** » (Pierre Gisel, in *La Vie Protestante*, sept. 2010, p. 7).

[3] « La Faculté **n'est plus organisée autour du christianisme et des réflexions théologiques qui en sous-tendaient l'histoire** et les réinventions incessantes. Elle est délibérément articulée à la scène religieuse, dont le christianisme est certes partie prenante [...] mais à côté d'autres traditions, et d'autres choses encore que des traditions » (Pierre Gisel, doyen, in *Factualités*, 10, août 2010, p. 1).

– L'évolution de la Faculté n'est pas d'abord un « état de fait » mais le résultat de choix théologiques et tactiques. Une alternative aurait été – et reste – possible : valoriser l'apport des sciences des religions sans pour autant marginaliser voire éliminer de son sein la théologie chrétienne.

– Une nouvelle répartition des tâches semble se dessiner : une centralisation des sciences des religions à Lausanne et une centralisation de la « théologie chrétienne » à Genève[4] (et à Neuchâtel). Dans les faits, la réalité est plus complexe.

7. La Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel est encore *préoccupée de théologie chrétienne.*

Centrée sur la théologie pratique universitaire, la Faculté de théologie se préoccupe prioritairement de l'interface de l'Université avec les Eglises et la société.

Appréciations critiques

– Comme la Faculté de théologie n'a qu'une seule discipline, on peut se demander légitimement si elle peut encore être appelée une *Faculté de théologie*.

– Centrée (à juste titre) sur les débats universitaires, elle peut être tentée de ne pas intégrer toutes les attentes des Eglises à l'égard de ses futurs ministres (bonne connaissance en homilétique, en théologie des ministères et des sacrements, en ecclésiologie, en missiologie…).

---

[4] « La Faculté de Lausanne est-elle désormais consacrée aux sciences des religions tandis que Genève a centralisé la théologie, comme l'exprime un ancien doyen genevois ? Pierre Gisel, qui avait milité pour un autre modèle d'ensemble, admet que ce qui a été finalement décidé va dans ce sens. P.G. : Que des traditions religieuses aient leur lieu de formation, et que le christianisme ait des facultés de théologie qui soient d'abord et avant tout déterminées par la tradition chrétienne, cela me paraît légitime et utile, tant pour la tradition religieuse considérée que pour la société globale. Mais je ne pense pas que cela doive être le seul modèle pour travailler le religieux à l'Université » (« La religion de Pierre Gisel », *ProtestInfo*, 28 mai 2010). Dans ses derniers écrits, Pierre Gisel défend avec force *une* manière de faire de la « théologie » qui doit être articulée non à l'Eglise mais à la scène religieuse. Oralement, il reconnaît toutefois la légitimité d'une *autre* manière de faire la théologie articulée à la tradition chrétienne. Celle-ci est légitime à condition qu'elle soit localisée *ailleurs*. D'un côté Pierre Gisel affirme vouloir lutter contre l'homogénéisation de la société. De l'autre, par la mise à l'écart de la théologie chrétienne de l'Université de Lausanne, il contribue activement à une homogénéisation épistémologique en son sein.

8. La Faculté autonome de théologie protestante de l'Université de Genève est à la fois *à distance du christianisme* comme l'est celle de Lausanne et *préoccupée de théologie chrétienne* comme l'est celle de Neuchâtel.

La Faculté *autonome* (de l'Université ou de l'Eglise ?) de théologie *protestante* (quels protestantismes ?) de l'Université de Genève est à la fois déterminée par la tradition chrétienne et *elle n'est plus déterminée par elle.*

Certains professeurs sont clairement *centrés* sur la théologie chrétienne. D'autres en sont explicitement *décentrés*. D'autres encore privilégient un statut mixte et flou[5].

Appréciations critiques

– Comme la Faculté de théologie n'a pas la discipline de la théologie pratique (sans laquelle la théologie n'est pas la théologie, celle-ci articulant traditionnellement des approches historiques, systématiques et pratiques) on peut se demander légitimement si elle peut encore être appelée une *Faculté de théologie*. L'extrême difficulté de la plupart des professeurs à accompagner les travaux de mémoire de Bossey (le plus souvent en théologie pratique) est révélatrice de ce manque. L'absence de la théologie pratique appauvrit toutes les autres disciplines de la Faculté.

– Le *statut de l'histoire* en Faculté de théologie « protestante » est problématique. Discipline indispensable pour le travail du théologien (comme le sont les disciplines des sciences des religions, de la philosophie, des sciences de la nature, notamment) *elle n'est pas une discipline théologique*. Refusant de se fonder (à juste titre) sur des catégories dogmatiques, l'historien qui choisit de se cantonner à l'histoire, et de ne pas aussi faire de la théologie, pourrait, ou peut-être même devrait, enseigner dans une autre Faculté. Si l'historien a le devoir d'étudier les évangiles « canoniques » *comme* les évangiles « apocryphes »[6], le théologien chrétien qui étudie l'histoire, s'il

---

[5] « L'enseignement de la théologie à l'Université n'a **pas pour but de susciter la foi ni d'évangéliser**. La théologie est une boîte à outils analytique qui doit **rendre intelligible la foi** » (Andreas Dettwiler, in *La Vie Protestante*, sept. 2010, p. 6).

[6] Enrico Norelli, excellent chercheur, est hostile à la théologie chrétienne au sein de sa discipline à l'Université (et parfois en dehors de sa discipline à l'Université). « […] Il n'y a pas de raison de traiter séparément les évangiles canoniques et les apocryphes : cette distinction s'est opérée plus tard et elle se fonde sur des catégories dogmatiques, mais non historiques ou littéraires. » (Enrico Norelli et →

demeure chrétien, a le devoir de rendre compte des raisons de maintenir le canon. Alors que l'historien doit tendre à étudier les protagonistes de l'histoire du christianisme sans porter de « jugement de valeur », le théologien chrétien doit aussi se demander quels discours ont été les plus conformes à la *vérité du discours chrétien sur Dieu*.

– Le *statut de la méthode historico-critique* en Faculté de théologie « protestante » est problématique. Méthode indispensable pour le travail du théologien, *elle n'est pas une méthode théologique*, mais une méthode historique à « relevance théologique » (D. Marguerat). Caractéristique d'une lecture « protestante » (?) de la Bible, elle véhicule principalement une manière de voir le monde héritée du siècle des Lumières et se voulant « arrachée au pouvoir de l'Eglise »[7].

Ainsi, l'histoire et l'exégèse sont ou peuvent être enseignées de manière non théologique.

> L'avertissement de W. Pannenberg est salutaire :
> [Les disciplines historiques et exégétiques] « **dans la mesure où elles travaillent selon la méthode historico-critique** » n'ont plus pour sujet « **la vérité du discours chrétien sur Dieu** » [Cette charge revient dès lors à la (seule) dogmatique]. « Elle doit porter cette charge non seulement pour accomplir sa tâche spécifique, mais aussi comme service pour la théologie en général. Le travail de la dogmatique porte aussi sur le caractère spécifiquement théologique des autres disciplines théologiques.

Claudio Moreschini, *Histoire de la littérature chrétienne ancienne grecque et latine. 1. De Paul à l'ère de Constantin*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 55).

[7] « La méthode historico-critique est sans doute l'expression classique de la façon dont **le protestantisme** a lu la Bible en situation de modernité. Cette méthode prend son essor durant le siècle des Lumières. [...] De façon globale, on peut dire que l'objectif de la méthode historico-critique consiste à établir *le sens premier* d'un texte **à l'exclusion** de tout autre. Par sens premier d'un texte, il faut entendre le sens que ce texte revêtait dans son contexte de communication initial. Cet établissement du sens premier du texte est conduit selon une **méthodologie qui se veut scientifique** et régulée par une déontologie trouvant sa source dans **l'humanisme des Lumières**. La **dimension polémique** du projet est évidente : l'interprétation de l'Ecriture est **arrachée au pouvoir de l'Eglise** ; elle est désormais l'apanage d'une lecture qui se veut **autonome**, **rationnelle** et **critique**. [...] Dans le champ du travail historico-critique, le consensus se constitue par *voie discursive*. La solidité de l'argumentation et sa clarté sont prépondérantes. Le lieu où s'établit ce **consensus** est **l'auditoire universel**, c'est-à-dire la **communauté des esprits qui souscrit à cette règle** dans l'élaboration du savoir. Les **arguments d'autorité et les convictions *a priori* ne sauraient être pris en considération** » (Jean Zumstein, art. « Bible » in *Encyclopédie du protestantisme*, Quadrige/PUF, 2006, pp. 122-123).

Elles sont « théologiques » dans la mesure où elles participent à la tâche dogmatique de la théologie »[8].

– Le *statut de l'éthique* en Faculté de théologie « protestante » peut aussi être problématique. Enseignée parfois comme éthique philosophique et d'autres fois comme éthique théologique, elle n'est pas nécessairement et explicitement centrée sur la vérité chrétienne.

– Le *statut de la philosophie* en Faculté de théologie « protestante » peut aussi être problématique. Elle peut viser à déployer une « philosophie des religions » (sans lien avec la théologie chrétienne, cf. la nouvelle revue *ThéoRèmes*) ou encore à rendre compte de la différence du Dieu de Jésus-Christ et du Dieu des philosophes.

En résumé, ce n'est pas seulement la Faculté de théologie et de sciences des religions de Lausanne qui est décentrée de la théologie chrétienne, mais aussi une partie importante des recherches de la Faculté de théologie de Genève. Pour le dire autrement, ce ne sont pas seulement les chercheurs en sciences des religions (de Lausanne) qui sont *à juste titre* décentrés du christianisme et qui veulent décentrer le christianisme, il en est de même des historiens et des exégètes qui choisissent de travailler *uniquement* selon les méthodes historico-critiques, et des éthiciens ou des philosophes qui ne cherchent pas *centralement* à prendre pour sujet « la vérité du discours chrétien ».

9. Les divergences et incompatibilités épistémologiques de la Faculté de Genève génèrent des tensions institutionnelles et relationnelles.

Trois exemples.

1. Les cultes de Faculté relancés par deux professeurs et quelques étudiants ne peuvent pas être signalés officiellement par le site de la Faculté.

2. Le collège des professeurs – à une exception près – n'a pas osé demander que le prochain professeur de théologie systématique [protestante] soit de confession protestante. (Heureusement que le Conseil de Fondation s'est démarqué de cet avis).

3. Même si tous peuvent profiter des décentrements, des étudiants chrétiens sont souvent heurtés par l'approche déchristianisée des textes bibliques et peu valorisante de la vie ecclésiale, alors que des étudiants d'autres convictions (agnostiques, athées, musulmanes,

[8] Wolfhart Pannenberg, *Théologie systématique*, 2009, p. 19s.

bouddhistes…) sont souvent surpris par la trop grande place accordée au christianisme.

III. Une analyse critique de l'évolution des Facultés de théologie

10. Le *décentrement de la foi chrétienne* est nécessaire dans une formation de théologie chrétienne. Mais si ce décentrement ne conduit pas à un *nouveau recentrement sur la foi chrétienne* alors ce n'est pas de la théologie chrétienne.

Les Facultés de théologie d'autres confessions chrétiennes ont clairement gardé ce centre (orthodoxes, catholiques, évangéliques, œcuméniques…).

Ainsi, comme rappel et comme exemple, l'affirmation forte de Benoît-Dominique de la Soujeole, professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg.

> « J'enseigne la théologie, c'est-à-dire une discipline par définition confessionnelle puisqu'elle repose sur la foi que l'on cherche à comprendre. **Supprimer la foi comme point de départ**, animation constante et point de vérification de la réflexion rationnelle, **c'est tout simplement supprimer la théologie** »[9].

Alors que certains professeurs de « théologie protestante » ne veulent plus « susciter la foi ou évangéliser », d'autres gardent un sens fort de la transmission de l'Evangile.

> « La tâche pratique de la théologie qui demeure actuelle pour nous : […] **Porter au langage l'Evangile, la 'bonne nouvelle' de Jésus-Christ, de manière à interpeller les humains au cœur de leurs interrogations fondamentales**, comme le firent les premières générations de chrétiens. N'est-ce pas cet effort homologique que les théologiennes et théologiens universitaires accompagnent de manière critique, **quel que soit le point qu'elles ou ils occupent sur l'arc des disciplines théologiques** ? »[10].

---

[9] Benoît-Dominique de la Soujeole, « La théologie a-t-elle sa place à l'Université ? », *Sources*, XXXVI/4, juillet-août 2010, p. 205.

[10] Pierre Bühler, « La **théologie** est-elle encore de la théologie ? Un contrepoint », *RThPh*, 140/2008, p. 362.

11. Pour faire face à la sécularisation de la société, les Facultés de théologie ont pensé trouver un secours en privilégiant l'histoire et en s'alliant aux sciences des religions. Ce « mauvais calcul », loin de répondre au problème de la crise de la théologie, ne fait que l'accentuer.

L'avertissement de Michel de Certeau est utile :

« Dans sa misère, la théologie regarde vers la porte. Elle pense trouver un secours chez les voisins, les sciences religieuses. C'est un mauvais calcul [...] »[11].

12. Dans une Faculté de théologie *chrétienne* (protestante, catholique, orthodoxe, œcuménique) les approches se prétendant « désengagées » ont une place à condition qu'elles n'occupent pas une place centrale, mais uniquement auxiliaire.

Le drame des Facultés de théologie chrétienne c'est qu'elles ont ouvert avec hospitalité leur lieu à des chercheurs travaillant selon des méthodologies agnostiques et athées (voulant profiter à juste titre de leurs apports) et que quelques années plus tard, ce sont ces chercheurs (qui n'avaient pas trouvé d'accueil dans d'autres Facultés) qui disent maintenant aux théologiens chrétiens que leur place est ailleurs.

13. Si la théologie [protestante réformée] est si peu audible et visible dans la société sécularisée, c'est parce qu'une pensée sécularisée est extrêmement présente au sein de cette théologie.

Les sociologues distinguent la sécularisation *interne* (réinjection dans l'institution religieuse de modes de pensée et faire séparés d'elle) de la sécularisation *sectorielle* (transfert d'activités anciennement régies par les institutions religieuses vers le domaine public).

Or les théologiens protestants (des Universités d'Etat) ont été très actifs dans ces deux domaines. Et cela, bien plus que les théologiens des autres confessions.

Stanley Hauerwas, à la suite de Gavin D'Costa[12], considère que la « prière est une forme de résistance » à la sécularisation des études en théologie[13]. Et Karl Barth avait déjà affirmé avec force que

---

[11] Michel de Certeau, « La misère de la théologie » in *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, p. 25.

[12] Gavin D'Costa, *Theology in the Public Squar: Church, Academy and the Nation*, Blackwell Publishing, 2006.

[13] Cf. la section « La prière comme forme de résistance » de son chapitre « The State of the Secular: Theology, Prayer and the University » in *The State of the*

→

« l'acte premier et fondamental du travail théologique, l'acte qui ne cessera pas de donner le ton aux autres, c'est la *prière* »[14].

Selon Benoît-Dominique de la Soujeole, la prière est précisément ce qui différencie la théologie des sciences des religions. D'où sa détermination à commencer ses cours par la prière.

La place de la spiritualité en théologie est donc posée avec force[15].

Et aussi la question du lieu d'enracinement de l'instance critique que la théologie apporte à la société.

14. La théologie chrétienne n'est féconde que si elle est en interaction constante avec l'ensemble de l'Université, des Eglises et de la société.

Ces avertissements de deux théologiens sont salutaires. « Ce qui inquiète dans la théologie académique plus particulièrement n'est pas en premier lieu le fameux fossé entre l'exercice critique propre à l'université et la foi des simples chrétiens ; et jusqu'à un certain point cette tension est inévitable voire nécessaire. Plus inquiétant est, d'un côté le déséquilibre entre les efforts théoriques et organisationnels entrepris à l'université et, de l'autre, **le fait que la théologie reste sans effets dans l'Eglise et la société**. Quelle réelle différence nous apportent les instituts, la spécialisation toujours plus poussée, les théorèmes toujours plus affinés, l'avalanche de livres sur le marché ? La théologie dont nous prétendons volontiers qu'elle rend un service critique indispensable à l'Eglise, à la société, aux communautés humaines, exerce-t-elle une quelconque efficacité ? Certes, on peut espérer que la théologie académique contribue, via des étudiants et

---

University. Academic Knowledges and the Knowledge of God, Oxford, Blackwell Publishing, 2007, pp. 181-186.

[14] Karl Barth, *Introduction à la théologie évangélique*, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 128.

[15] Comparer l'affirmation d'Andreas Dettwiler : « [...] La vocation première de la Faculté de théologie n'est **pas de répondre à la quête spirituelle** des étudiants » (*La Vie Protestante*, sept. 2010, p. 6) avec le projet du philosophe athée André Comte-Sponville : « **Qu'est-ce que la spiritualité ? C'est la vie de l'esprit**. [...] Nous sommes des **êtres finis ouverts sur l'infini** [...] des êtres éphémères, ouverts sur l'éternité, des êtres relatifs, ouverts sur l'absolu. Cette **ouverture**, c'est **l'esprit même**. La **métaphysique consiste à la penser** ; la **spiritualité, à l'expérimenter**, à l'exercer, à la vivre » *(L'esprit de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Paris, Albin Michel, 2006, pp. 146s).

les futurs pasteurs et acteurs sociaux, à des changements de climat. Mais la disproportion demeure et **l'on se demande si l'effort épistémologique, accru et parfois hypertrophié, ne sert pas essentiellement à sauver pour la théologie une place au soleil universitaire et auprès de l'intelligentsia** »[16].

« Beaucoup de nos futurs professeurs de théologie académique n'ont jamais trouvé le temps d'être pasteurs. Je ne veux rien dire à leur encontre, mais en dernier ressort, **je ne fais confiance à aucun professeur de théologie** – excepté peut-être à des professionnels de l'exégèse et de l'histoire – **qui n'a pas consacré beaucoup de temps comme pasteur**, visité les vieux et les malades, enterré des enfants et des jeunes gens et qui a dû prêcher chaque dimanche sans beaucoup d'idées »[17].

15. Le cœur de la théologie chrétienne est un processus dynamique de décentrement et de recentrement (Trinité, Incarnation, résurrection de Jésus, amour de l'ennemi, Eglise pour les autres...).

C'est parce que ce dynamisme est si précieux qu'il doit être protégé et proposé à tous.

16. Aussi longtemps qu'une Institution est incapable de se décentrer d'un centre rigide (par ex. une unique manière d'être professeur ou pasteur, de faire de la théologie ou d'enseigner) il est parfois préférable de se décentrer d'une telle Institution.

Un sociologue qui s'est penché sur le métier d'exégète a rendu attentif à l'évolution des rôles dans les Eglises et les Universités.

« Le schème ancestral du pasteur divisé entre la chaire et la bibliothèque s'efface devant le polygraphe chercheur enseignant, expert et suivant les cas théologien, essayiste ou romancier »[18].

---

16 Klauspeter Blaser, *La théologie au XX^e siècle*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1995, p. 486s.

17 Dietrich Ritschl, *The Logic of Theology*, London, SCM Press, 1986, p. 295.

18 Pierre Lassave, « Ce que les Ecritures saintes font à leur science. Vers une sociologie de l'exégèse biblique contemporaine », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 139, juillet-septembre 2007, p. 62.

Il est dommage que cette évolution n'ait pas été reconnue au sein de la Faculté de théologie de Genève. Il y a plusieurs manières d'être professeur, chercheur, enseignant et auteur. Peut-être une prise de conscience, même tardive, pourra-t-elle favoriser dans l'avenir une réelle liberté et pluralité dans la recherche et l'enseignement. Pour le bien de tous.

IV. Des propositions concrètes pour les Eglises

17. Les Eglises doivent prendre conscience de l'évolution des Facultés de théologie et en informer leurs membres. Elles doivent aussi déterminer avec clarté quelles sont leurs exigences au niveau de la formation de leurs futurs ministres et le faire savoir aux Facultés.

Tout ce qui de cette formation n'est pas – ou ne pourra plus – être assumé par les Facultés de théologie devra être assumé de manière *complémentaire* dans *un autre lieu* par les Eglises.

18. Si la déchristianisation qui s'est opérée à Lausanne s'étendait à Genève et à Neuchâtel, les Eglises devraient envisager la création d'un lieu alternatif de formation.

Pour freiner cette déchristianisation, les Eglises doivent être plus attentives aux nominations et renouvellements des professeurs pour y faire valoir leurs attentes (et celles de l'Etat, pour les Eglises encore liées à lui).

19. Si les Facultés de théologie choisissaient de ne plus assumer le rayonnement d'une théologie chrétienne explicite à l'Université, les Eglises devraient se réapproprier cette mission.

Les Eglises ont été au fondement des Universités en Occident. Par cela elles signalent à la fois leurs *besoins* de connaissances et leurs *responsabilités* à l'égard de ces connaissances.

20. Seule une théologie chrétienne fière de son identité (à l'Université, dans les Eglises, chez des particuliers) empêchera la société de demain d'être sans théologie chrétienne.

La grâce détruit l'orgueil, mais elle suscite aussi la fierté. Une théologie chrétienne humble et fière se vit en de multiples lieux. Par elle la grâce – qui fait passer à travers les impasses – devient signe d'espérance pour tous.

■

Hokhma 98/2010, pp. 89-94

Lettre ouverte adressée aux Facultés de Théologie de Genève, Lausanne et Neuchâtel et aux Eglises réformées de Suisse romande

Alors que...

- Les remous qui agitent les Facultés de théologie de Lausanne, Genève et Neuchâtel sont apparus au grand jour dans la presse
- L'enseignement de la théologie à l'Université est remis en cause par plusieurs professeurs
- Les recteurs des Universités de Genève, Lausanne et Neuchâtel vont communiquer incessamment les décisions qu'ils ont prises concernant l'avenir des Facultés de théologie

nous, pasteurs et diacres réformés de Suisse romande, estimons nécessaire de prendre la parole pour exprimer notre point de vue de praticiens qui ont reçu une formation universitaire :

1. Nous sommes inquiets de voir plusieurs professeur-e-s opposer ou confondre la théologie et la science des religions ; certain-e-s cherchent même à exclure la théologie de l'Université au nom de la neutralité universitaire.

Nous estimons au contraire que :

- « Ce qui fait le scientifique n'est pas tant la prétention à une impossible objectivité que la conscience aiguë du point de vue d'où l'on s'exprime et une honnêteté foncière quant à ses propres *a priori*. » (Claude Schwab, *24 Heures* du 12'04'2008)
- « On ne vit pas sans croyance... Lorsque nous disons que nul ne vit sans croyance, nous n'évoquons pas une occurrence consolatrice ou une inclination vague pour l'inconnaissable, qui viendraient

pallier notre impotence 'humaine trop humaine'. Nous ne nous référons pas à je ne sais quelle imperfection de l'esprit humain qui le contraindrait, encore et toujours, à consentir faute de mieux à l'irrationnel. Bien au contraire, le fait de croire est constitutif du principe d'humanité. » (Jean-Claude Guillebaud, *La force de conviction*, Paris, Le Seuil, 2005, p. 263).

- « Il est nécessaire d'articuler la rigueur académique, en théologie, par rapport à la foi. » (Daniel Neeser, *Le Temps* du 15 mai 2008).

2. Les prises de position de certains professeurs érodent notre confiance dans l'enseignement théologique dispensé à l'Université. Si la théologie perd sa saveur, avec quoi la lui rendra-t-on ?

Nous estimons que :

- les futurs ministres de nos Eglises ont besoin d'une formation qui articule de manière équilibrée de solides connaissances scientifiques et un fort enracinement dans la spiritualité chrétienne
- des changements significatifs – à débattre – dans l'orientation, l'organisation et le corps professoral des Facultés de théologie doivent avoir lieu pour que la confiance puisse revenir entre les Facultés de théologie et le corps pastoral de Suisse romande
- seule une attitude de collaboration de tous les acteurs en présence autour de la formation théologique et pastorale permettra à la fois la vitalité de nos Facultés de théologie et celle de nos Eglises : en amont, les ministres qui encouragent leurs jeunes à s'y destiner ; pendant les études, les professeurs de théologie et les maîtres de stages expérimentaux ; pendant la formation pastorale, les formateurs de l'Office Protestant pour la Formation et les maîtres de stages ; pour accompagner le tout, les Eglises de la Conférence des Eglises Romandes.

3. Nous demandons donc

- que les intérêts des futurs employeurs, notamment les Eglises membres de la Conférence des Eglises Romandes, soient mieux pris en compte dans les programmes des Facultés de théologie
- que le profil du poste des professeurs de théologie à l'Université soit complété, en ajoutant aux critères purement académiques l'enracinement dans la spiritualité chrétienne, l'engagement dans l'Eglise et le rayonnement dans la Cité

- que des moyens plus importants soient investis par les Eglises pour mieux accompagner la formation pastorale pendant l'année de stage et les cinq premières années de ministère.

4. Nous souhaitons contribuer à la mise sur pied d'une journée qui permette à toutes les instances concernées de se rencontrer.

Ci-dessous, la liste des signataires de cette déclaration.

Pasteurs et diacres réformés de Suisse romande :

1) Laurent Bader, pasteur EERV
2) Pierre Bader, pasteur EERV
3) Luc Badoux, pasteur EERV
4) Bertrand Barral, pasteur EPG
5) Gérard Berney, diacre EREN
6) Bernard Bolay, pasteur EERV, formateur OPF
7) Nicole Bonnet, pasteure EERV
8) François Bonzon-Genton, pasteur retraité EERV
9) Yvan Bourquin, pasteur USBJ
10) Bruno Buerki, pasteur EREN, Anc. professeur titulaire de la Faculté de théologie de Fribourg
11) Pierre-Alain Chervet, diacre EERF et professeur de science des religions
12) Jean Chollet, pasteur stagiaire EERV, directeur de l'Espace Culturel des Terreaux
13) Marcel Christinat, pasteur EPG
14) Ariel Cochand, pasteur EREN
15) Delphine Collaud, pasteure EREN
16) Alain Décoppet, diacre EERV
17) Jean Decorvet, pasteur EERV
18) Georges Deshusses, dicre EPG
19) Sylvie Dunant, pasteure EPG
20) Jacques Dupertuis, pasteur EERV
21) Daniel Fatzer, pasteur EERV
22) Claire-Lise Favrod, diacre EERV
23) Olivier Favrod, pasteur, formateur OPF
24) Florence Foehr, pasteure EPG
25) Andreas Fuog, pasteur EPG
26) Marc Gallopin, pasteur EPG
27) Nicolas Genequand, pasteur EPG

28) Luc Genin, diacre EERF
29) Christian Glardon, pasteur retraité EERV
30) Pierre Glardon, pasteur EERV
31) Vincent Guyaz, pasteur EERV
32) Albert-Luc de Haller, pasteur EPG
33) Sylviane van den Heuvel, pasteure EERV
34) Marc Horisberger, pasteur EERV
35) Zuzana Jaeggi, pasteur EERF
36) Jean-Christophe Jaermann, pasteur stagiaire EERV
37) Alain Jaquier, diacre EERV
38) Evelyne Jaton, pasteure EERV
39) Lionel Jauvert, théologien, aumônier de jeunesse EERF
40) Etienne Jeanneret, pasteur EPG
41) Isabelle Juillard-Dumoulin, pasteure EPG
42) Ariane Keller, pasteur EERF
43) Vanessa Lagier, pasteure EPG
44) Guy Lasserre, pasteur EERV
45) Michel Lemaire, pasteur EERV
46) François Lemrich, pasteur EERV
47) Pierre Loup, diacre EERV
48) Laurent Marti, diacre EPG
49) Alain Martin, pasteur EERV
50) Alexandre Mayor, pasteur EERV
51) Jacqueline Ménétrey, pasteure EERV
52) Anne-Christine Menu-Lecourt, pasteure EPG
53) Blaise Menu, pasteur EPG
54) Hanitriniaina Morvant, pasteure EERV
55) Yann Morvant, pasteur EERV
56) Laurence Mottier, pasteur EPG
57) Marilou Munger, diacre EREN
58) Daniel Nagy, pasteur EERV
59) Guillaume Daniel Ndam, pasteur EERV
60) Ellen Pagnamenta, pasteure EREN
61) Pierre-Yves Paquier, pasteur EERV
62) Alexandre Paris, pasteur retraité EREN
63) Gérard Pella, pasteur EERV
64) Jean-Paul Perrin, pasteur retraité EERV
65) Karin Phildius Barry, pasteure EREN
66) Catherine Pictet, pasteure EPG
67) Nicolas Pictet, pasteur EPG
68) Gabrielle Pilet-Decorvet, pasteure EPG
69) Rose-May Privet-Tshitenge, pasteure EPG

70) Eva Putsch, pasteure EREN
71) Etienne Quinche, Pasteur EREN
72) Solveig Perret-Almelid, pasteure et formatrice OPF
73) Joël Pinto, pasteur EREN
74) Jean-François Ramelet, pasteur EERV
75) Jean-Jacques Raymond, pasteur EERV
76) Elisabeth Reichen-Amsler, diacre EREN
77) Anne-Madeleine Reinmann, diacre EPG
78) Sandro Restauri, pasteur EERV
79) Nicole Rochat, pasteure EREN
80) Olivier Rosselet, pasteur EERV
81) André Rossier, pasteur EERV
82) Marc Rossier, pasteur EERV
83) Jean-Pierre Roth, pasteur EREN
84) Joëlle Roth-Bernard, pasteure EPG
85) Stéphane Rouèche, pasteur USBJ
86) Christiane Sandoz, pasteure EREN
87) Antoine Schluchter, pasteur EERV
88) Jean-Daniel Schneeberger, pasteur EPG
89) Pierre-André Schütz, pasteur EERV
90) Heinrich Schubert, pasteur EREN, Communauté Don Camillo à Montmirail
91) Alain Schwaar, diacre EREN
92) Jean-Claude Schwab, pasteur retraité EREN, superviseur
93) Frédéric Siegenthaler, pasteur EERF
94) Jean-Michel Sordet, pasteur EERV
95) Robert Tolck, pasteur EREN
96) Véronique Tschanz Anderegg, pasteure EREN
97) Gisèle Urfer Vienna, pasteure EERV
98) Dominique Troilo, pasteur EERV
99) Christian van den Heuvel, pasteur EPG
100) Claude Vanderlinden, pasteur EPG
101) Kurt Veraguth, pasteur EPG
102) Jean-Luc Vouga, diacre EREN
103) Pascal Veillon, pasteur retraité EERV
104) Pierre Vuille, pasteur EERV
105) Sophie Wahli Raccaud, pasteure EERV
106) Stefan Wild, pasteur EERV
107) Alain Wirth, pasteur EERV
108) Alain Wimmer, pasteur USBJ
109) Didier Wirth, pasteur EREN

Personnalités qui nous ont spontanément offert leur signature :

110) Marie-Noëlle Genton Bonzon, membre du Synode de l'EERV
111) Vincent Genzoni, théologien laïc, président du synode de l'EREN
112) Thérèse Glardon, bibliste et professeur d'hébreu
113) Jean-Jacques Meylan, formateur d'adultes de la FREE
114) Emmanuel Schwab, théologien et aumônier EREN
115) Michel Stauffer, président du Conseil paroissial de la paroisse Val-de-Travers, EREN
116) Henry Mottu, Professeur honoraire de théologie pratique à l'Université de Genève.

Cette lettre ouverte a été envoyée aux autorités des Eglises, ainsi qu'aux doyens des Facultés de Théologie – avec copie aux trois recteurs – le 27 septembre 2008.

■

Hokhma 98/2010, pp. 95-100

Chronique de livres

Roland Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Collection Rhétorique sémitique, Lethielleux, Paris, 2007, 717 pp., ISBN 2283612500, 29 €.

Ce traité, un « pavé », est sans conteste une œuvre majeure de Roland Meynet. Il reprend et synthétise les éléments publiés en une trentaine d'années d'expérience et d'enseignement de rhétorique biblique.

L'idée de Roland Meynet – que je partage pleinement – est que la Bible est un écrit essentiellement sémitique. On se fourvoie à vouloir l'analyser avec des méthodes inspirées de la rhétorique gréco-romaine. C'est le cas bien sûr de l'Ancien Testament, mais aussi du Nouveau Testament, car si les auteurs ont écrit en grec, ils n'en étaient pas moins fondamentalement des Sémites qui pensaient comme tels. Meynet résume d'une formule la différence entre ces deux types de rhétorique : *Le sémite montre, le grec démontre*. Le discours grec a essentiellement deux parties : la thèse et sa démonstration (Aristote, *Rhétorique* III. xiii.1 = § 1414a – *propositio-probatio*, pour les latins). La pensée sémitique en général, juive en particulier, est caractérisée par la parataxe et la binarité. La parataxe est la succession de phrases indépendantes, la binarité est le fait que les idées, voire les mots parfois, doivent se prendre par paire, et se comprendre dans leur rapport d'identité ou de différence. Il faut avoir saisi la différence qu'il y a entre deux propositions semblables ou le point de similitude entre deux propositions dissemblables, pour comprendre le sens de ces propositions, un peu comme dans une devinette. « Quel est le point commun ou la différence entre… ». Faute d'avoir compris cette manière de procéder, beaucoup d'exégètes, et des plus prestigieux, ont vu dans les livres bibliques des suites incohérentes de récits ou de paragraphes (voir certaines introductions à l'épître de Jacques, aux Proverbes,

voire aux évangiles). Il est à se demander (c'est une remarque personnelle) si le découpage en multiples sources de certains livres bibliques ne résulte pas, au moins partiellement, d'une recherche qui méconnaissait totalement la rhétorique sémitique.

Précisons que l'analyse rhétorique n'est pas en soi une méthode complète d'étude biblique. Elle n'est qu'« une des nombreuses opérations de la recherche exégétique ». Elle trouve sa place dans le cadre d'une méthode d'étude historique de la Bible en donnant à l'exégète un instrument adapté pour comprendre comment les auteurs bibliques ont ordonné et développé leur pensée.

Après un survol historique de la méthode, depuis le 18e siècle, Roland Meynet aborde de façon pratique, avec de nombreux exemples, la manière dont peuvent s'exprimer les rapports d'identité ou d'opposition : pas seulement par l'emploi de synonymes/antonymes, mais aussi par des formes grammaticales semblables, des adverbes, etc.

Ensuite, il passe aux divers niveaux du discours où l'on peut trouver ces rapports d'identité et d'opposition. Etape par étape, il nous conduit du niveau du membre (= proposition/phrase) à celui du livre, voire d'un corpus, en passant par le morceau et la partie. C'est, à mon avis, un des domaines importants sur lesquels Roland Meynet apporte réellement quelque chose de plus que ses devanciers. Sa formation de linguiste, en plus de celle d'exégète, lui permet de fournir des critères d'analyse pour repérer les débuts et fins des unités littéraires et déterminer les niveaux de composition du texte. C'est important, car la confusion des niveaux obscurcira le sens de la construction littéraire. Il n'est en effet pas rare de trouver dans des commentaires bibliques ou des articles, des « chiasmes » établis sans respecter les niveaux de la structure. A ce sujet, Roland Meynet consacre un chapitre à donner des consignes – à respecter si l'on publie dans la collection « Rhétorique biblique » – sur la manière de réécrire le texte biblique pour en faire ressortir la structure à ses divers niveaux d'approche – le même texte sera donc écrit plusieurs fois et différemment selon qu'on le présente au niveau des micro ou des macrostructures.

Quand on analyse une unité littéraire dans le cadre d'une étude rhétorique, elle se trouve forcément dans un contexte immédiat, mais aussi plus lointain, jusqu'à la Bible entière. Il y a interaction entre le texte qu'on étudie et d'autres textes bibliques ; c'est l'intertextualité à laquelle l'auteur consacre plus de 150 pages, dont un chapitre entier à la question synoptique : il est intéressant de mettre en évidence, par une analyse comparée des séquences dans les synoptiques, si une

péricope donnée occupe la même place et joue le même rôle ou pas dans chacun des évangiles. Notons en passant que Roland Meynet vient de publier, dans cette perspective, *Une nouvelle introduction aux évangiles synoptiques* (Lethielleux, Paris 2009).

La troisième partie du livre est consacrée à l'interprétation : quand on a compris comment s'organisait une unité littéraire, quelles sont les relations entre les divers éléments qui la composent, quelle place elle tient au sein d'ensembles plus grands, on découvre un filet d'interconnections et on se trouve face à un chatoiement presque infini de sens qui nous rapproche fort de la « lecture infinie » du judaïsme.

Roland Meynet est bien conscient qu'il n'a pas épuisé le sujet. Il consacre un chapitre au travail qu'il faudrait faire et à des pistes qu'on pourrait suivre pour continuer la recherche.

Dans *Hokhma* n° 91, j'avais consacré un article à présenter cet auteur important. Son *Traité de rhétorique biblique* me confirme dans la conviction qu'on a là une œuvre marquante. Si le monde des biblistes en prend toute la mesure (ce qui n'est pas assuré), elle fera date comme l'œuvre de Lowth qui est citée dans toutes les introductions à l'Ancien Testament. ■

Alain Décoppet

Henri Piguet, *Dieu des commencements*, ILV-Edition, 2009, 180 pp., ISBN : 978-2-35209-261-2, 15 €.

L'auteur a exercé son ministère comme pasteur de l'Eglise Evangélique Réformée du Canton Vaud. Au bénéfice d'une double expérience de journaliste et de pasteur de paroisse, il a le souci de rendre accessible le message biblique à ses contemporains. C'est dans cette perspective qu'il a publié cet ouvrage.

Henri Piguet essaie de refaire aujourd'hui ce que Suzanne de Dietrich avait réalisé en 1945 par la publication du *Dessein de Dieu*. Il se positionne résolument dans la lignée d'un Oscar Cullmann et de son *Histoire du salut* et nous propose, au cours de ses douze chapitres, un panorama du dessein de Dieu de la Genèse à l'Apocalypse.

Mais à la différence de la pionnière du renouveau biblique, il donne à sa présentation un tour que je qualifierais de « plus apologétique », dans le sens où, soucieux de rejoindre le lecteur contemporain, il ne lui présente pas seulement une théologie biblique de

l'histoire du salut, mais il met en regard les données bibliques et celles de la science et de l'histoire.

Le chapitre 1, qui traite de la création, donne à l'auteur l'occasion d'aborder le débat sans cesse réactivé entre foi et raison ou Bible et science. Il fait remarquer que, selon la Bible, la raison ne peut ni connaître Dieu ni donner un sens à l'univers ; et à vouloir évacuer la foi, on tombe dans des superstitions incompatibles avec l'esprit scientifique. A l'inverse, la foi ne saurait prétendre tout expliquer (contre le créationnisme). Bible et science sont appelées à être en tension réciproque pour se stimuler l'une l'autre.

Les chapitres suivants passent en revue l'histoire du Salut de la Genèse à l'Apocalypse. Ils sont introduits par un développement sur ce qu'est la Bible et la manière dont elle raconte l'histoire. Celle-ci est vue essentiellement comme une reconstitution (c'est d'ailleurs le fait de toute histoire) destinée pour ce qui est de la Bible à susciter la foi. Qui niera, certes, que la Bible raconte une histoire prophétique, avec des lignes de force différentes d'une historiographie positiviste ? Mais l'auteur, en accordant crédit sans trop sourciller à une approche critique de l'histoire biblique laisse ouvert un hiatus profond entre l'histoire racontée par la Bible et celle qui est reconstituée (aussi !) par certains archéologues ou biblistes. On peut se demander si une théologie enracinée dans une histoire aussi éloignée des événements réels resterait encore crédible. Mais apparemment, cela ne gêne pas Henri Piguet qui déploie devant le lecteur le panorama de l'histoire biblique, en suivant l'ordre de la Bible : il part de la création, présente l'homme, la chute, Abraham, Moïse, David, les prophètes, pour arriver à Jésus, son incarnation, sa mort et sa résurrection, la venue du Saint-Esprit et terminer par l'espérance eschatologique.

Ce livre n'est pas destiné au spécialiste, mais voudrait rejoindre le lecteur contemporain quelque peu éloigné de l'Eglise et l'aider à entrer dans le message biblique. A ce titre il pourra rendre d'utiles services. Je le recommanderais volontiers à des personnes qui n'ont pas rouvert leur Bible depuis le catéchisme ou l'école du dimanche et qui restent sur la fâcheuse impression qu'on a abusé de leur naïveté d'enfant en leur faisant croire à ces histoires bibliques. ■

Alain Décoppet

Marie-Hellen et Pascal Geoffroy, *40 animaux dans la Bible*, éds Passiflores, L'Herbaille, Le Bourg de Boyer, F-71700 Tournus, 2010, 96 pp., ISBN 978-2-918469-01-8, 33 €.

Faut-il saluer la naissance toute récente des éditions Passiflores (2009) ? Ou alors vaut-il mieux déplorer une initiative originale mais risquée, à l'heure où l'imprimé souffre de plus en plus de la concurrence électronique et où le marché laisse peu de place aux petits éditeurs ? Le recenseur choisit sans hésiter la salutation… et la jubilation devant des parutions qui, a priori, n'ont pas à être citées dans une revue théologique et que certains classeraient un peu dédaigneusement dans la catégorie « beaux livres ». L'idée directrice est catéchétique : il s'agit de donner accès à l'univers biblique, au questionnement spirituel et à la découverte de l'Evangile, non par le texte seulement, mais aussi à travers une émotion esthétique. Ce pari sur la beauté mobilise une présentation soignée, des matériaux de choix, et des talents artistiques, littéraires, pédagogiques (comme pour faire droit, à sa manière, à la revendication exprimée dans la thèse n° 16 de Shafique Keshavjee, cf. pp. 87-88 de ce numéro).

La production de Passiflores est déjà riche. On en trouvera le détail sur internet (http://www.passiflores.com). L'ouvrage signalé, fruit de la collaboration d'un pasteur et de son épouse (artiste) dans la catéchèse et l'animation-jeunesse, est un recueil de dessins d'animaux mentionnés dans la Bible, eux-mêmes « illustrés » de textes poétiques à déguster à tout âge et en famille. Le jeune lecteur découvrira la riche diversité de la faune biblique, mais pas seulement. Un index situe les mentions de chaque animal dans l'Ecriture et ainsi, finement, donne à comprendre voire méditer le récit, l'oracle prophétique, la parabole, le proverbe, le psaume où il est cité. Voilà une clef d'accès originale et attrayante.

On recommandera également chez le même éditeur, avec une présentation tout aussi soignée, *A la poursuite du Vent*, le texte de l'Ecclésiaste illustré par Nicole Dupont. Les adultes ne sont donc pas oubliés ; mais sans conteste, la palme de l'originalité va au *Kamishibaï biblique*. Le terme japonais signifie littéralement : « pièce de théâtre sur papier ». Pour raconter les histoires de la Bible, des planches glissent dans une petite boîte en forme de mini-scène théâtrale, posée sur une table devant les enfants. Le narrateur lit le texte inscrit au verso de chaque planche au jeune public.

Mentionnons enfin le collectif *Des mots de la Bible, le grec que vous parlez sans le savoir* (sorti en octobre 2010). Ce dernier titre

(présentation p
bibliques par
classique et re

Ouvrage re

Gilles Boucon
éds Première P
17,90 €.