

# SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *88 fascicules*, plus de *7000 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 98/2011 vous est proposée (déduction faite des numéros épuisés : n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 58 et 60 qui seront progressivement disponibles sur [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)) pour la somme de 121 €, 178 FS (frais de port en sus), **soit une remise de 75 %**.

Ecrivez-nous aux adresses de la page 3 de couverture.

David Martorana et Georges Boudier : *responsables de ce numéro*

*Adresse de la rédaction* : Jean Decorvet, Rue Saint-Roch 15,  
CH-1400 Yverdon-les-Bains

*Service de presse* : Alain Décoppet, Av. Louis-Ruchonnet 20,  
CH-1800 Vevey (Tél. 00 41 21 922 99 17)

*Comité de rédaction* : Alain Décoppet, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Jean-Luc Dubigny, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Marc Hausmann, Christian Heyraud, David Martorana, Gérard Pella, Amédée Ruey, Daniel Schibler.

Tout en souscrivant généralement au contenu des articles publiés, le Comité de rédaction laisse à leurs auteurs la responsabilité des opinions émises.

Réciproquement, l'auteur d'un article ne s'engage pas à souscrire à tout ce qui est exprimé dans *Hokhma*.

**Composition et mise en page** :  
Scriptura – F-26200 Montélimar

**Impression** :  
IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.  
Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2<sup>e</sup> trimestre 2011.  
N° d'impression 92346. ISSN 0379 - 746

Rendez-vous sur le site de la revue : [www.hokhma.org](http://www.hokhma.org)

711 = 42362 -> 42368

180384

Proverbes 9,10

N° 99

2011

Revue  
de réflexion  
théologique



- 3 Jérémie LXX,  
une pierre dans le jardin évangélique ?**  
par Emile Nicole
- 22 Entre embarras et conviction.  
L'interprétation de l'Ancien Testament  
à la lumière du Nouveau**  
par Eric Peels
- 41 Y a-t-il un noyau supraculturel  
de l'Evangile humainement accessible ?**  
par Benno Van den Toren
- 67 Pratique de l'unité  
chez Charles Henry Brent.  
A l'aube d'une spiritualité œcuménique**  
par Martin Hoegger
- 84 Prêcher avec persuasion**  
par Gabriel Monet
- 95 Dieu patiente-t-il  
ou nous fait-il patienter ?  
Petite note sur la parabole  
de la veuve importune (Luc 18,1-18)**  
par Christophe Desplanque
- 99 Qui exauce qui ?  
Petite note sur l'herméneutique de la prière**  
par David Gonzalez

Suite au verso

**102 *Courrier des lecteurs***

**102 *Quelle théologie ?***  
par Pierre Gisel

**111 *Pour aller plus loin ?***  
par Shafique Keshavjee

**117 *Chronique de livres***

**129 *Ouvrages reçus***

# Jérémie LXX, une pierre dans le jardin évangélique ?

**Emile NICOLE,**  
professeur émérite de  
la Faculté Libre de  
Théologie Evangélique  
de Vaux-sur-Seine

**Etude présentée au congrès de l'AFETE,  
le 5 septembre 2009**

**L**e texte du livre de Jérémie nous est parvenu sous deux formes suffisamment différentes l'une de l'autre pour mériter le qualificatif d'éditions :

- Le texte *hébreu*, soutenu par la quasi-totalité des témoins anciens, manuscrits hébreux<sup>1</sup> et versions.
- Le texte *grec* pré-hexaplaire<sup>2</sup>, attesté par le grand manuscrit en onciales Vaticanus (B).

Les différences entre les deux formes de texte sont de trois ordres.

1) Différences dans l'*ordonnement* des chapitres à partir du milieu du chapitre 25 (v. 14). Les oracles contre les nations qui figurent à la fin du texte massorétique<sup>3</sup> (JrM), chapitres 46 à 50, sont placés dans la Septante<sup>4</sup> (JrG) avant les récits et oracles, en position médiane, comme dans le livre d'Ezéchiel (Ez 25–31) et l'ordre de ces oracles diffère, voir tableau I (en fin d'article).

<sup>1</sup> Notamment, à deux exceptions près, les manuscrits de Qumran.

<sup>2</sup> Texte de la traduction grecque antérieur aux *Hexaples* d'Origène (III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) qui ont conduit à une révision du texte grec à partir du texte hébreu.

<sup>3</sup> A partir de maintenant JrM ou M.

<sup>4</sup> A partir de maintenant JrG ou G. Pour la numérotation des versets, on suit celle qui maintient la correspondance entre M et G, cf. notamment édition de Rahlfs.

2) Le texte hébreu est *plus long* que le texte grec. JrG compte un peu plus de 3 000 mots<sup>5</sup> en moins par rapport à JrM, soit 1/7<sup>e</sup> ou 14 %. Ces « plus<sup>6</sup> » de JrM par rapport à JrG vont du simple mot à un ensemble de quelques versets. Le plus étendu comporte 13 versets (176 mots) : JrM 33,14-26 (JrG, chapitre 40). Une autre section importante est constituée par JrM 39,4-13 (JrG, chapitre 46) = 149 mots. Les excédents d'une longueur égale ou supérieure à un verset représentent environ 1/3 des excédents de M. D'après Tov et Polak<sup>7</sup>, les excédents comprenant au moins 4 mots représentent la moitié de ces écarts. L'écart entre les deux éditions résultant de ces excédents de M par rapport à G doit cependant être pondéré par l'observation que plusieurs d'entre eux correspondent à des reprises à l'identique d'éléments figurant ailleurs dans le livre<sup>8</sup>. Ce sont donc plutôt des « bis » que des « plus ». On constate aussi quelques « plus » de G par rapport à M, nettement moins nombreux il est vrai.

3) Des *différences* qui ne sont ni des « plus » ni des « moins », mais peuvent être, dans certaines sections, nombreuses et relativement importantes. Nous n'avons pas trouvé de statistique disponible sur ce phénomène qui n'est pas négligeable. On pourra se reporter à celles que nous proposons pour les chapitres 29 et 31.

Il faut ajouter que le texte grec, dans les parties communes, reproduit de manière très exacte les mots et même l'ordre des mots de l'hébreu. Les écarts entre les deux textes peuvent donc être notés très précisément.

---

<sup>5</sup> Au cours de l'histoire de la recherche, plusieurs statistiques ont été avancées : 2 700 mots d'après Karl Heinrich Graf, *Der Prophet Jeremia*, Leipzig, T.O. Weigel, 1862 ; 3 097 selon Young-Jin Min, *The Minuses and Pluses of the LXX Translation of Jeremiah as Compared with the Massoretic Text: Their Classification and Possible Origin*, PhD Dissertation, Hebrew University, 1977 ; 3 021 d'après Emanuel Tov et Frank Polak, *The Revised Computer-Assisted Tools for Septuagint Studies. Hebrew/Greek Parallel Text*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 2005. C'est évidemment sur la base de mots hébreux que s'effectue le compte.

<sup>6</sup> Ce vocabulaire peu élégant (*plus* et *moins*) évite des termes tels que *adjonction* ou *omission* qui présupposent résolue la question de la priorité d'une édition par rapport à l'autre.

<sup>7</sup> *Op. cit.*

<sup>8</sup> Cf. Jr 8,10b-12 (M seulement) reprise de 6,12-15 (M et G). Jr 17,3-4 (M) parallèle à Jr 15,13-14 (M et G). Jr 33,15-16 (M) parallèle à Jr 23,5-6 (M et G). Jr 29,16-18 (M) parallèle à Jr 24,8-10 (M et G). Certaines parties similaires se trouvent dans les deux éditions, cf. descriptions en termes identiques des châtiments de Jérusalem (Jr 6,22-24 ; M et G) et Babylone (JrM 50,41-43 et JrG 27,41-43).

Ces différences sont telles qu'on ne peut les imputer aux seuls accidents de copie ou aléas de traduction. Un manuscrit de Qumran, bien que fragmentaire<sup>9</sup> (4QJer<sup>b</sup> = 4Q71), semble bien apporter la preuve que le texte du Vaticanus est la traduction d'un substrat hébreu (*Vorlage*). M et G nous renvoient donc à deux éditions différentes du livre de Jérémie en hébreu. La critique textuelle rejoint ici incontestablement la critique rédactionnelle. D'où la question posée : est-ce une pierre dans le jardin évangélique ? Traditionnellement, les auteurs de conviction évangélique ont tenu à distinguer : la critique *textuelle*, entreprise légitime, et la critique *rédactionnelle*, entreprise plutôt spéculative et même subversive lorsque l'autorité du texte se trouve dissoute dans ses multiples sources et éditions successives. Que faire donc de deux éditions différentes du livre de Jérémie ? Faut-il postuler qu'une seule ne peut être authentique ? Laquelle ? Faut-il les reconnaître toutes les deux comme authentiques ? Avec leurs différences ? Faut-il relativiser la notion d'inerrance biblique, voire y renoncer ?

On comprendra aisément que la situation décrite offre à la recherche un champ d'étude remarquable : comparer les deux éditions, globalement et dans le détail, tenter de déterminer laquelle des deux serait la plus ancienne. On ne sera pas surpris que fleurissent sur ce sujet thèses de doctorat, congrès et colloques, nourrissant une bibliographie abondante où figurent en bonne place des auteurs comme

---

<sup>9</sup> 90 % du manuscrit est manquant, la section la mieux préservée est Jr 9,21–10,21, cf. Richard J. Saley, « Reconstructing 4QJer<sup>b</sup> According to the Text of the Old Greek », *Dead Sea Discoveries*, 17/1, 2010, p. 1. Des précisions intéressantes sont fournies par Emanuel Tov dans sa contribution à l'ouvrage collectif paru sous la direction de Pierre-Maurice Bogaert : Emanuel Tov, « Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah », in Pierre-Maurice Bogaert (sous dir.), *Le livre de Jérémie, le prophète, son milieu, les oracles et leur transmission*, Leuven, Peeters, 1981, pp. 145-167. Il mentionne que si le document est plus proche de G, il s'accorde parfois avec des leçons de M et comporte ses propres détails différents de M et de G. On mentionne aussi un autre fragment de Qumran, soutenant le texte grec : 4QJer<sup>d</sup>, cf. Benjamin D. Thomas, « Reevaluating the Influence of Jeremiah 10 upon the Apocryphal Epistle of Jeremiah. A case for the Short Edition », *ZAW*, 120, 2008, p. 548.

Pierre-Maurice Bogaert<sup>10</sup>, Emanuel Tov<sup>11</sup>, Adrian Schenker<sup>12</sup>, Yohanan Goldman<sup>13</sup>, Hermann-Josef Stipp<sup>14</sup>, sans oublier Jan Joosten<sup>15</sup>, à qui l'on doit la parution dans un ouvrage collectif de 2008 d'un article où il relève certains traits d'hébreu tardif dans l'excédent massorétique du livre de Jérémie.

Pour étudier la question, nous proposons de prendre comme référence l'étude d'Adrian Schenker parue en 2006 : *Das Neue am*

---

<sup>10</sup> Notamment : Pierre-Maurice Bogaert, « De Baruch à Jérémie ; les deux recensions conservées du livre de Jérémie », in Pierre-Maurice Bogaert (sous dir.), *op. cit.*, Leuven, Peeters, 1981, pp. 168-173. Du même auteur : « Loi(s) et alliance nouvelle dans les deux formes conservées du livre de Jérémie (Jr 31,31-34 TM ; 38,31-34 LXX) », in C. Focant (sous dir.), *La loi dans l'un et l'autre Testament*, LD 168, Paris, Cerf, 1997, pp. 81-92. Du même : « La datation par souscription dans les rédactions courte (LXX) et longue (TM) du livre de Jérémie », in Jan Joosten et Philippe le Moigne (sous dir.), *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg, 8-9 novembre 2002*, Paris, Cerf, 2005, 314 p.

<sup>11</sup> Voir Emanuel Tov, « Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah », in Pierre-Maurice Bogaert (sous dir.), *op. cit.*, pp. 145-167. Du même auteur : « The Literary History of the Book of Jeremiah in Light of its Textual History », in Emanuel Tov, *The Greek and Hebrew Bible. Collected Essays on the Septuagint*, Leiden/Boston, Brill, 1999, pp. 363-384. Article paru dans J. H. Tigay (sous dir.), *Empirical Models for Biblical Criticism*, Philadelphia, 1985, pp. 97-130.

<sup>12</sup> Par exemple : Adrian Schenker, « Est-ce que le livre de Jérémie fut publié dans une édition refondue au II<sup>e</sup> siècle ? La multiplicité textuelle peut-elle coexister avec l'édition unique d'un livre biblique ? », in Innocent Himbaza et Adrian Schenker (sous dir.), *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*, Fribourg, Academic Press/Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2007, x-151 p.

<sup>13</sup> Yohanan Goldmann, *Prophétie et royauté au retour de l'exil. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie*, OBO 118, Freiburg, Universitätsverlag/Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1992, xiii-259 p.

<sup>14</sup> Hermann-Josef Stipp, *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches: textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte*, OBO 136, Freiburg, Universitätsverlag/Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, 186 p. Du même : « Sprachliche Kennzeichen jeremianischer Autorschaft », in Hans M. Bartsch and Reinhard G. Katz (sous dir.), *Prophecy in the Book of Jeremiah*, BZAW 388, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, pp. 148-186. Du même : « Die Perikope vom Neuen Bund (Jer 31,31-34) im Masoretischen und Alexandrinischen Jeremiabuch. Zu Adrian Schenkers These von der "Theologie der Drei BUNDesschlüsse" », *Journal of Northwest Semitic Languages* 35/1, 2009, pp. 1-25.

<sup>15</sup> Jan Joosten, « L'excédent massorétique du livre de Jérémie et l'hébreu post-classique », in Jan Joosten et Jean-Sébastien Rey (sous dir.), *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period. Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scroll and Ben Sira*, Leiden/Brill, 2008, pp. 93-108.

*neuen Bund und das Alte am Alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel.* Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, volume 212 de la série *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*. Dans cette étude Adrian Schenker compare l'annonce de l'alliance nouvelle dans le texte hébreu (JrM 31,31-34) et le texte grec (JrG 38,31-34) et conclut sur la base de menues différences entre les deux textes que le grec reproduit la forme la plus ancienne et originale de l'oracle, remontant peut-être à Jérémie lui-même, et que la forme massorétique résulterait d'une révision datant probablement du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ramenant l'oracle à des perspectives plus classiques dans le judaïsme.

Les différences relevées sont les suivantes :

- L'emploi de 2 verbes différents au v. 32 : « Je les ai repoussés » (G), ἤμῆλησα<sup>16</sup>, qui impliquerait une rupture par Dieu de l'alliance ancienne, en réponse à celle d'Israël, alors que l'hébreu emploie le verbe בעל, « être le maître, dominer », ce qui, d'après Schenker, impliquerait que Dieu est resté fidèle à son alliance malgré l'infidélité d'Israël.
- L'accompli du verbe נתן au v. 33, improprement traduit par un futur dans les versions anciennes et modernes de l'hébreu (JrM) : « J'ai placé ma loi au milieu d'eux », avec le singulier « ma loi », se référerait au don de la loi au Sinaï. C'est cette loi, donnée au Sinaï, que le Seigneur inscrirait sur le cœur des Israélites, alors que selon JrG, avec le futur et le pluriel : « Je mettrai mes lois dans leur pensée », seule l'action future de Dieu serait évoquée, sans référence à la loi de Moïse.

Ainsi la forme plus originale et radicale de l'oracle (JrG) aurait été révisée, donnant naissance à l'édition proto-massorétique qui sauvegarderait la pérennité de l'alliance et de la loi.

Avant d'examiner l'argumentation de Schenker, il nous paraît souhaitable de prendre quelque recul pour éviter de rester rivé à trois petits écarts sur deux versets contigus. Nous proposons donc une vue générale des différences entre M et G sur deux chapitres entiers, le chapitre 31, évidemment, et le chapitre 29. Le choix du chapitre 29 n'a d'autre motif que la facilité : Raymond de Hoop, à la fin d'un article paru en 2009, présente une synopse commode des deux éditions sur ce chapitre.

<sup>16</sup> Aoriste du verbe ἀμείλω.

## Le chapitre 29

Suivons le tableau II. On constate le nombre élevé de « plus » du texte massorétique. La proportion est de deux fois et demi supérieure à celle constatée sur l'ensemble du livre<sup>17</sup>. Cependant, il paraît bien difficile de repérer un sens à cet excédent de M sur G.

De nombreux « plus » de M sont constitués de précisions concernant des personnages : Jérémie, *le prophète* (v. 1.29)<sup>18</sup>, Sophonie, *le prêtre* (v. 29), Achab,  *fils de Qolaya* (v. 21), Sédécias,  *fils de Maaséya* (v. 21), Chemaya,  *le Néhélamite* (v. 32). Pour le roi de Babylone, c'est son nom,  *Nébukadnetsar*<sup>19</sup>, qui est adjoint à son titre (v. 3.21). A plusieurs reprises, au nom Yahvé est associé le titre bref,  *des armées* (v. 4), ou plus développé,  *des armées, le Dieu d'Israël* (v. 8.21)<sup>20</sup>.

Des six mentions «  *oracle du Seigneur* » qui, dans le texte hébreu, ponctuent le message envoyé par le prophète (v. 9.11.14 (2 fois).23.32), une seule est commune aux deux éditions (v. 23). La formule similaire du v. 25 : « Ainsi dit le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël » est également absente du grec.

<sup>17</sup> Par rapport à M, G comporte 37 % de mots en moins, proportion 2,5 fois supérieure à celle de 14 % évaluée pour l'ensemble du livre. Détail du calcul : 515 mots pour M dans le chapitre, mots de M absents de G : 189 (voir tableau II). Le long « plus » des v. 16-20 gonfle évidemment la statistique, mais même sans le compter, on arrive à une proportion de 24 % sur le reste du chapitre, largement supérieure aux 14 % de l'ensemble du livre.

<sup>18</sup> C'est un des traits distinctifs de M et G sur l'ensemble du livre : Jérémie est nommé prophète 31 fois dans le livre, 4 communes à G et M et 27 propres à M. Cf. Francolino J. Gonçalves, « Jérémie le prophète dans le TM et les LXX de son livre », in Anthonius Hilhorst, Emile Puech and Eibert Tigchelaar (sous dir.), *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino Garcia Martinez*, Leiden/Boston, Brill, 2007, pp. 380, 385, 386. Considérant que M est une édition plus tardive que G, il rattache la mention plus fréquente du titre de prophète « au processus d'amplification de l'image de Jérémie dont témoignent plusieurs passages du TM » (p. 386). Il a cependant bien noté que le phénomène des titres dans le TM n'affectait pas seulement Jérémie, mais aussi les autres personnages comme Yahvé (יְהוָה) et Baruch, le scribe.

<sup>19</sup> Ou Nébukadnetsar, avec un *r* (v. 21). Cette dernière graphie est celle qui est utilisée dans le reste du livre de Jérémie, alors que dans les chapitres 27 et 28 on trouve la graphie en *n*. La graphie en *n* se rencontre dans Rois, Chroniques, Esdras et Néhémie ainsi que Daniel. Chez Ezéchiel, c'est la graphie en *r* qui est employée. Le grec ne connaît pas cette différence. On trouve aussi en Jr 49,28 le *ktiv* נְבוּכַדְרֶצְרִשְׁר, plus proche de l'original babylonien : *nabū-kudurrī-ušur*.

<sup>20</sup> Le phénomène affecte l'ensemble du livre : Yahvé y est nommé יְהוָה 82 fois dans M, 14 fois seulement dans la LXX par son équivalent παντοκράτωρ.

D'autres précisions sont qualificatives, le *reste* des anciens (v. 1), *tous* les exilés (v. 4.31), la *bonne* parole (v. 10), les paroles *de mensonge* (v. 23). Noter qu'à l'inverse, le grec seul porte la précision *faux* prophètes (v. 8)<sup>21</sup>.

Plusieurs fois, une mention du texte hébreu qui ne paraît pas indispensable au sens se trouve absente du grec : « Le peuple *que Nébukadnetsar avait exilé de Jérusalem à Babylone*<sup>22</sup> » (v. 1) ; la déportation de 597 à laquelle il est fait allusion ne pouvait avoir d'autre auteur que Nébukadnetsar. La mention de la troisième génération d'exilés, *et qu'elles enfantent des fils et des filles*, peut paraître, à tort ou à raison, superflue (v. 6), de même le renforcement de l'affirmation, *je le sais, j'en suis témoin* (v. 23). En revanche, le grec du v. 11 : « Vous donner *cela* » apparaît bien pauvre au regard de l'*avenir* et de l'*espérance* évoqués dans le texte massorétique.

L'absence, dans le texte grec, d'une bonne partie du verset 14, celle qui annonce le retour des exilés, et des versets 16 à 20, dirigés contre le roi et le peuple restés à Jérusalem, apparaît bien plus conséquente, mais on ne peut guère trouver d'intention théologique à une adjonction (priorité de G sur M) ou à une suppression (priorité de M sur G) de cette séquence. En effet, les thèmes du retour d'exil ou du châtement qui attend Jérusalem sont trop présents ailleurs dans le livre (M et G) pour que leur absence ou leur présence dans cette section puisse infléchir la perspective. L'image des figes pourries (v. 17 M) renvoie au chapitre 24 (G et M) où le contraste est établi entre les exilés, comparés à de bonnes figes, et ceux qui sont restés à Jérusalem, les mauvaises figes<sup>23</sup>. L'observation la plus pertinente sur cet écart entre les deux éditions touche certainement à la structure littéraire du texte. L'absence des deux thèmes adjacents, du retour de l'exil et du châtement de Jérusalem (G), limite le propos au thème majeur (ou unique) du chapitre, c'est-à-dire la lettre envoyée par Jérémie aux exilés pour les encourager à s'implanter résolument et durablement à Babylone. G présente donc une structure thématique plus

---

<sup>21</sup> En un seul mot en grec : ψευδοπροφήτης. On compte cependant un mot en plus dans le grec, car il faudrait deux mots en hébreu pour dire la même chose.

<sup>22</sup> Il est vrai que la mention propre à G figurant à cette même place (« lettre à Babylone aux exilés ») ne paraît pas non plus indispensable.

<sup>23</sup> Les correspondances entre 24,1-10 (M et G) et 29,16-20 (M), outre l'image des figes et l'expression « qu'on ne peut pas manger tant elles sont mauvaises » (24,8//29,17M), comprennent aussi la séquence des fléaux envoyés contre le roi et le peuple : « l'épée, la famine et la peste » (24,10//29,18M), et la déchéance du peuple devenu « sujet de terreur pour tous les royaumes de la terre » (24,9//29,18).

compacte et simple que M où deux thèmes adjacents sont intercalés dans le propos central.

Un « plus » de M, souvent ignoré des commentateurs de Jérémie<sup>24</sup> et que Raymond de Hoop n'a pas relevé dans son tableau synoptique, est la présence de la négation au v. 27, une différence infime quantitativement, mais lourde de conséquence pour le sens du texte qu'elle inverse. D'après l'hébreu, Shemaya reproche au prêtre Sophonie de *ne pas* avoir réprimé Jérémie, alors que selon le grec il lui reproche le contraire : de l'avoir maudit. La seule explication plausible de cet écart est une omission accidentelle dans le texte grec, car l'absence de négation rend tout le paragraphe incohérent. C'est la conclusion que tire Jack Lundbom dans son commentaire<sup>25</sup>.

En conclusion de cette rapide enquête, on voit mal un éditeur reprenant G pour y ajouter les « plus » de M. L'inverse serait-il plus vraisemblable ? Toilettage du texte pour l'alléger de mots superflus ? Est-ce trop moderne comme hypothèse ? Quoi qu'il en soit, il est bien difficile de repérer une différence significative entre les deux éditions, dont l'une comporte pourtant 30 % de plus que l'autre. Voilà qui permet déjà de réduire très sensiblement le problème éventuel posé par l'écart entre les deux éditions.

## Le chapitre 31

D'un chapitre à l'autre, la situation apparaît très différente.

– *L'excédent* de M est bien moindre<sup>26</sup>, même si on retrouve certains « plus » classiques comme « oracle du Seigneur » (v. 14.34). On est cette fois-ci très nettement en dessous de la proportion commune<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Notamment : Holladay, *Herm.*, 1989 ; Keown, Scalise et Smothers, *WBC*, 1995 ; William McKane, *Jeremiah*, vol. 2, *ICC*, 1996.

<sup>25</sup> Jack R. Lundbom, *Jeremiah 21-36, AB*, 2004, p. 365 : « The LXX, which is in confusion here, has Shemaiah asking Zephaniah why he took to rebuking Jeremiah. In fact, the very opposite occurred! Zephaniah had *not* rebuked Jeremiah (the LXX omits the negative), and Shemaiah is berating him for "going of" on discipline ». Robert Carroll expose en détail la différence de présentation entre G et M, mais ne conclut pas. Robert P. Carroll, *OTL*, 1986, pp. 564-565.

<sup>26</sup> Ce qui correspond à l'observation faite sur l'ensemble du livre : les « plus » de M sont caractéristiques des sections en prose, cf. William L. Holladay, *Jeremiah 2*, *Hermeneia*, Minneapolis, Fortress Press, 1989, p. 3.

<sup>27</sup> 6 % au lieu de 14 % pour l'ensemble du livre, soit moins de la moitié de la proportion globale. Détail de la statistique : sur 600 mots de M dans le chapitre, on en compte 36 de moins dans G (voir tableau III).

- Les *différences* entre les deux textes sont beaucoup plus nombreuses<sup>28</sup>. La plupart d’entre elles renvoient à des phénomènes typiques de critique textuelle<sup>29</sup>.

*Vocalisations différentes* de consonnes identiques. Au verset 19 on voit bien que la différence entre G et M provient de la vocalisation différente d’un substrat hébreu identique, l’infinitif construit *הוֹדַעַי*, lu comme un *nifal* par M, *הוֹדַעַי*, passif, en français « après avoir été connu » (NBS) et comme un *hifil* par G : *הוֹדַעַי*, actif, cf. « j’ai compris » (BJ). Au verset 8, le *boiteux*, *פִּסְחָה*, de M est lu comme la *Pâque*, *פִּסְחָה* par G<sup>30</sup>.

On trouve aussi de nombreux exemples de leçons se rattachant à des *formes graphiques voisines*. Au v. 2, les *survivants* de l’épée, *שְׂרִירַי* (M), ont pour équivalent les *dévastés* de l’épée, *שְׂדוּרַי* (G). Au v. 9, les *supplications*, *תַּחֲנוּנַיִם* (M) et les *consolations*, *תַּנְחוּמַיִם* (G). Au v. 19, mon *écart* *שׁוֹבֵי* (M) et mon *exil* *שְׁבִי* (G). Au v. 40, le *qeré* de l’hébreu, les *terrasses*, *הַשְׂדֵרְמוֹת*, a pour correspondant en grec un nom propre inconnu *Ασαρημωθ*, équivalant aux consonnes du *ketiv*.

Il semble bien aussi qu’une ou deux différences pourraient s’expliquer par la réticence du traducteur à rendre littéralement des expressions plutôt exotiques telles que *se frapper la cuisse* (v. 19), rendu par « j’ai gémi après le jour de la honte », ou un *pâturage* de justice (v. 23), que le traducteur aurait laissé de côté en rattachant la justice à la « sainte montagne » qui suit.

<sup>28</sup> 9 % du fonds commun, alors qu’au chapitre 29 elles n’atteignent même pas 2 %.

Détail du compte, les différences relevées portent sur 53 mots parmi les 600 que compte le chapitre dans M (voir tableau III).

<sup>29</sup> La lecture des remarques de critique textuelle du volume II de CTA (1986) pour les chapitres 29 et 31 confirme que plusieurs différences entre M et G relèvent des aléas de la copie des textes. Les membres du comité dirigé par Dominique Barthélemy signalent bien qu’ils n’entendent pas se prononcer sur l’antériorité d’une édition sur l’autre (M et G), mais il leur arrive à plusieurs reprises de repérer ce qu’ils considèrent comme une erreur manifeste de copie dans G. Dans tous les cas répertoriés, CTA opte pour M contre G, 5 fois au chap. 29 et 9 fois au chap. 31, le plus souvent avec la lettre B, 3 fois avec la lettre A, une fois avec la lettre C.

<sup>30</sup> La synopse de Tov et Polak note 7 autres cas similaires : v. 2 *עַם* *peuple* (M) ou *עַם* *avec* (G), v. 5 *נִטְעוּ* et *וְהִלְלוּ* accomplis (M) ou *נִטְעוּ* et *וְהִלְלוּ* impératifs (G), v. 7 *הוֹשַׁעַ* impératif (M) ou *הוֹשַׁעַ* accompli (G), v. 8 *יִגְדֹּת* participé (M) ou *יִגְדֹּת* accompli (G), v. 13 *יִתְדוּ* ensemble (M) ou *יִתְדוּ* se réjouiront (G), v. 20 *יִבְרִי* infinitif (M) ou *יִבְרִי* substantif (G).

Ces écarts caractéristiques, comme aussi les difficultés notables de certains versets<sup>31</sup>, soit dans G, soit dans M, laissent penser que l'on est là en présence de phénomènes de dégradation ou d'incertitude relevant des aléas de la copie des textes, parfois de leur traduction, et non de la révision intentionnelle d'une édition antérieure. Au vu des différences constatées sur l'ensemble du chapitre, l'interprétation que Schenker propose pour les différences notées dans les v. 31-34 apparaît singulière. Si l'on prenait comme hypothèse explicative celle qu'il propose pour les différences qu'il a relevées dans les v. 31-34, on serait bien en peine de la confirmer ailleurs dans le chapitre.

## La démonstration de Schenker

Reprenons dans l'ordre les trois différences sur lesquelles Schenker se fonde pour démontrer l'antériorité de G sur M.

1) Au verset 31, la réponse de Dieu à l'infidélité d'Israël, qui a rompu l'alliance (M) ou qui n'a pas persévéré dans l'alliance (G), est formulée à l'aide de deux verbes différents : « Je les ai délaissés » (G) ou « Je les ai dominés » (M). Des deux leçons, c'est celle de M qui est manifestement la plus difficile. Que signifie « j'ai dominé sur eux », « j'ai été leur maître » ? Le sens est-il *positif* ou *adversatif* ? – cf. *TOB*, « Moi je reste le maître chez eux ». Si l'on se réfère à Jr 3,14 où la même construction est employée : « Revenez, fils rebelles, car je suis votre maître », כִּי אֲנֹכִי בַעֲלֵתֵי בָכֶם, il s'agit plutôt de l'affirmation de l'autorité légitime du Seigneur sur son peuple. Seconde question, le verbe désigne-t-il un fait *consécutif* ou *antérieur* à l'infidélité d'Israël ? Dans le second cas, ce membre de phrase stigmatiserait la gravité de la faute commise par Israël et ne dirait rien de l'attitude ultérieure de Dieu en réaction à la rupture : « Cette alliance, ils l'ont rompue et moi j'étais leur maître ». C'est ainsi que la plupart des versions françaises modernes traduisent le texte (*BJ*, *BFC*, *NBS*, *Sem*).

L'interprétation proposée par Schenker n'est donc pas la seule possible, elle n'est pas la plus naturelle. Il faut forcer le sens pour voir dans l'emploi de ce verbe l'intention de sauvegarder la pérennité de l'alliance malgré la rupture du partenaire humain. L'interprétation de G est aussi forcée, en sens inverse, pour accentuer le

<sup>31</sup> Notamment au v. 22 : « La femme circonvient l'homme » (M) ou « en sûreté circulent les hommes » (G).

contraste : ἀμελέω, « ne pas se soucier de, négliger », implique-t-il la rupture de l'alliance par Dieu ? N'y aurait-il pas des verbes bien plus explicites pour le dire ? G, d'ailleurs, présente l'infidélité d'Israël d'une manière moins abrupte que M ; au lieu de dire « ils ont rompu l'alliance », G dit « ils n'ont pas persévéré dans l'alliance ». Si la modification était dans le sens de G vers M, on se demande pourquoi l'éditeur, qui selon Schenker tenait à sauvegarder la pérennité de l'alliance, aurait ainsi radicalisé l'infidélité d'Israël. Il semble que l'on pourrait tout aussi bien soutenir l'hypothèse inverse : ce n'est pas M, mais G qui aurait modifié le texte pour sauvegarder la pérennité de l'alliance<sup>32</sup>.

Une autre observation peut être faite : le verbe de G renvoie peut-être à une forme hébraïque proche graphiquement ou phonétiquement de M. Deux propositions ont été faites, comme rétroversion de ἠμελήσα : אָבְרָתִי (abhorrer, rejeter) ou אָבְרָתִי (rejeter, abhorrer). Il ne serait pas impossible que l'écart entre G et M résulte d'une confusion accidentelle : « Cette alliance, ils l'ont rompue et moi je les ai eus en horreur », que le traducteur aurait atténué en « je les ai négligés ».

2) Schenker comprend l'accompli אָבְרָתִי comme se référant au passé : « J'ai donné ma loi ».

C'est pourtant un fait bien connu que l'accompli de certains verbes, en particulier le verbe אָבְרָתִי, sert à exprimer un engagement pris dont la réalisation peut être immédiate ou échelonnée dans le temps. Joüon (§ 112g) en donne plusieurs exemples<sup>33</sup>. Pour le futur, il cite Gn 15,18 : « Je donne (אָבְרָתִי) ce pays à ta descendance », Es 43,3 : « Je donne l'Égypte, Kush et Seba pour ta rançon ». La chose promise est présentée comme réalisée.

<sup>32</sup> C'est la conclusion que tire Bernard Renaud dans son article portant sur les deux versions de l'oracle : « L'oracle de la nouvelle alliance. A propos des divergences entre le texte hébreu (Jr 31,31-34) et le texte grec (38,31-34) », in André Wénin et Jean-Marie Auwers (sous dir.), *Lectures et relectures de la Bible*, Festschrift P.-M. Bogaert, Leuven, Leuven University Press, 1999, pp. 85-98. Que deux auteurs attentifs et sérieux comme le sont Schenker et Renaud tirent des mêmes observations des conclusions diamétralement opposées ne rassure guère sur la capacité de démontrer objectivement l'antériorité d'une édition par rapport à l'autre.

<sup>33</sup> Rudolf Meyer est moins affirmatif : « Wie im Ugar. findet sich zuweilen der Gebrauch des Perf. als Präs./Fut » (§ 101.4a). Il cite comme exemple Es 43,3. *Hebräische Grammatik*, Berlin, de Gruyter, 1992.

Dans la 2<sup>e</sup> partie du vers on trouve l'inaccompli : « Je l'écrirai sur leur cœur ». Schenker insiste : les deux formes sont différentes, l'inaccompli est futur, donc l'accompli doit être compris comme passé. Il ne tient pas compte du fait qu'en poésie on trouve souvent une symétrie accompli/inaccompli sans différence de temps<sup>34</sup>. Il faudrait, dit-il, une indication précisant que l'on est dans le futur et non dans le passé. C'est peut-être beaucoup demander, mais l'indication est là, dans les mots qui précèdent immédiatement : « Après ces jours-là », que faut-il de plus ?

En outre, l'interprétation de Schenker implique que le mot קָרַב soit compris comme se référant à l'intérieur d'un groupe (« J'ai mis ma loi au milieu d'eux ») et non à l'intériorité de la personne, parallèle au « cœur » de la 2<sup>e</sup> moitié du vers. Ailleurs dans l'A.T. le don de la loi au peuple n'est jamais présenté avec ce mot קָרַב. Jérémie lui-même évoque plusieurs fois la loi ou des lois données « devant eux » אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֵיהֶם (Jr 9,12 ; 26,4 ; 44,10). A l'inverse, la construction בְּקֶרֶב נָתַן se réfère ailleurs à l'intériorité : Ez 11,19 et 36,26 : « Je donnerai à l'intérieur de vous un esprit nouveau » (/je vous donnerai un cœur), Ez 36,27 : « Je donnerai mon esprit à l'intérieur de vous ». Il serait vraiment étrange que pour faire ressortir un contraste entre le don de la loi *au sein* du peuple et son inscription *dans le cœur* des fidèles, le prophète utilise deux termes, *intérieur* et *cœur*, qu'on retrouve régulièrement en parallèle synonymique et non en contraste.

3) Le pluriel « mes lois » (G) et le singulier « ma loi » (M).

Les trois évocations du don de la loi précédemment relevées<sup>35</sup> mentionnent (dans M) la loi au singulier הַתּוֹרָה־יְהוָה, ce qui semble conforter la thèse de Schenker : pour M, c'est la loi déjà prescrite que Dieu va désormais inscrire dans le cœur du peuple, à la différence de G qui, en employant le pluriel, laisse le champ ouvert. Mais l'argument se trouve fragilisé lorsqu'on tient compte de la façon dont ces trois mentions sont formulées dans le grec. La première mention (Jr 9,12) est au singulier (comme M), mais la seconde (26,4, JrG 33,4) est au pluriel et, quant à la dernière (44,10, JrG 51,10), l'hébreu comprend deux termes, l'un au singulier (loi) et l'autre au pluriel (les prescriptions) – le texte grec, lui, n'en comporte qu'un seul et c'est celui qui est au pluriel. Comment donc soutenir que le

<sup>34</sup> Cf. par exemple Adele Berlin, *The Dynamics of Biblical Parallelism*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, pp. 35-36.

<sup>35</sup> Jr 9,12 ; 26,4 et 44,10.

pluriel du grec traduirait une différence de perspective alors qu'il est employé deux fois sur trois dans ce même document pour désigner les lois déjà octroyées au peuple ? L'emploi du singulier ou du pluriel apparaît donc indifférent. Comme l'est aussi le pluriel (G) pour le mot cœur qui figure au singulier dans le texte hébreu.

## Conclusions

Force est de conclure que l'hypothèse avancée par Schenker, et fondée sur certains écarts entre M et G dans l'oracle de la nouvelle alliance, (1) est singulière par rapport aux autres écarts constatés sur le reste du chapitre, (2) repose sur une compréhension peu naturelle de M, (3) surévalue les écarts retenus comme révélateurs d'une révision intentionnelle du texte. Elle n'est donc pas tenable.

Plus généralement, le balayage des écarts entre M et G sur les chapitres 29 et 31, (1) révèle une situation complexe qui tient autant, sinon plus, de phénomènes propres à la copie d'un texte unique et à sa traduction que de la révision consciente d'une édition antérieure ; (2) même si le nombre et l'ampleur des écarts renvoient indéniablement à deux *éditions* du texte, les indices d'une révision intentionnelle et théologiquement orientée se sont révélés pratiquement inexistantes. (3) Ce qui frappe le plus le lecteur informé de la littérature courante sur le sujet, c'est la très grande proximité sur le fond des deux éditions, en dépit de leurs écarts quantitatifs.

L'étude que l'on vient de proposer reste un sondage partiel demandant à être confirmé par d'autres études partielles et des synthèses. Dans les limites qui sont les siennes, elle est de nature, croyons-nous, à inspirer la prudence à l'égard des hypothèses rédactionnelles avancées pour expliquer les écarts entre les deux éditions et à renforcer la confiance dans la fiabilité du texte en dépit de l'écart quantitatif conséquent entre les deux éditions. ■

*Les tableaux sont sur les pages suivantes.*

**Tableau I : Jérémie TM-LXX**

<i>Suivant l'ordre du TM</i>		
TM		LXX
<b>1,1-25,14</b>	<b>Oracles contre Jérusalem</b>	<b>1,1-25,13</b>
25,15-38	La coupe tendue aux nations	32,15-18
<b>26,1-44,30</b>	<b>Récits</b> + livret de la consolation (30-33)	<b>33,1-51,30</b>
45,1-5	pour Baruch	51,31-35
46,1-28	<i>sur l'Égypte</i>	26,1-28
47,1-7	<i>sur les Philistins</i>	29,1-7
48,1-47	<i>sur Moab</i>	31,1-47
49,1-6	<i>sur Ammon</i>	30,17-22
49,7-22	<i>sur Edom</i>	30,1-16
49,23-27	<i>sur Damas</i>	30,29-33
49,28-33	<i>sur Qédar</i>	30,23-28
49,34-39	<i>sur Elam</i>	25,14-19
50,1-51,64	<i>sur Babylone</i>	27,1-28,64
52,1-34	Chute de Jérusalem	52,1-34

**Tableau I : Jérémie TM-LXX**

<i>Suivant l'ordre de la LXX</i>		
LXX		TM
<b>1,1-25,13</b>	<b>Oracles contre Jérusalem</b>	<b>1,1-25,14</b>
25,14-19	<i>sur Elam</i>	49,34-39
26,1-28	<i>sur l'Égypte</i>	46,1-28
27,1-28,64	<i>sur Babylone</i>	50,1-51,64
29,1-7	<i>sur les Philistins</i>	47,1-7
30,1-16	<i>sur Edom</i>	49,7-22
30,17-22	<i>sur Ammon</i>	49,1-6
30,23-28	<i>sur Qédar</i>	49,28-33
30,29-33	<i>sur Damas</i>	49,23-27
31,1-47	<i>sur Moab</i>	48,1-47
32,15-38	La coupe tendue aux nations	25,15-38
<b>33,1-51,30</b>	<b>Récits</b> + livret de la consolation (37-40)	<b>26,1-44,30</b>
51,31-35	pour Baruch	45,1-5
52,1-34	Chute de Jérusalem	52,1-34

## Tableau II (chapitre 29)

D'après R. de Hoop, 2007, p. 50-54.

v.36	TM Jr 29 <sup>37</sup>			LXX Jr 36 <sup>38</sup>	
	plus		diff.		plus
1	1	Jérémie le prophète		Jérémie	
	1	<i>Le reste des anciens</i>		Les anciens	
		Les prophètes		Les <i>faux</i> prophètes	1
	5	<i>Qu'avait exilés Nébukadnetsar de Jérusalem à Babylone</i>		<i>Lettre à Babylone aux exilés</i>	3
2	3	<i>Les chefs de Juda et de Jérusalem</i>			
				<i>Et tous</i>	1
		<i>Les charpentiers et les serruriers</i>	2	<i>les libres et les prisonniers, les artisans</i>	1
3	1	<i>Nébukadnetsar, roi de Babylone</i>		Le roi de Babylone	
4	1	Le Seigneur <i>des armées</i>		Le Seigneur	
	1	A tous les exilés		Les exilés	
	1	De Jérusalem à <i>Babylone</i>		De Jérusalem	
6	3	Donnez vos filles à des hommes et <i>qu'elles enfantent des fils et des filles</i>		Donnez vos filles à des hommes	
	1	Multipliez-vous là <sup>39</sup>		Multipliez-vous	
7		La paix de <i>la ville</i>	1	La paix <i>du pays</i>	
8	3	Le Seigneur <i>des armées, Dieu d'Israël</i>		Le Seigneur	
		Vos prophètes		Les <i>faux</i> prophètes	1
				Que vos devins <i>ne vous trompent pas</i> <sup>40</sup>	3
9	2	<i>Oracle du Seigneur</i>			
10	1	La <i>bonne</i> parole		La parole	
		Vous faire revenir	1	Faire revenir <i>votre peuple</i>	1
11	4	<i>Car je connais les projets que je forme pour vous</i>		je projette	
	2	<i>Oracle du Seigneur</i>			
	2	Vous donner un avenir et une <i>espérance</i>	1	Vous donner <i>cela</i>	
12	3	<i>Vous m'invoquerez et vous partirez</i>			
13		Et vous trouverez		Et vous <i>me</i> trouverez	1

<sup>36</sup> Référence des versets.

<sup>37</sup> Dans la colonne de gauche « plus », est recensé le nombre de mots hébreux en plus par rapport à G. Les mots en italiques sont ceux qui diffèrent, en plus dans la colonne de gauche ou différents dans la colonne suivante.

<sup>38</sup> « Plus » de G. Dans la colonne de droite sont portés les « plus » de G par rapport à M. Le nombre de mots est évalué pour un substrat hébreu du texte grec.

<sup>39</sup> N'est pas noté par de Hoop.

<sup>40</sup> Répétition du verbe utilisé une seule fois en hébreu pour les deux sujets (prophètes et devins). N'est pas noté par de Hoop.

14	2	Oracle du Seigneur			
	22	Je ramènerai vos exilés et je vous rassemblerai de toutes les nations et de tous les lieux où je vous ai bannis, oracle du Seigneur, et je vous ramènerai dans le lieu d'où je vous avais exilés			
16 20	88	(v. 16-20)			
21	3	Le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël		Le Seigneur	
	2	Achab fils de Qolaya		Achab	
	2	Sédécias, fils de Maaséya		Sédécias	
	4	Qui vous prophétisent en mon nom le mensonge			
	1	Nébukadnetsar, le roi de Babylone		Le roi de Babylone	
22		Il a fait à Sédécias et à Achab		Il a fait à Sédécias et fait à Achab	1
23	1	des paroles de mensonge		des paroles	
	1	Je sais, j'en suis témoin		J'en suis témoin	
25	7	Ainsi dit le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël			
	6	Des lettres à tout le peuple qui est à Jérusalem			
	3	A Sophonie, fils de Maaseya le prêtre, et à tous les prêtres		A Sophonie, fils de Maaséya le prêtre,	
26		inspecteurs	1	inspecteur	
		et qui délire		et contre tout homme qui délire <sup>41</sup>	2
27	1	Pourquoi n'as-tu pas <sup>42</sup> repris Jérémie ?	1	Pourquoi avez-vous insulté Jérémie ?	
29	1	Sophonie le prêtre		Sophonie	
	1	Ce livre		Le livre	
	1	Jérémie le prophète		Jérémie	
31	1	Envoie à tous les exilés		Envoie aux exilés	
32	1	Chemaya le Néhélamite		Chemaya	
	2	Habitant au milieu de ce peuple	1	au milieu de vous	
	2	Oracle du Seigneur			
	5	Car il a parlé de s'écarter contre le Seigneur		Ils ne le verront pas	2
T <sup>43</sup>	189		9		17

<sup>41</sup> Répétition du sujet du participe, le même sujet sert en hébreu aux deux participes (délirer, prophétiser).

<sup>42</sup> N'est pas noté par de Hoop.

<sup>43</sup> Totaux de chaque colonne.

Tableau III (chapitre 31)

v.		TM Jr 31		LXX Jr 38	
	plus		diff.		plus
1	1	Tous les clans d'Israël		Les clans d'Israël	
2		Il a trouvé grâce dans le désert	2	Je l'ai trouvé chaud dans le désert	
		Le peuple des survivants <sup>44</sup> de l'épée	2	Avec les détruits <sup>45</sup> par l'épée	
		Israël va vers la tranquillité	2	Allez et ne détruisez pas Israël	
3		Le Seigneur m'est apparu	1	Le Seigneur lui est apparu	
5		Tu planteras encore des vignes	1	Vous avez planté encore des vignes	
	1	Les planteurs ont planté et célébreront	1	Plantez et célébrez	
6		Ceux qui gardent	1	Ceux qui plaignent	
7		Ainsi parle le Seigneur, criez de joie	1	Ainsi parle le Seigneur à Jacob, criez	
		Seigneur, sauve ton peuple	2	Le Seigneur a sauvé son peuple	
8	2	Je les rassemble des confins de la terre, avec eux l'aveugle et le boiteux <sup>46</sup> , la femme enceinte et celle qui enfante ensemble, une grande assemblée	3	Je les rassemble des confins de la terre pour la fête de pâque <sup>47</sup> et elle enfantera une grande assemblée	
9		Je les conduits en leurs supplications <sup>48</sup>	1	Je les conduis en consolation <sup>49</sup>	
		un chemin où ils ne peuvent trébucher	1	un chemin où ils ne peuvent errer	
12		... biens du Seigneur, le blé		... biens du Seigneur, une terre de blé	1
		L'huile	1	Les fruits	
		... comme un jardin arrosé	2	... comme un arbre porteur de fruits	
		Ils ne dépériront plus	1	Ils n'auront plus faim	
13		... se réjouira dans la danse, jeunes et vieux ensemble	2	... se réjouiront dans l'assemblée des jeunes et les vieux se réjouiront	
	1	... et je les consolerais			
	1	je les réjouirai après leurs tourments	2	je les ferai se réjouir	
14		je comblerai les prêtres de graisse	1	j'exalterai et je comblerai les prêtres, fils de Lévi	1
	2	Oracle du Seigneur			
15	2	Rachel pleure ses fils et ne veut pas être consolée de ses fils		Rachel pleure et ne veut pas être consolée de ses fils	
16	2	Oracle du Seigneur			
17	5	Oracle du Seigneur, tes fils reviendront dans leur territoire			
18		et j'ai été corrigé		Et moi j'ai été corrigé	1
19		Après m'être détourné <sup>50</sup>	1	Après mon exil <sup>51</sup>	
		Après avoir été connu <sup>52</sup>	1	Après avoir connu <sup>53</sup>	

		je me frappe sur la cuisse, j'ai honte	3	J'ai gémi après le jour de la honte	
		je suis honteux je porte le déshonneur de ma jeunesse	1	Je t'ai montré que j'ai pris le reproche de ma jeunesse	1
20		Quand je parle de lui	1	Car mes paroles sont en lui	
21		tes villes que voici	1	tes villes endeuillées	
22	1	Le Seigneur a créé une chose nouvelle sur la terre		Le Seigneur a créé le salut pour une plantation nouvelle	2
		la femme circonvient l'homme	1	en sûreté circulent les hommes	
23	3	Le Seigneur des armées, le Dieu d'Israël		Le Seigneur	
	1	pâturage de justice montagne de sainteté		sur la juste montagne de sa sainteté	
24		Toutes ses villes	1	Tout son pays	
25		J'ai abreuvé l'âme		J'ai abreuvé toute âme	1
		Toute âme qui dépérit	1	Toute âme affamée	
27	1	La maison d'Israël		Israël	
	1	La maison de Juda		Juda	
28	3	Pour déraciner et pour démolir pour abattre et faire périr		pour abattre	
29	1	Ils ne diront plus		Ils ne diront pas	
30	2	Tout homme qui mange		Celui qui mange	
31		Avec la maison d'Israël	1	Pour la maison d'Israël	
32		Avec la maison de Juda	1	Pour la maison de Juda	
		Ils ont rompu mon alliance	1	Ils ne sont pas restés dans mon alliance	
		Je les ai dominés	1	Je les ai négligés	
33		J'ai donné ma loi	2	Donner je donnerai mes lois	1
		dans leur dedans	1	dans leur pensée	
34	2	Oracle du Seigneur			
35	1	... les lois de la lune		... la lune	
37		Ainsi dit le Seigneur → Si on mesurait le ciel en haut	1	Si le ciel s'élevait en l'air ←... dit le Seigneur	
		Si les fondations de la terre étaient sondées en bas	1	Si la fondation de la terre était abaissée en bas	
	1	Alors je rejetterais toute la descendance d'Israël		... moi je ne rejetterais pas la descendance d'Israël dit le Seigneur	
		Oracle du Seigneur			
38		La tour de Hananéel	1	La tour de Hanaméel	
39		Il encerclera Goat	1	Il encerclera en cercle	
40	2	Toute la vallée des cadavres et de graisse	2	de pierres choisies	
		et toutes les terrasses <sup>54</sup>	1	et tout Asarémor <sup>55</sup>	
		rien ne sera plus déraciné	1	rien ne sera plus abandonné	
T	36		53		8

54 M : הַשְׂרָמוֹת. 55 G Ασαραμωθ, ketiv M : הַשְׂרָמוֹת.

par **ERIC PEELS**,

professeur  
d'Ancien Testament  
à l'université théo-  
logique d'Apeldoorn  
(Pays-Bas)

## **Entre embarras et conviction.**

### ***L'interprétation de l'Ancien Testa- ment à la lumière du Nouveau.***

***Etude présentée au congrès de l'AFETE,  
le 6 septembre 2010***

#### **1. Notre embarras**

Nous connaissons tous l'histoire de Luc 24. Deux hommes partent de Jérusalem et se rendent à Emmaüs, la mine sombre. On les retrouve plus tard sur le chemin du retour, mais, cette fois, la tristesse a laissé place à l'euphorie. Qu'a-t-il bien pu se passer entre-temps ? Un événement majeur : l'ouverture de l'Ancien Testament jusqu'au Christ. Je cite : « Ah ! Hommes sans intelligence ! Vous êtes bien lents à croire tout ce que les prophètes ont annoncé ! [...] Alors, commençant par Moïse et par tous les prophètes, Jésus leur expliqua ce qui le concernait dans toutes les Ecritures. » Comme le dirait l'apôtre Paul : « Le voile est enlevé ».

Cette certitude et cette lucidité qui règnent à la fin de la journée de Pâques caractérisent en fait la manière dont tout le Nouveau Testament approche l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament rayonne de joie, pour ainsi dire, à l'idée qu'en Jésus-Christ les Ecritures de l'Ancien Testament s'accomplissent, s'épanouissent et parviennent enfin à destination. Avec conviction et enthousiasme, fondés sur l'Ancien Testament, les évangélistes et les apôtres proclament la personne et l'œuvre du Christ<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Gerhard Von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*. Vol. 2, *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, trad. A. Goy, Genève, Labor & Fides 1972, p. 293 : « Pour réduire les choses à une impression très élémentaire, le Nouveau Testament est parcouru, jusque dans ses derniers livres, par un étonnement passionné devant l'irruption d'une réalité absolument nouvelle, la conscience irrésistible d'être placé à un commencement à partir duquel des horizons tout nouveaux se sont

Cependant, les exégètes modernes que nous sommes sont un peu embarrassés par cette attitude. En effet, nos études nous ont appris à faire preuve d'esprit critique et à toujours tenir compte du contexte historique dans lequel les écrits ont vu le jour de telle sorte que cette manière d'interpréter l'Ancien Testament nous laisse un peu perplexes. Comment éviter une *eisegesis* des textes, une interprétation abusive et arbitraire de l'Ancien Testament ? Pour un historien des religions, l'Ancien et le Nouveau Testament constituent à l'évidence deux recueils de livres séparés, qui témoignent de deux religions bien distinctes, à savoir la religion judaïque et la religion chrétienne. Notre historien ne manquera pas, en outre, de faire observer que plusieurs siècles séparent ces deux recueils et que, sur le plan du contenu, de nombreuses disparités substantielles entachent leur homogénéité. Le théologien, lui aussi, est bien conscient de ces problèmes, mais il veut poser encore d'autres questions pour savoir si – et si oui, comment – ces deux recueils de livres tellement différents qui constituent ensemble la Bible chrétienne, ne présenteraient pas, malgré tout, une certaine unité et s'il ne serait pas possible de les lire en relation l'un avec l'autre. Pour lui, c'est le témoignage de l'ensemble du texte du Nouveau Testament qui le pousse à se poser ces questions<sup>2</sup>. Est-il possible d'élaborer une forme réfléchie et franche de *lectio christiana* de l'Ancien Testament ? Voilà la question fondamentale à laquelle les lignes qui suivent se proposent de répondre.

## 2. Un héritage délicat

Il faut constater d'emblée que l'Eglise a toujours voulu conserver l'Ancien Testament comme Parole de Dieu. L'Ancien Testament constituait la Bible de la jeune Eglise chrétienne<sup>3</sup>. Quand le canon du Nouveau Testament fut fixé, l'Eglise a maintenu l'autorité de l'Ancien Testament, et au lieu de placer le Nouveau Testament avant,

---

ouverts sur l'action salutaire de Dieu dans l'histoire : le Royaume de Dieu est là. [...] On voyait dans l'Ancien Testament une révélation divine précédant l'apparition du Christ, révélation qui était tout entière annonce de la venue du Seigneur ; on franchissait ainsi la porte conduisant à une interprétation toute nouvelle de l'Ancien Testament. »

<sup>2</sup> Voir, par exemple, Lc 18,31 ; Jn 5,39 ; 7,38 ; 10,35 ; 20,9 ; Ac 8,35 ; Rm 15,4 ; 1 Co 15,3s. ; 2 Tm 3,16.

<sup>3</sup> E. Zenger, « Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz », in Chr. Dohmen, Th. Söding (sous dir.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, Paderborn, 1995, p. 146.

elle l'a situé *après* l'Ancien Testament. Ensuite, elle a décidé de ne pas toucher aux textes de l'Ancien Testament pour faire ressortir leur sens christologique profond. Même à l'époque où la jeune Eglise chrétienne fut persécutée par les Juifs, elle est restée fidèle à l'Ancien Testament, pourtant d'origine juive, et en a fait de même au II<sup>e</sup> siècle après J.-C. lorsque Marcion s'en est pris à l'Ancien Testament<sup>4</sup>. L'Eglise a toujours réalisé qu'en mettant de côté l'Ancien Testament, elle se couperait d'une source principale de son existence.

Mais cet héritage vétérotestamentaire a pourtant causé bien du souci au cours des siècles. Car ce livre comporte beaucoup de passages qui heurtent l'éthique et la foi chrétiennes, et une partie importante de son contenu est consacrée à l'énoncé de stipulations d'une alliance désormais dépassée. Pour échapper à cet embarras, la jeune Eglise mit au point une stratégie : l'explication allégorique, qui prenait pas mal de libertés avec l'Ancien Testament et laissait peu de place à la valeur intrinsèque du livre ou au fait que le peuple d'Israël en fut quand même le destinataire originel.

Cette manière de lire l'Ancien Testament devait prédominer pendant des siècles. On spiritualisait les textes et en même temps, en contrepartie, on sous-estimait la valeur de l'Ancien Testament. La tradition catholique romaine insistait sur le fait que la portée de l'Ancien Testament était spirituellement et moralement inférieure à celle du Nouveau Testament, le premier ne faisant qu'annoncer le dernier. La science historico-critique, pour sa part, au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, tendait à considérer l'Ancien Testament comme un simple document humain qui reflète une évolution religieuse commençant par une religion naturelle et aboutissant à la religion chrétienne, en passant par l'hébraïsme puis par le judaïsme (« Die reine Menschenreligion »). Dans cette perspective, chaque nouvelle étape de l'évolution dévalorise l'étape précédente, forcément dépassée et périmée.

Dans la théologie réformée évangélique, notamment, on peut observer une conception qui accorde davantage de valeur à l'unité spirituelle de l'Ancien et du Nouveau Testament. Au XX<sup>e</sup> siècle, par exemple, des théologiens hollandais plaidaient en faveur de la primauté théologique de l'Ancien Testament (en particulier Kornelis Miskotte et Arnold Albert Van Ruler). Mais la tradition réformée n'échappe pas non plus aux critiques. Pourquoi la théologie de la

substitution de l'Eglise à Israël (le *supersessionisme*), par exemple, a-t-elle pu persister si longtemps dans les milieux réformés ?

Ces vieilles questions reviennent aujourd'hui en force sur le devant de la scène. Pensons aux dates de 1948 et 2001. Les horreurs de la Shoah, perpétrées dans l'Europe soi-disant « chrétienne », et, suite à cela, la proclamation de l'indépendance de l'Etat d'Israël, ont inscrit régulièrement la question du peuple juif et de la religion juive à l'ordre du jour des préoccupations de l'Eglise. Deuxièmement, suite aux événements du 11 Septembre, la violence a pris une dimension considérable dans le monde entier. De plus en plus de gens sont enclins à accuser l'Ancien Testament d'en être une des causes. Le livre sacré des religions abrahamiques ne serait-il pas source de beaucoup de misère ?

### 3. Le témoignage du Nouveau Testament

Comment lire l'Ancien Testament d'une manière chrétienne ? Laissons tout d'abord la parole au Nouveau Testament lui-même. Presque chaque page du Nouveau Testament contient des allusions, des références et des citations de l'Ancien Testament. Mais la relecture de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament soulève pour nous, aujourd'hui, toutes sortes de questions. Par exemple, Bethléem, qui est qualifiée de « petite » en Michée 5, est devenue « certes pas le plus insignifiant des chefs-lieux de Juda » en Matthieu 2. Les citations d'accomplissement dans les Evangiles ont parfois un caractère arbitraire à nos yeux. Mais gardons-nous de porter un jugement prématuré, fondé sur nos intuitions herméneutiques modernes.

A la lumière des recherches récentes, nous savons maintenant que la façon dont les évangélistes et les apôtres se servaient de l'Ancien Testament n'est point arbitraire puisqu'elle s'accordait bien avec les traditions herméneutiques de l'époque. Il y a des parallèles évidents avec la manière dont on se servait de l'Ecriture à Qumran (*pešer* ; *midraš*) et avec les principes de lecture pratiqués par les rabbins (tels que les principes de Hillel). Voilà pourquoi il est de première importance de connaître ces principes si on veut comprendre le « recyclage » des citations vétérotestamentaires dans le Nouveau Testament<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Cf. Peter Enns, *Inspiration and Incarnation. Evangelicals and the Problem of the Old Testament*, Grand Rapids, 2005, pp. 120-132 ; A.W. Zwiep, *Tussen tekst en lezer. Een historische inleiding in de bijbelse hermeneutiek. Deel I : De vroege kerk – Schleiermacher*, VU University Press 2009, pp. 79-122.

Ces techniques et ces méthodes étaient, en ce temps-là, parfaitement légitimes et généralement acceptées. Un exemple. Lorsque Jésus discute avec les sadducéens, en Luc 20, sur le point de la résurrection, il fait référence à Exode 3,6, où Moïse parle du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob : « Or, Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants, car tous sont vivants pour lui » (v. 38). Les scribes sont loin de critiquer cette manière d'employer ce texte. Au contraire, ils lui répondent : « Maître, tu as bien parlé » (v. 39). Apparemment, pour la conscience herméneutique de l'époque, l'usage que Jésus fait du texte de l'Exode ne pose pas problème.

Toujours est-il que l'exégète et le prédicateur modernes peuvent avoir du mal à suivre les références que le Nouveau Testament fait à des textes vétérotestamentaires. Essayons de nous faire une idée plus claire du caractère de cet emploi de l'Ancien Testament. Trois observations nous y aideront :

1) Quoique le Nouveau Testament nous étonne, ici ou là, par l'usage « créatif » qu'il peut faire des textes vétérotestamentaires, on peut quand même affirmer qu'il y a une ligne conductrice formée par des citations assez littérales et des applications directes<sup>6</sup>. Contrairement à ce qu'on attendrait, vu le climat philosophique de l'époque (pensons à l'œuvre de Philon), nous n'y rencontrons que très rarement des interprétations typiquement allégoriques<sup>7</sup>.

2) Les allusions que le Nouveau Testament fait à l'Ancien Testament sont souvent de nature associative et compliquée. Quand un texte de l'Ancien Testament est cité ou qu'il y est fait allusion, le contexte de l'original résonne avec non seulement le contexte immédiat, mais aussi avec tout le cadre dans lequel le passage de l'Écriture cité fonctionne. La citation est introduite comme on peut introduire une mesure musicale dans une grande partition ; le texte est comme un instrument introduit dans un grand orchestre. En écoutant cet instrument on entend résonner également les autres instru-

---

<sup>6</sup> « The great bulk of the quotations are careful reproductions or translations of the original Scripture. In most instances the historical sense is carefully preserved, and often the source of the quotation is accurately acknowledged even though such reference was not the normal practice at that time », ainsi H.M. Shires, *Finding the Old Testament in the New*, Philadelphia, 1974, p. 38 ; cf. S. Greidanus, *Preaching Christ from the Old Testament. A Contemporary Hermeneutical Method*, Grand Rapids, 1999, p. 188.

<sup>7</sup> C'est l'avis de P.J. Roscam Abbing, *Inleiding in de bijbelse theologie*, Amsterdam, 1983, pp. 166s. : 1 Co 9,9 ; Ga 4,24 et He 7,2s.

ments. De là vient aussi le fait que des textes très différents sont parfois comme enchaînés ou superposés en une seule et même citation<sup>8</sup>.

3) Pour les auteurs du Nouveau Testament, ce n'est pas ce que nous appelons aujourd'hui « l'exégèse » qui importe, c'est-à-dire une explication littéraire et historique du texte dans son contexte particulier. Ceux-ci sont tellement saisis par l'expérience très forte qu'en Christ l'*eschaton* est imminent et que le grand avenir de Dieu a commencé en lui qu'ils se laissent simplement guider par cette conviction fondamentale lorsqu'ils lisent les Ecritures et qu'ils les appliquent en toute liberté et avec joie à la personne et à l'œuvre du Christ. Le Christ et l'ère qui a débuté avec lui sont devenus le centre d'attraction herméneutique. Les auteurs du Nouveau Testament ne commencent pas par l'Ancien Testament pour aboutir au Christ mais commencent par le Christ puis voient les Ecritures s'éclaircir sous tous ses aspects. Ils *utilisent* l'Ecriture plutôt qu'ils ne l'*expliquent*. Il ne s'agit pas tellement d'*explicatio*, mais d'une pratique entre *usus* et *applicatio*<sup>9</sup>.

Comment tenir compte de la manière dont le Nouveau Testament se sert de l'Ancien dans notre herméneutique d'aujourd'hui ? A mon avis, il faut distinguer entre, d'une part, les *méthodes* de l'exégèse et, d'autre part, le *but* herméneutique<sup>10</sup>. Le Nouveau Testament ne nous prescrit pas impérativement telle ou telle méthodologie d'exégèse. Les « techniques » exégétiques dont les auteurs néotestamentaires se servaient étaient également appliquées par les non-chrétiens. D'ailleurs, on peut même se demander si nous serions en mesure d'appliquer ces méthodes, car notre culture et notre cadre de compréhension sont tout à fait différents de ceux du Nouveau Testament<sup>11</sup>. Une approche de la Bible qui était parfaitement accep-

<sup>8</sup> Voir, par exemple, Jn 12,38-41 (citation d'Es 53 et d'Es 6) ; Rm 3,10-18 (combinaison de citations du Psautier) et Rm 11,26 (citation d'Es 59 et de Jr 31).

<sup>9</sup> Cf. Th.C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, Wageningen, 1987<sup>6</sup>, p. 135, et F.C. Holmgren, *The Old Testament and the Significance of Jesus. Embracing Change – Maintaining Christian Identity*, Grand Rapids, 1999, qui caractérise l'exégèse juive de l'époque comme « depth exegesis », qui ne s'occupe pas tellement du sens littéral : « Jewish interpreters held the scripture to be divinely inspired, and this being so, they considered its words to be alive with meaning and meanings » (p. 21).

<sup>10</sup> Cf. P. Enns, *op. cit.*, pp. 156-160.

<sup>11</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 190, offre l'exemple de la liste généalogique de Matthieu 1 (3 fois 14 générations), qui était parfaitement compréhensible pour les premiers lecteurs (le nombre 14 est la valeur numérique du nom hébreu de David),

table et convaincante à l'époque néotestamentaire peut mener de nos jours à des interprétations abusives et arbitraires. Nous ne sommes pas appelés à reproduire les méthodes d'exégèse datant de la période du Second Temple, mais à nous servir des moyens et des méthodes actuels pour écouter et approcher avec vérocité l'Écriture. D'ailleurs, n'oublions jamais que nos méthodes ont été, elles aussi, influencées par des présuppositions culturelles contemporaines, elles aussi limitées. « Comprendre avec tous les saints » (Ep 3,18) reste en permanence notre mission quand il s'agit d'expliquer la Bible.

Pour un exégète chrétien, ce ne sont pas tellement les méthodes d'interprétation dont le Nouveau Testament se sert qui doivent prévaloir, mais l'attitude et l'orientation herméneutiques de ce dernier. Les auteurs du Nouveau Testament partagent la conviction que les Écritures Saintes ont trouvé leur accomplissement en Christ et que Dieu, dans l'Ancien Testament, a parcouru avec son peuple et avec le monde un chemin qui trouve son aboutissement définitif en Christ. C'est pour cette raison que l'Ancien Testament reste aujourd'hui pour nous une parole vivante. Pour un exégète chrétien, il est impossible de renoncer à cette approche eschatologique et christocentrique de l'Ancien Testament. Un type d'exégèse qui s'arrêterait à l'analyse littéraire et historique du texte vétérotestamentaire en se limitant à chercher le *sensus auctoris* manque littéralement de perspicacité<sup>12</sup>. Christ est le *telos* de l'Ancien Testament et cette découverte jette une lumière nouvelle sur le chemin qui mène vers lui. Une *lectio christiana* n'est certainement pas une sorte d'annexion christologique, car penser ainsi signifierait une réduction sérieuse de l'ampleur et de la valeur du message vétérotestamentaire. Tout au contraire, elle veut faire résonner le texte de l'Ancien Testament dans l'étendue de tout son contexte, comprenant l'Ancien aussi bien que le Nouveau Testament. C'est-à-dire que le texte doit être considéré comme faisant partie du témoignage du seul Dieu, le Dieu d'Abraham, de Moïse et de David, qui, une fois pour toutes, accomplit son acte salvateur en Christ.

---

mais pas pour nous aujourd'hui. Comparez aussi L. Baker, *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship between the Old and New Testaments*, Leicester, 1991<sup>2</sup>, pp. 268s.

<sup>12</sup> « When we observe what the apostles did with their Scripture, we can only conclude that there must be more to Christian biblical interpretation than uncovering the original meaning of an Old Testament passage » (P. Enns, *Inspiration*, *op. cit.*, p. 160).

## 4. Un vol déguisé ?

Néanmoins, beaucoup de spécialistes de l'Ancien Testament lisent l'Ancien Testament uniquement comme s'il s'agissait d'un document à caractère historico-littéraire ou historico-religieux. Même les « scientifiques » qui veulent assortir leur analyse littéraire et historique d'une évaluation théologique s'interdisent de prendre en considération le Nouveau Testament<sup>13</sup>. Ils jugent en effet que la discontinuité historique et religieuse entre les deux Testaments est trop grande et ils craignent par-dessus tout de glisser dans une *Hineinin-terpretation* ou dans une forme de « paternalisme chrétien ». Tout le monde est d'accord pour dire que l'Ancien Testament est d'une importance essentielle pour l'explication du Nouveau Testament, mais l'inverse, que le Nouveau Testament pourrait être d'une importance essentielle pour la compréhension et la prédication de l'Ancien, est plutôt rare. Il y en a même pour qui la relecture chrétienne de l'Ancien Testament est immorale et rejetable ! Est-ce que l'Eglise ne s'approprierait pas injustement, ce faisant, ce qui ne lui appartient pas, l'Ancien Testament étant l'apanage religieux du peuple d'Israël ?

Certains soutiennent l'idée que le Talmud s'accorde beaucoup mieux avec l'Ancien Testament que le Nouveau Testament et qu'il fait preuve d'une continuité fondamentale avec l'Ancien Testament, ce qui ne serait pas le cas des écrits néotestamentaires<sup>14</sup>. L'exégèse des rabbins présenterait davantage d'affinités avec l'Ancien Testament que celle du Nouveau Testament. Une affirmation pareille est très contestable. L'évolution de la Torah vers le Talmud s'est effectuée de façon moins linéaire que certains ne le croient. Le Talmud, par ailleurs, fait davantage que d'expliquer la Torah. Je cite deux autorités juives particulièrement éloquents sur ce point :

« Ancient Israel no more testified to the oral Torah, now written down in the Mishna and later rabbinic writings, than it did to Jesus as the Christ. In both cases, religious circles within Israel of later antiquity reread the entire past in the light of their own conscience and convictions... » (J. Neusner).

<sup>13</sup> Voir les noms de quelques exégètes chez G.F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids, 1991<sup>4</sup>, pp. 188s. et S. Greidanus, *Preaching, op. cit.*, pp. 38-42 ; cf. G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, 1972, pp. 27-32.

<sup>14</sup> R.W.L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament. Patriarchal Narratives and Mosaic Jahwism*, Minneapolis, 1992, pp. 147-175.

« Sparse and uncertain paths lead from the Old Testament to the Talmud. [...] The Talmud judaizes the Old Testament. » (M. Tsevat)<sup>15</sup>.

Du point de vue historique, le fait est que l'Ancien Testament a connu, pour ainsi dire, deux successeurs : le Nouveau Testament et le Talmud. Le Nouveau Testament lit l'Ancien Testament essentiellement de façon *téléologique*, en tant que témoignage d'« une alliance qui fait époque par sa réalisation, son échec et son espérance » (H. Berkhof)<sup>16</sup> et qui, en tant que telle, requiert une suite complémentaire. Une lecture du Tanakh à la manière du Talmud met en avant, quant à elle, l'alliance et la loi auxquelles l'homme peut et doit faire appel dans la repentance et la conversion. Les prophètes et leurs messages y viennent au second plan par rapport à la Torah. Cette lecture implique une approche herméneutique de l'Ancien Testament tout à fait différente.

Dans cette discussion, il faut également prêter attention aux éléments qui relèvent de la structure canonique vétérotestamentaire. La synagogue aborde le Tanakh sous un angle plutôt éthique, selon la tripartition massorétique en Torah, Neviim et Ketouvim, qui est une structure concentrique où la Torah constitue le cœur et a la priorité théologique. L'Eglise, en revanche, divise l'Ancien Testament en quatre parties, comme le fait la Septante, et elle opte pour une perspective eschatologique : la loi, les prophètes antérieurs, les écrits et les prophètes postérieurs<sup>17</sup>. A notre connaissance, la structure de la Bible hébraïque est historiquement la plus ancienne, la répartition en quatre parties de la Septante ne nous étant connue qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle dans des manuscrits chrétiens<sup>18</sup>. La lecture chrétienne, comparée à celle des rabbins, serait-elle donc déviante au regard de la structure canonique originale ?

---

<sup>15</sup> On trouve ces deux citations chez F.C. Holmgren, *The Old Testament*, *op. cit.*, pp. 124s.

<sup>16</sup> H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk, Callenbach, 1979<sup>4</sup>, p. 243.

<sup>17</sup> S.G. Dempster, « The prophets, the Canon and a Canonical Approach », dans C. Bartholomew a.o. (eds.), *Canon and Biblical Interpretation* (Scripture & Hermeneutics Series 7), Grand Rapids, 2006, p. 303.

<sup>18</sup> Les plus vieux témoins de la tripartition sont 4 QMMT ; le prologue de Jésus Sirach ; Philon d'Alexandrie, *De Vita Contemplativa* 25 ; Flavius Josephus, *Contra Apionem* 1.37-43 et Lc 24,44. Le plus vieux manuscrit complet de la Septante qui montre une répartition en quatre parties, c'est le Codex Vaticanus, datant du IV<sup>e</sup> siècle.

Affirmer que la subdivision du canon en quatre parties, avec une structure passé-présent-avenir, repose sur une structure chrétienne de date plus récente me paraît plausible, mais cela ne nous avance pas à grand-chose. Nous ne savons pas, en effet, si une tripartition pareille a été envisagée dès l'origine, afin de mettre en avant la primauté théologique de la Torah, comme ce fut le cas plus tard. D'autre part, certains manuscrits importants de la Septante accréditent eux aussi cette tripartition comme principale structure du canon, tels que le Sinaiticus et l'Alexandrinus. On a enfin des indices qui justifient la conclusion que l'interprétation eschatologique de l'Ancien Testament n'était point l'invention des chrétiens, mais qu'elle était couramment pratiquée dans certains milieux juifs<sup>19</sup>. Du reste, une répartition du Tanakh en trois parties admet aisément une lecture tournée vers l'avenir, puisque chacune de ces trois parties du canon contient de la littérature historico-narrative : de la Création jusqu'à la mort de Moïse (Torah), de l'entrée en Canaan jusqu'à l'exil (Neviim), de l'exil jusqu'au retour et la restauration sous Esdras (Ketouvim)<sup>20</sup>.

La conclusion de cette enquête, c'est que la structure du canon de l'Ancien Testament ne permet pas de trancher la grande question de savoir si les deux successeurs de l'Ancien Testament peuvent revendiquer une égalité des droits. Restent donc d'un côté une interprétation éthique et religieuse qui place la Torah au centre de sa lecture et de l'autre une approche téléologique et messianique dont la fin reste ouverte.

A mon avis, l'herméneutique chrétienne ne doit pas seulement se contenter de proposer ce rattachement du Nouveau à l'Ancien

<sup>19</sup> « Die Kirche schuf ihre eigene Ordnung also nicht *de novo*, jedoch wählte sich aus den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten diejenige aus, die am besten das neue christliche Verständnis der jüdischen Schriften widerspiegelte », écrit B.S. Childs, « Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht », dans Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, p. 30. Comparez aussi A. Behrens, « Kanon. Das ganze Alte Testament ist mehr als die Summe seiner Teile », *Kerygma und Dogma* 53 (2007), pp. 292s. : « Dabei ist zu beachten, dass dies (het schema verleden-heden-toekomst, HGLP) keineswegs erst oder ausschliesslich eine christliche Lesart ist, sondern dass auch eschatologisch orientierte Kreise des Judentums, wie etwa die Pharisäer, die Sammlung ihrer heiligen Schriften unter diesem Vorzeichen wahrgenommen haben. » Voir aussi G.S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk. Untersuchungen zum Konzeptualisierungsprozess der messianischen Erwartungen von den Makkabäern bis Bar Koziba*, Göttingen, 1994.

<sup>20</sup> R. Beckwith, « Formation of the Hebrew Bible », dans M.J. Mulder (eds.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (CRINT II.1), Assen, 1988, pp. 57s.

Testament comme si c'était une des options possibles, mais elle doit aussi motiver la plausibilité de ce choix de façon argumentée. Et cela touche à la question fondamentale de la théologie biblique, celle de savoir quelle est la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? Y a-t-il unité dans la dualité ?

## 5. La voie de l'histoire du salut

La cohérence entre l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas concevable à l'aide d'un concept théologique abstrait. L'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament se trouve dans la révélation du seul et même Dieu, qui se manifeste progressivement dans ses paroles et dans ses actes tout au long de l'histoire<sup>21</sup>. Les deux Testaments attestent d'une histoire qui a lieu dans la réalité concrète de ce monde, entre le *proton* et l'*eschaton*, une histoire bien particulière qu'on désigne sous le nom d'« histoire du salut » ou d'« histoire rédemptrice ». Une expression discutable – j'y reviendrai plus loin, et je veux bien en changer pour une autre plus appropriée – dont nous ne pouvons pas, pour l'instant, nous passer quand il s'agit de désigner la structure fondamentale narrative et théologique de la Bible, que nous appelons le plan d'ensemble, le métarécit biblique.

L'histoire du salut englobe la création, la croix et la nouvelle création. Elle commence par le premier Adam, et, via le second Adam, s'étend à une nouvelle humanité. Elle raconte comment Dieu a créé ce monde et comment il va délivrer l'homme qu'il a créé. Ainsi, l'histoire se déroule à partir d'une perspective mondiale universelle, puis se limite à Israël en particulier. Après s'être rétrécie dans la personne et l'œuvre uniques du Christ, l'amplification réapparaît et l'histoire du salut s'intéresse à nouveau à tous les peuples (l'image bien connue du sablier). Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël est appelé et élu par Dieu et occupe par la suite une position spéciale : Israël se détache des peuples (Gn 11) et est destiné à être une bénédiction pour les nations (Gn 12,3), à être le médiateur du salut, la lumière des nations (Es 42,6 ; 49,6)<sup>22</sup>. Dieu a voulu habiter auprès de ce peuple et il a choisi de manifester sa splendeur à travers lui (Es 49,3). Dans l'Ancien Testament, le peuple d'Israël fonc-

<sup>21</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 48 : « A single, God-guided, redemptive history is the basis, the foundation, of the unity of the Old and New Testaments. »

<sup>22</sup> « The particularism of Israel's history is a *particular means* for a *universal goal* », ainsi C.J.H. Wright, *Knowing Jesus through the Old Testament*, Oxford, 1992, p. 38.

tionne comme le représentant de toute l'humanité. L'Ancien Testament connaît la structure d'une alliance qui se caractérise par une dialectique qui devient de plus en plus aiguë : la fidélité du grand allié (Dieu) face à l'infidélité du petit allié (Israël)<sup>23</sup>.

Par ce dynamisme progressif de l'histoire du salut, l'Ancien Testament exprime non seulement l'amour débordant de Dieu, mais encore la défaillance de l'homme (la « Geschichte des Scheiterns » von Bultmann). Israël ne réussit pas à s'en sortir, il n'y a que Dieu lui-même qui puisse sauver. C'est sur ce salut que la prophétie salvatrice de l'Ancien Testament s'étend longuement. Puis le Nouveau Testament prend le relais, prêchant la réconciliation et la rédemption. Jésus, lui, accomplit ce que le peuple d'Israël était incapable de réaliser. Après la crucifixion et la résurrection, l'alliance entre Dieu et Israël n'est pas rompue<sup>24</sup>, mais Israël, désormais, n'occupe plus cette place exclusive qu'il occupait sous l'Ancien Testament, avec toutes ses institutions théocratiques et culturelles.

Parler de « l'histoire du salut » ne signifie pas qu'on impose une abstraction théologique à la Bible. Au contraire, de nombreux passages dans l'Ancien et le Nouveau Testament incitent à parler de cette manière. Il y est question du chemin que Dieu parcourt avec les hommes et avec son peuple, et d'un mystère qu'il dévoile<sup>25</sup>. Mais ce qui importe davantage, c'est la constatation que l'Ancien Testament, dans son essence, se caractérise par un mouvement en avant, une pulsion tournée vers l'avenir<sup>26</sup>. Aussi bien dans les prophètes que dans les textes historiques, hymnologiques ou sapientiaux, tous les regards se portent vers l'avenir. En fait, cette espérance a toujours fait partie intégrante de la foi d'Israël et elle se nourrissait des promesses que Dieu avait données (le pays, la descendance, le jugement, le salut). C'est d'ailleurs un point qui fait ressortir l'unicité de l'Ancien Testament, car une eschatologie au sens propre était inconnue chez les peuples du Proche-Orient ancien.

---

<sup>23</sup> H. Berkhof, *op. cit.*, pp. 258-261, 272-274.

<sup>24</sup> Es 54,10 ; Jr 31,35-37 ; Rm 9-11.

<sup>25</sup> Dt 26,1-11 ; 32,1-43 ; Ps 78 ; 105 ; Ac 2,14-40 ; Rm 1,1-7 ; 16,25s. ; 2 Co 6,1s. ; Ga 4,4 ; Ep 1,7-12 ; 3,1-11 ; Col 1,25s. ; He 1,1.

<sup>26</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments. Teil 1 : Gott und Volk*, Stuttgart 1968<sup>8</sup>, p. xi : « Wer ihre geschichtliche Entfaltung (de l'Ancien Testament, HGLP) überblickt, dem muss sich die Wahrnehmung aufdrängen, dass ein mächtig vorwärtstreibender Zug durch sie hindurchgeht. » Voir aussi H. de Jong, *Van oud naar nieuw. De ontwikkelingsgang van het Oude naar het Nieuwe Testament*, Kampen, 2002, pp. 7ss.

Nous voyons dans l'Ancien Testament des lignes qui, fondées sur cet ample mouvement en avant de l'histoire du salut, s'orientent vers le futur : des typologies (par exemple le premier et le second Exode), des structures de promesse et d'accomplissement. C'est la Parole de Dieu qui annonce et réalise le jugement ou le salut et qui s'ouvre à de nouvelles interprétations et actualisations<sup>27</sup>. Ce mouvement se prolonge dans le Nouveau Testament, car l'avènement du Christ est à la fois accomplissement et promesse. Il est roi sur la croix et nous attendons encore la manifestation finale de sa gloire (Tt 2,13). L'Ancien Testament est promesse, mais aussi accomplissement. Pareillement, le Nouveau Testament est accomplissement mais également promesse.

La Bible, le Nouveau aussi bien que l'Ancien Testament, est le livre du règne et de la souveraineté de Dieu. L'attente messianique, dans l'Ancien Testament, fait partie de cette vision. Le Nouveau Testament s'inscrit dans cette dynamique de l'attente de la venue du Royaume, comme le proclame notamment le livre de Daniel qui est, en un sens, le trait d'union entre les deux Testaments<sup>28</sup>. Voilà la raison pour laquelle le Nouveau Testament, à mon sens, se raccorde mieux à l'Ancien Testament que la littérature des rabbins talmudiques<sup>29</sup>.

La notion d'« histoire du salut » n'est cependant pas une panacée qui résout tous les problèmes concernant la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Cette relation reste quand même assez complexe. Il faut noter que dans une grande partie de l'Ancien Testament – la création, la législation, la sagesse – l'idée de l'histoire du salut ne joue guère. Et quant au Nouveau Testament, on ne peut pas non plus prétendre que cette histoire du salut y soit omniprésente. La notion d'histoire et son progrès n'expriment que partiellement le contenu de la Bible. La relation entre les deux Testaments comporte aussi une équivalence et une analogie pour les sujets de la

---

<sup>27</sup> W. Zimmerli, « Verheissung und Erfüllung », dans C. Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des Alten Testaments*, München, 1963<sup>2</sup>, pp. 69-101.

<sup>28</sup> Pour l'importance de la notion de Royaume de Dieu dans l'Ancien Testament voir H.G.L. Peels, « The Kingdom of God in the Old Testament », *In die Skriflig* 35 (2001), pp. 173-190.

<sup>29</sup> Cf. H.W. Wolff, « Zur Hermeneutik des Alten Testaments », in C. Westermann, a.w., p. 161 : « Nur das Neue Testament bietet die Analogie eines auf Geschichtsfakten bezogenen Glaubenszeugnisses von dem Bundeswillen Gottes, der sich inmitten der Welt ein Volk erwählt und es zur Freiheit unter seiner Herrschaft beruft ».

sagesse et de la piété. En outre, la notion d'histoire du salut elle-même ne semble pas laisser assez de marge à un autre élément majeur, à savoir que, dans l'Ancien Testament, le désastre et le jugement occupent une place importante, parfois encore plus que le salut et la rédemption. L'histoire du salut connaît de nombreuses ruptures, apories et silences. On a eu raison de critiquer la manière dont, au XIX<sup>e</sup> siècle, les théologiens ont exploité la notion d'histoire du salut, comme étant le dévoilement continu et ininterrompu d'un plan divin de salut<sup>30</sup>. Interpréter l'histoire comme l'histoire du salut ne doit pas conduire à sous-estimer la discontinuité qui existe entre les deux Testaments<sup>31</sup>. La lecture de l'Ancien Testament ne conduit pas tout simplement et automatiquement au Christ. Premièrement parce que de nombreux passages vétérotestamentaires ne se rapportent pas directement à lui. Il ne faut donc pas, de manière forcée, relier toutes sortes de textes vétérotestamentaires au Christ (ce serait du *christomonisme*). Deuxièmement, parce que si la venue et l'œuvre du Christ se situent bien dans le prolongement de l'Ancien Testament, sa venue et son œuvre constituent pourtant, à plusieurs égards, une surprise totale, une tournure radicalement nouvelle dans l'histoire du salut.

Bien que – à mon avis – l'histoire du salut soit un concept fondamental pour quiconque veut entreprendre une *lectio christiana* de l'Ancien Testament, cette notion ne doit pas fonctionner comme un cadre d'interprétation clos. L'histoire du salut renvoie plutôt à un fil rouge qu'on déroule, au niveau du métarécit du canon, et qu'on pourrait peut-être désigner le mieux à l'aide de la métaphore biblique de la « voie » ou du « chemin ». La liaison principale reliant l'Ancien et le Nouveau Testament, c'est une route. L'Éternel parcourt une voie avec son peuple et avec ce monde, une voie qui mène de la chute à la résurrection, des ténèbres à la lumière. Cette voie de Dieu est irréversible. Chaque trajet sur cette voie, si nombreux que soient les ruptures et les embranchements, contribue à l'autorévélation de Dieu et à nous révéler qui nous sommes en tant qu'hommes, et à affirmer que l'Éternel veut nous sauver parce que nous sommes incapables de nous sauver nous-mêmes, et que, pour ce faire, il va jusqu'à la mort de son Fils sur la croix. Durant tout ce parcours, les paroles du Seigneur ainsi que les témoignages de ce qu'il a fait nous

---

<sup>30</sup> B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, London, 1992, pp. 17s.

<sup>31</sup> D.L. Baker, *One Bible*, p. 266 ; P.J. Roscam Abbing, *Inleiding*, pp. 150-159.

accompagnent. Ils sont gardés, réactualisés dans de nouveaux contextes, réinterprétés et rédigés ; ils forment ainsi, tous ensemble, un spectre de traces qui mènent au Nouveau Testament.

## 6. Itinéraires herméneutiques

La conviction fondamentale que les Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament forment un seul contexte dans la perspective de l'histoire du salut permet à la *lectio christiana* de prendre une forme plus concrète. Mais il y a deux choses qu'il faut toujours garder présentes à l'esprit. Premièrement, cette *lectio* ne doit pas évincer le relief historique et la polymorphie de la Bible par des retouches qui uniformisent et harmonisent le texte. Deuxièmement, en appliquant cette *lectio*, nous devons avoir conscience du fait que nous, les chrétiens, sommes pour ainsi dire les « seconds lecteurs » de l'Ancien Testament. Nous lisons comme par-dessus l'épaule des Juifs, car le salut, rappelons-le, vient du peuple juif (Jn 4,22). Il nous faut absolument rejeter une exégèse qui fait disparaître Israël derrière l'horizon. Nous avons besoin d'une interprétation qui tienne compte du fait qu'Israël est le premier destinataire de l'Ancien Testament, mais qui tienne compte aussi de l'Evangile, qui atteste que la voie du salut et les promesses de l'Ancien Testament s'accomplissent et s'accélèrent en Christ (la Pentecôte !).

Tout cela m'amène à plaider pour une lecture des textes dans une triple contextualisation. D'abord il faut lire le texte dans son contexte littéraire et historique immédiat, puis dans un contexte plus large, celui de l'Ancien Testament ; troisièmement, il faut lire le texte dans le contexte le plus large possible, celui du canon entier, comprenant l'Ancien et le Nouveau Testament. La parole de l'Ecriture est pour ainsi dire, respectivement : texte, texte vétérotestamentaire et texte biblique. Globalement, cette *lectio christiana* va successivement dans deux directions, d'abord de l'Ancien Testament au Nouveau, puis du Nouveau à l'Ancien, dans cet ordre. Il ne s'agit pas de deux mouvements séparés, il en va plus ou moins comme chez le tisserand qui met d'abord les fils de chaîne et ensuite les fils de trame. Pour utiliser des termes allemands : le Christ est le « Lese Frucht », mais aussi le « Leseprinzip » de l'Ancien Testament (*résultat de la lecture et principe de la lecture*). Nous lisons l'Ancien Testament comme le témoignage du chemin que l'Eternel a parcouru avec ce monde et en particulier avec Israël, et sur lequel la venue du Christ a été la prochaine et décisive étape. Ensuite, quand, partant du Nou-

veau Testament, nous relisons l'Ancien Testament, nous arrivons à en comprendre d'autant mieux le sens et le but<sup>32</sup>.

La *lectio christiana* prend son point de départ dans le *sensus literalis et historicus*, dans l'explication de la signification et l'éloquence du texte pris dans son contexte immédiat. Ce *sensus literalis* a une portée théologique. La lettre et l'histoire vétérotestamentaires ne sont jamais dépassées, au sens où elles pourraient être périmées. Dans l'Ancien Testament, nous apprenons à connaître l'Éternel et à nous connaître nous-mêmes, le monde et la vérité<sup>33</sup>. L'Ancien Testament nous montre les *vestigia Dei* et proclame les *magnalia Dei* dans toute l'étendue de ses œuvres créatrices et salvatrices.

Ensuite, la *lectio christiana* lira le texte dans son contexte plus large, celui de l'Ancien Testament en entier. L'interprétation historico-littéraire ne doit pas aboutir à une fossilisation du texte, puisque le texte est inséré dans un contexte canonique plus large qui fonctionne comme « ein kohärentes Sinngefüge », une synthèse intentionnelle ayant des prétentions normatives<sup>34</sup>. L'universalité du Nouveau Testament n'engloutit pas la particularité de l'Ancien Testament. Nous y apprenons déjà à connaître l'Éternel, qui révèle dans l'histoire de l'humanité l'amour et la fidélité, la colère et la miséricorde. Nous y apprenons à nous connaître nous-mêmes comme étant l'objet de l'amour de Dieu, mais aussi comme des êtres humains obstinés, enclins à se montrer hostiles à Dieu et à autrui. D'une part, ce contexte plus large que constitue l'Ancien Testament nous propose la perspective et l'attente de la grâce de Dieu et de la justice qui sauve, d'autre part il nous montre que, par suite de l'échec et de la défaillance de l'homme, nous avons besoin d'une nouvelle alliance, d'un nouveau David et de l'avènement du Royaume de Dieu.

La *lectio christiana* ne s'arrête pas aux frontières du canon vétérotestamentaire, mais veut prolonger sa lecture du texte dans son contexte le plus large, celui des Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Toutes ces écritures forment ensemble le grand contexte et le cadre d'interprétation du texte vétérotestamentaire.

---

<sup>32</sup> H. Berkhof, *op. cit.*, pp. 238s. et S. Greidanus, *op. cit.*, pp. 227-234 ; cf. aussi B. Janowski, « Verstehst du auch, was du liest? Reflexionen auf die Leserichtung der christlichen Bibel », in *id.*, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3, Neukirchen-Vluyn, 2003, pp. 351-383.

<sup>33</sup> « Or, tout ce qui a été écrit d'avance l'a été pour notre instruction, afin que, par la patience, et par la consolation que donnent les Écritures, nous possédions l'espérance » (Rm 15,4).

<sup>34</sup> B. Janowski, « Theologie des Alten Testaments. Plädoyer für eine integrative Perspektive », *Supplements to Vetus Testamentum* 92 (2002), p. 270.

Ce choix est motivé par une perspective chrétienne, mais je suis convaincu qu'il correspond à la structure fondamentale de la Bible elle-même. Un exégète chrétien ne peut pas expliquer un texte vétérotestamentaire faisant partie d'un canon qui se caractérise par ce mouvement en avant en direction de l'avènement du Royaume de Dieu, comme si le Nouveau Testament n'existait pas (*etsi Novum Testamentum non daretur*). Au contraire, c'est en relisant l'Ancien Testament à partir du Nouveau Testament que nous percevons le plus clairement la cohérence et le sens profond de l'Ancien Testament. Le bout du chemin (*telos*) prêché par l'Ancien Testament, une fin qui est en même temps un nouveau début, nous permet de mieux comprendre le chemin du salut de Dieu dans l'Ancien Testament en tant que combat pour l'avènement de son règne, délivrance du mal et restauration de sa bonne création.

## 7. Un exemple : le Psaume 16

En lisant le Psaume 16, versets 9-11, l'exégète prêtera d'abord attention à la signification du texte dans son propre contexte historique et littéraire immédiat. Cela le mènera à la conclusion que l'auteur doit être un juste (éventuellement la personne de David, ou un lévite) qui se réjouit du fait que l'Éternel est proche. Il confesse qu'il est en parfaite sécurité auprès de Dieu et que rien ne surpasse le bien qu'il a reçu de la part de ce Dieu lui-même. YHWH le préserve de la mort et garde son serviteur bien-aimé en vie et lui accorde une joie abondante. En toute confiance il pourra donc poursuivre le chemin de la vie sans avoir peur, malgré l'imminence de la tombe.

Ensuite, l'exégète prêtera attention au fait que ce texte prend place dans le livre des Psaumes et que les psaumes demandent à être lus conformément au statut que leur confère leur insertion dans la structure canonique, promouvant une vie basée sur la Torah, dans l'attente de l'avenir de Dieu (voir la position du premier et deuxième psaume)<sup>35</sup>. Le Psaume 16 mentionne, lui aussi, l'espérance du Messie, l'avènement du Royaume de Dieu. L'exégète retiendra ainsi que le Psaume 16, lu dans son contexte vétérotestamentaire, est un cantique qui témoigne haut et fort de la confiance totale en Dieu et cela dans un contexte où l'idée d'une vie après la mort n'avait guère cours, mais où l'on confessait déjà que la puissance de l'Éternel ne s'arrête pas aux frontières de la mort. Cette confession du poète,

<sup>35</sup> N. Schuman, *Drama van crisis en hoop. De psalmen: gedicht, gebundeld en gebeden*, Zoetermeer, 2008, pp. 165ss.

dans le Psaume 16, touche alors aux limites de ce qu'il était possible de concevoir dans la perspective vétérotestamentaire du salut. Et cela d'autant plus que dans la perspective canonique, c'est David qui est l'auteur de ce Psaume, celui qui a reçu cette grande promesse de l'Éternel pour l'avenir (2 S 23). Le texte du Psaume est comme une fleur en boutons qui n'attend qu'à s'ouvrir et à s'épanouir.

Les perspectives s'élargissent encore davantage quand l'exégète considère le texte de ce Psaume en prenant cette fois le Nouveau Testament comme point de départ. Dans le livre des Actes, ce texte est appliqué à la résurrection du Christ (Ac 2,25-32 ; 13,35-37). Cela signifie que le texte est « étiré » au-delà des limites vétérotestamentaires. Mais cette lecture est en adéquation avec la conviction vétérotestamentaire que la puissance de Dieu va au-delà de la frontière de la mort. La parole ancienne du Psaume 16,9-11, qui déjà dans le contexte vétérotestamentaire constituait une confession de foi pleine d'espérance, voit son sens et son accomplissement pleinement réalisés dans l'œuvre du Christ. Dans Actes 2,30ss, l'apôtre Pierre, selon les méthodes exégétiques de son temps, présente l'œuvre du Christ comme la réalisation directe de la prophétie que David avait jadis proclamée.

## 8. Conclusion

L'herméneute chrétien doit se tenir à l'écart d'un christomonisme simpliste. Il lui faut lire les Écritures en vue du Royaume de Dieu. Dans cette perspective, il s'agit de garder les yeux fixés sur la personne, l'œuvre et la doctrine du Christ et de l'Église corps du Christ. Quand il s'agit de textes bibliques concrets, comment faut-il clairement tracer les lignes entre l'Ancien et le Nouveau Testament ? Les réponses à cette question ne sont ni uniformes ni univoques. Sidney Greidanus (*Preaching Christ from the Old Testament*) a raison d'affirmer qu'il y a dans l'Ancien Testament de nombreuses voies qui mènent au Christ<sup>36</sup>. Dans l'espace de l'histoire progressive du salut, les textes prennent couleur et relief, par le schéma promesse-accomplissement, par la dialectique loi-évangile, par la répétition typologique, par des contrastes et des analogies. Ce rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament n'est pas basé sur des textes et des prophéties isolées, mais sur l'histoire des promesses de Dieu et sur la prédication de l'Ancien (et du Nouveau) Testament conçu dans

<sup>36</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, pp. 203-226.

sa totalité<sup>37</sup>. Le tout vaut plus que la somme des parties. Voilà pourquoi la *lectio christiana* découvrira parfois dans les textes vétérotestamentaires des perspectives que les auteurs originels et les premiers destinataires ignoraient, ou qu'ils n'étaient guère capables d'imaginer (Mt 13,17 ; Lc 10,24 ; 1 Co 2,9 ; 1 P 1,10ss)<sup>38</sup>. La *lectio christiana* ne forme pas un système fermé suivant des règles strictes. Nous pouvons écouter les textes de manière détendue, dans ses multiples contextes. Nous ne devons pas faire violence à l'exégèse en appliquant tout ce que nous lisons de manière forcée à Christ. Nous ne devons pas non plus couper les ailes à l'interprétation en ayant peur, dans notre conscience exégétique, d'établir des rapports avec le Nouveau Testament. Rappelons-nous l'histoire de Luc 24. Les yeux des lecteurs de l'Ancien Testament – et des exégètes ! – doivent être ouverts. Ce n'est qu'après avoir rencontré le Christ vivant et reçu son enseignement que l'on peut y voir plus clair. Au fond, nous sommes dépendants de l'enseignement du Saint-Esprit. Pour moi, cela signifie que la prière doit aller de pair avec mes études. Ainsi, pratiquer la *lectio christiana* n'est pas seulement une question de méthode, mais contiendra toujours une part d'émerveillement. ■

---

<sup>37</sup> C. Westermann, *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. Lore Janneret, Genève, Labor & Fides, 1985, p. 290 : « L'essentiel du rapport de la prophétie du salut avec le Christ se situe dans l'histoire des promesses dans sa totalité, non dans des paroles isolées qui peuvent se rapporter à lui ou non ». Voir également H. Gese, « Über die biblische Einheit », in Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, p. 43 : « Nicht einzelne sog. messianische Weissagungen verbinden Altes und Neues Testament, sondern die Einheit des entfalteten Offenbarungsinhalts selbst ». Comparez M. Oeming, « Biblische Theologie als Dauerreflexion im Raum des Kanons », dans Chr. Dohmen/Th. Söding, *Eine Bibel*, pp. 92-95.

<sup>38</sup> S. Greidanus, *op. cit.*, p. 233 et D.F. Feinberg, « Hermeneutics of discontinuity », in J.S. Feinberg (eds.), *Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testaments* (Fs. S.L. Johnson), Westchester, 1988, pp. 122-124.

# **Y a-t-il un noyau supraculturel de l'Évangile humainement accessible ?<sup>1</sup>**

**Dr Benno van  
den TOREN,**  
*professeur de  
dogmatique chrétienne,  
Wycliffe Hall,  
université d'Oxford\**

***Étude présentée au congrès de l'AFETE,  
les 1<sup>er</sup> et 2 septembre 2008***

## **Introduction**

**L**es jeunes Églises de ce que nous appelons le tiers monde ont aujourd'hui atteint l'âge de la majorité. Ce fait a propulsé la communauté chrétienne mondiale dans une des périodes les plus passionnantes de son histoire. Un dialogue nouveau a vu le jour concernant le sens de l'appel à suivre Jésus-Christ dans les différents contextes dans lesquels nous sommes placés. Ce dialogue entre les anciennes Églises de l'Occident et les nouvelles Églises d'ailleurs est certes enrichissant, mais également parfois difficile – la tension qui règne aujourd'hui entre les partenaires du Sud et les partenaires du Nord des Églises de tradition anglicane en offre une éloquente illustration.

---

\* Professeur visiteur en théologie systématique à la Faculté de Théologie Évangélique de Bangui (République Centrafricaine).

<sup>1</sup> Cette intervention a premièrement été présentée en anglais dans le cadre d'une conférence sur la nécessité et les limites de la contextualisation théologique, organisée par la Commission théologique de l'Alliance Évangélique Mondiale à Wycliffe Hall, Oxford, du 13 au 15 août 2008, et publiée sous le titre « Can We See the Naked Theological Truth? », in Matthew Cook, Rob Haskell, Ruth Julian and Natee Tanchanpongs (sous dir.), *Global Theology for the Local Church: Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, Pasadena, William Carey Library, 2010, pp. 91-108.

Ce dialogue, qui n'est pas nouveau, a été en un sens préparé par le dialogue œcuménique, qui a mis les Eglises d'Occident en contact avec les Eglises orthodoxes d'Orient, bien différentes. Cependant, ce dialogue mondial plus récent est différent pour au moins deux raisons. Premièrement, les jeunes Eglises du Sud croissent vite et dépassent de loin, en nombre d'adhérents, les anciennes communautés qui leur ont donné le jour. Deuxièmement, les évangéliques, qui ont laissé les discussions œcuméniques principalement aux autres, jouent à présent un rôle majeur dans ce dialogue plus récent. Ils entretiennent en effet des relations étroites avec ces nouvelles Eglises du tiers monde, qui, du reste, pour la plupart, se considèrent elles-mêmes comme faisant partie du mouvement évangélique.

Il y a une conscience croissante que cette nouvelle nature globale et, en effet, multiculturelle de l'Eglise doit avoir des implications majeures pour la théologie. Les théologiens du tiers monde et les missionnaires qui collaborent avec eux soulignent le besoin de théologies contextualisées : des théologies qui répondent aux défis de ces différents contextes culturels, sociaux et religieux où ils sont appelés à vivre leur vie avec le Christ. Ils critiquent les théologiens occidentaux plus traditionnels pour ne pas avoir reconnu la nature contextuelle des concepts théologiques venant de l'Occident et les avoir imposés au reste du monde. En même temps, des savants, chrétiens ou non, font valoir que la tâche de contextualisation de la théologie n'est pas facultative. Elle est même inévitable parce que toute réflexion humaine surgit dans un contexte culturel spécifique et est profondément influencée par ce cadre.

Malgré l'ampleur de cette prise de conscience, bon nombre de théologiens s'inquiètent de cette évolution, surtout des théologiens plus conservateurs du côté catholique, mais aussi du côté protestant et évangélique. Leurs réticences sont compréhensibles parce que la découverte de la particularité culturelle de toutes nos pensées, et particulièrement de nos pensées religieuses, déstabilise certaines de nos convictions les plus chères. En effet, certains en tirent la conclusion que Jésus-Christ ne peut plus être considéré comme le Sauveur et le Seigneur de tous, et qu'il ne l'est que pour ceux qui partagent les traditions culturelles dans lesquelles ce message fait sens. D'autres maintiennent que l'œuvre de Jésus de Nazareth a bien une valeur universelle pour tous, mais que nos représentations de la personne du Sauveur sont tellement influencées par les différents contextes qui les supportent qu'on ne peut plus parler d'une réalité historique objective derrière elles. Pour des raisons que j'aborderai plus loin,

il apparaîtra que si elles étaient exclusivement les conséquences de la nature culturelle de toutes nos réflexions, alors la base sur laquelle reposent les éléments les plus centraux de la foi chrétienne historique s'effondrerait.

Dans cette conférence, nous commencerons par discuter une approche assez largement suivie pour rendre compte de cette tension défendue par beaucoup de théologiens évangéliques et catholiques romains plus conservateurs. Il s'agit de l'idée que nous pouvons distinguer un noyau supraculturel de l'Évangile derrière la diversité culturelle des « vêtements » qui l'habillent. Cette approche est suggérée par la question principale de cette contribution, qui interroge la possibilité d'isoler un tel noyau supraculturel. Nous allons argumenter que chaque compréhension de l'Évangile est tellement profondément ancrée dans le contexte culturel qui la soutient que nous sommes incapables de produire une formulation définitive d'un tel noyau supraculturel. Cependant, l'intention principale de cette contribution est positive plutôt que négative : nous argumenterons qu'à partir de leurs perspectives culturelles différentes, les chrétiens, en tout temps et en tout lieu, peuvent toujours avoir une compréhension fiable de l'Évangile faisant autorité pour guider la communauté chrétienne. Dans notre développement, nous oscillerons entre deux aspects opposés de la problématique : la question de savoir si nous pouvons parler d'un *centre* identifiable valable dans tout contexte et la question de savoir si nous pouvons déterminer les *limites* de la foi, de la vie et de l'identité chrétiennes.

La discussion sera inévitablement floue et approximative si nous n'introduisons pas certaines distinctions précises dès le début. Nous devons distinguer entre, d'un côté, la *réalité* ou la *vérité* supraculturelle de Dieu que vise l'Évangile, et, de l'autre côté, les *compréhensions* et les *formulations* culturellement enracinées de cette vérité. Entre les deux pôles se situe la *réalité transculturelle* de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Cette réalité n'est pas supraculturelle, parce qu'elle se donne dans une culture particulière, mais est transculturelle dans le sens qu'elle a une valeur universelle pour chaque culture humaine actuelle et possible. Je démontrerai que l'Évangile témoigne d'un Dieu supraculturel et d'une autorévélation transculturelle en Christ. Cependant, aucune compréhension de cette réalité n'a un caractère absolu. Les compréhensions humaines de cette réalité changent à travers le temps en passant d'un contexte culturel à un autre. Mais ce processus ne nous empêchera pas, néanmoins, d'avoir une compréhension de l'Évangile adéquate et digne de confiance.

## Un seul noyau supraculturel ?

Examinons pour commencer l'idée d'un noyau théologique universel qui exprimerait l'essence de l'Évangile et qui pourrait faire l'objet d'une formulation « définitive ». Un noyau qui, par la suite, pourrait être contextualisé et exprimé de façons différentes dans des contextes différents.

La Bible ne nous présente pas ce noyau de manière directe. Le message de la Bible est lui-même contextualisé dans un contexte particulier, ou plutôt dans une gamme de contextes. L'idée que nous avançons est que le noyau universellement valable de l'Évangile peut être distillé des expressions culturelles de la révélation divine. David Wells exprime cette idée de la manière suivante :

C'est donc la tâche de la théologie de découvrir ce que Dieu a dit dans et à travers l'Écriture et de le revêtir d'une conceptualité qui appartient à notre ère propre. L'Écriture comme son *terminus a quo* doit être dé-contextualisée pour pouvoir comprendre son contenu transculturel, et doit être re-contextualisée afin que son contenu puisse concorder avec les suppositions et les structures sociales de notre temps<sup>2</sup>.

Selon les termes de la catégorisation de Stephen Bevans concernant les différentes compréhensions de la contextualisation, cette approche est un exemple du « modèle de la traduction » de la contextualisation, qu'il voit d'ailleurs illustré dans l'œuvre de théologiens aussi variés que Byang Kato, Paul Hiebert et Jean Paul II : « Ce qui est clair dans les esprits de ceux qui emploient le modèle de la traduction est qu'il est *possible* de séparer un message supraculturel d'un mode d'expression contextuellement limité »<sup>3</sup>.

Une approche identique est suggérée par la collection grand public *NIV Application Commentary*, qui se propose de « discerner ce qui est éternel dans les pages éternelles de la Bible » et, par conséquent, de « prendre ces vérités éternelles originellement exprimées dans un temps et une culture différents et les appliquer aux besoins

<sup>2</sup> David F. Wells, « The Nature and Function of Theology », in Robert K. Johnston (sous dir.), *The Use of the Bible in Theology: Evangelical Options*, Atlanta, John Knox, 1985, p. 177 (traduction personnelle).

<sup>3</sup> Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Revised and Expanded Edition, Maryknoll, Orbis, 2002, p. 40 (traduction personnelle, les italiques sont nôtres).

identiques mais différents de notre culture »<sup>4</sup>. Il me semble que ceci est l'approche intuitive de beaucoup de lecteurs évangéliques occidentaux de la Bible. Après tout, cette approche reflète une compréhension moderne dominante du langage pour laquelle le langage le plus abouti est celui qui correspond exactement à la réalité décrite<sup>5</sup>.

Cette quête d'un noyau supraculturel de l'Évangile distinct de ses expressions culturelles ne représente pas encore ce qu'on désigne aujourd'hui, plus généralement, par « contextualisation ». David Bosch fait une distinction utile entre les termes plus anciens d'« accommodation » et d'« indigénisation » et le discours plus récent sur la « contextualisation » qui n'a débuté que dans les années soixante-dix. L'indigénisation et l'accommodation, selon Bosch, présupposent précisément qu'il y a un noyau supraculturel et universel de l'Évangile qu'on peut formuler une fois pour toutes et qui est supposé être exprimé dans les manuels de doctrine occidentaux. Ce cœur supraculturel de l'Évangile peut être distingué des éléments périphériques – de la manière dont il est exprimé et vécu –, qui, eux, peuvent varier d'un contexte culturel à un autre. L'idée de la contextualisation, en revanche, réfère à la conviction que toute la théologie et toute théologie est contextuelle. Toute théologie est contextuelle et même ses expressions les plus centrales reflètent certaines compréhensions culturelles. Toute théologie est donc contextuelle, y compris la théologie occidentale classique<sup>6</sup>.

L'idée qu'il y ait un noyau transculturel universel de l'Évangile susceptible d'être indigénisé dans des contextes culturels différents est un pas important et positif au regard des compréhensions antérieures de l'Évangile et de la mission, qui étaient beaucoup plus « eurocentristes »<sup>7</sup>. Dans ces versions eurocentristes plus anciennes, on avait tendance à considérer les formulations majeures de la compréhension doctrinale occidentale de l'Évangile, et la façon dont cet

---

<sup>4</sup> « Series Introduction » in Michael J. Wilkins, *The NIV Application Commentary: Matthew*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, p. 9 (traduction personnelle).

<sup>5</sup> Nancey Murphy & James Wm. McClendon, Jr, « Distinguishing Modern and Postmodern Theologies », in *Modern Theology* 5, 1989, pp. 193ss.

<sup>6</sup> David J. Bosch, *Dynamique de la mission chrétienne*, Paris, Karthala, 1995, pp. 600s, 606-609.

<sup>7</sup> Avec le terme « eurocentrisme », je ne fais pas référence à une région géographique, mais aux cultures de différentes régions de notre planète qui ont été dominées par la culture occidentale moderne, soit d'origine européenne, soit d'origine nord-américaine. L'expression « la culture de l'Atlantique du Nord » est un peu lourde et exclut toujours des régions importantes où cette culture est dominante comme l'Australie et l'Afrique du Sud blanche.

Évangile était vécu en Occident, comme normatives pour le reste du monde. Cette approche était dominante jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle et assimilait la mission à l'extension de la civilisation occidentale. Cette approche aliénait les jeunes convertis de leurs cultures d'origine et mettait en place des barrières pour l'acceptation de l'Évangile qui n'étaient pas nécessaires.

L'approche plus récente qui distingue le noyau universel de l'enveloppe culturellement variable ne va pas, néanmoins, suffisamment loin. Elle demeure eurocentriste dans la mesure où elle ne saisit pas encore l'influence profonde de la culture et du langage en général sur notre compréhension de l'Évangile. Cette approche n'est également pas consciente de l'influence de la modernité sur l'idée même de pouvoir distiller un noyau supraculturel.

Les théoriciens postmodernes, en particulier, ont attiré notre attention sur le rôle du langage dans la perception de la réalité. Si on veut formuler ce noyau de l'Évangile, il faut le formuler en un langage particulier, soit en araméen galiléen, soit en grec, soit en latin, soit en français, soit en sango – la langue vernaculaire de la République Centrafricaine. Les structures des langues et les champs sémantiques variés des termes utilisés impliquent que « Iesus Christus Dominus est » n'a pas précisément la même signification que « Jésus-Christ est Seigneur » ou que « Jesus ayeke kotagbia »<sup>8</sup>. Comme Lamin Sanneh et Kwame Bediako l'ont souligné, chaque fois que l'Évangile est traduit dans une nouvelle langue, il prend une nouvelle expression culturelle<sup>9</sup>.

Pour de nombreux théologiens chrétiens, la réflexion postmoderne sur la nature du langage n'était pas le facteur le plus important dans la découverte qu'il n'y a pas une seule formulation supraculturelle de l'Évangile. Le plus important était l'expérience du contact interculturel avec des chrétiens d'arrière-plans culturels radicalement différents, soit avec des chrétiens vivant sur d'autres continents, soit avec des chrétiens venant d'ailleurs dans nos villes

<sup>8</sup> Une expression comme « Jésus est Seigneur » n'a même pas la même signification pour tous les utilisateurs d'une même langue. Aujourd'hui le français est parlé en maints endroits et cultures différents, et des termes et expressions identiques peuvent avoir des connotations diverses dans des cultures et contextes sociaux différents.

<sup>9</sup> Voir par exemple Lamin Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, New York, Orbis, 1989 ; Kwame Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and Modern Africa*, Oxford, Regnum Books, 1992, pp. 432, 434 ; Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Maryknoll, Orbis, 1995, pp. 59ss, 109ss.

cosmopolites, soit des chrétiens d'autres époques que nous rencontrons à travers leurs écrits. L'élément invariant dans toutes ces situations, c'est l'expérience étonnante qu'à travers une grande variété culturelle nous reconnaissons le même Seigneur et Sauveur Jésus-Christ. Nous découvrons également que certains éléments de notre foi, auxquels nous sommes parfois le plus attachés, peuvent ne pas avoir la même importance pour d'autres et être compris de manière profondément différente. Certains ont rencontré le Christ premièrement comme Celui qui enlève leur dette devant Dieu alors que d'autres le rencontrent surtout comme le Vainqueur des puissances du mal.

Il y a une raison théologique plus profonde pour laquelle nous ne pouvons pas isoler un noyau non contextualisé de l'Évangile. La contextualisation ne peut pas se limiter aux éléments qui sont à la périphérie de notre foi et de notre vie chrétienne. Le *centre* même de l'Évangile doit être contextualisé. Prenons la confession centrale que Jésus est Seigneur et Sauveur. Ces affirmations sont réellement le centre même du noyau de la foi chrétienne. Cependant, j'estime qu'il n'est pas possible de dégager une formule abstraite et universelle de la signification de l'œuvre du salut et de la seigneurie du Christ qui, par la suite, pourrait être appliquée dans des contextes différents.

En premier lieu, le fait que Jésus soit Seigneur et Sauveur n'est pas une notion abstraite, mais une réalité concrète. Pour que Jésus soit réellement Seigneur et réellement Sauveur, nous devons être en mesure de lier son œuvre de salut et sa seigneurie à nos vies concrètes et au monde concret dans lequel nous vivons. En deuxième lieu, c'est seulement en vivant cette foi dans des contextes différents que nous découvrons son sens véritable et profond. Comme Andrew Walls l'a montré, la compréhension chrétienne de Christ a grandi chaque fois qu'Il s'est trouvé proclamé dans un nouveau contexte<sup>10</sup>. Des changements majeurs ont déjà été introduits par la contextualisation de l'expression judaïque des disciples de Jérusalem à l'attention du monde hellénistique plus large de la première génération des disciples non juifs. « Christ », ou « Messie », devenait plus un nom personnel qu'un titre et « kurios » devenait l'appellation dominante. L'étude de Dean Flemming sur l'Épître de Paul aux Colossiens montre comment l'interaction de Jésus-Christ avec la culture des Colossiens

---

<sup>10</sup> Andrew Walls, *The Missionary Movement in Christian History*, Edimbourg, T. & T. Clark, 1996, p. 54, *passim*.

a produit une compréhension plus large et profonde des implications cosmiques de la seigneurie de Jésus-Christ<sup>11</sup>.

Mentionnons une dernière considération, d'ordre historique, qui nous amène à mettre en doute la possibilité d'exprimer une fois pour toutes une formulation du noyau du message de l'Évangile. Elle ne porte pas sur le centre (la confession que Jésus est Seigneur et Sauveur), mais plutôt sur ses *limites*. Même si le centre de la foi chrétienne a été clairement compris depuis le temps des Apôtres, les limites de cette foi, la variation légitime des expressions possibles, n'apparaissent que progressivement. Beaucoup d'éléments implicites, mais nécessaires à la confession que Jésus est Seigneur et Sauveur, ont été mis à jour lorsque l'Évangile pénétrait de nouveaux mondes et affrontait de nouveaux défis. Dans sa confrontation avec le gnosticisme au II<sup>e</sup> siècle après J.-C., il est devenu clair que la foi en Dieu comme créateur de l'univers entier faisait partie de l'arrière-plan essentiel de la confession de Jésus comme Sauveur et Seigneur. Dans la discussion avec l'arianisme au IV<sup>e</sup> siècle, c'est la pleine divinité de Jésus-Christ qui a été mise en lumière ; à l'époque de la Réforme, c'est le salut par la grâce seule. Il est vrai que, logiquement, la notion d'« orthodoxie » au sens de « doctrine juste » est antérieure à la notion d'« hérésie » ou de « faux enseignement ». Cependant, comme nous l'avons vu, dans le cours de l'histoire les hérésies apparaissent avant les formulations de l'orthodoxie sur les points débattus, donnant ainsi l'occasion à la doctrine orthodoxe de préciser progressivement ses points de vue<sup>12</sup>.

Les confessions de foi utilisées à l'échelle internationale par les organisations évangéliques mondiales reflètent également certains débats qui étaient décisifs à l'origine du mouvement évangélique, à l'époque de leur rédaction. Nous le voyons par exemple dans l'accent mis sur la résurrection corporelle de Jésus-Christ. Cette vérité n'était pas une nouvelle découverte mais, dans d'autres contextes, elle pouvait rester implicite. Cependant, dans le contexte du débat évangélique avec la théologie libérale occidentale, la confession de la résurrection corporelle de Jésus-Christ devait devenir explicite pour défendre un élément essentiel de la foi contre les déformations que l'Église, occupée à contextualiser l'Évangile dans l'Occident moderne, faisait subir à la doctrine évangélique.

---

<sup>11</sup> Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission*, Downers Grove, IVP, 2005, pp. 219ss.

<sup>12</sup> Voir Bernard Sesbouët et Joseph Wolinksi, *Le Dieu du Salut*, collection Histoire des Dogmes, Desclée, 1994, p. 47.

Cette dynamique soulève naturellement des questions importantes au sujet des textes confessionnels phares de la communauté évangélique internationale, qui ont vu le jour dans le contexte de débats occidentaux. D'un côté, nous devons nous demander si d'autres éléments, requis par les nouveaux contextes où nous confessions le Christ de nos jours, doivent y être inclus. Le succès de la théologie de la prospérité, par exemple, pose question : dans quelle mesure ce mouvement est-il le résultat d'une contextualisation saine ? Ce mouvement ne nie-t-il pas implicitement, d'une certaine façon, des doctrines essentielles à la notion chrétienne du salut et, au bout du compte, ne porte-t-il pas atteinte à l'identité chrétienne ?

De l'autre côté, nous devons nous demander si certaines formulations de ces credo occidentaux contemporains ne sont pas exprimées dans des termes qui caractérisent surtout la modernité occidentale. Cela pourrait créer l'ouverture de formuler le « jugement » de ces confessions de manières différentes qui pourraient être plus appropriées à d'autres contextes. La position évangélique sur l'inerrance de l'Écriture ne trahit-elle pas, par exemple, des préoccupations dictées par des problématiques scientifiques ou par quelque surestimation du langage scientifique ? Dans des contextes post-modernes et non occidentaux, d'autres façons de parler de l'autorité et de la fiabilité de l'Écriture tout entière pourraient être plus fécondes et plus appropriées. Ces formulations pourraient rétrospectivement aider à sortir de certaines impasses dans lesquelles le débat occidental sur l'inerrance de l'Écriture s'est engagé.

## Quels sont les enjeux ?

Les enjeux du débat sur la contextualisation sont donc très élevés. Pouvoir contextualiser l'Évangile dans son ensemble est nécessaire pour que le salut et la seigneurie de Christ puissent être expérimentés et devenir ainsi une réalité libératrice. Les enjeux sont également élevés de l'autre côté du débat. Si notre compréhension entière de l'Évangile est enracinée dans notre contexte culturel, ne risquons-nous pas de perdre l'Évangile même ? Ne finirons-nous pas dans un relativisme culturel pour lequel nos systèmes entiers de foi ne sont pas plus que des structures « culturo-linguistiques » qui donnent une cohérence à la manière dont nous vivons, mais qui n'ont pas de relation avec une réalité en dehors de ces « jeux de langage »<sup>13</sup> ?

---

<sup>13</sup> La compréhension « culturo-linguistique » des religions et de la foi trouve son origine chez le théologien « post-libéral » George A. Lindbeck qui, lui-même,

Il est possible de considérer une religion comme une manière d'organiser la vie et de lui donner un sens sans référence à une réalité au-delà des narrations et des rituels de ses adhérents. Cependant, un chrétien ne peut pas interpréter la foi chrétienne de cette manière sans en changer radicalement les convictions les plus centrales. Un chrétien ne vit pas « comme si » Christ était Seigneur et Sauveur. Un chrétien trouve son espérance et son courage dans la conviction que Christ a réellement vaincu les puissances de la mort, du péché et du mal. Comme Mark Achtemeier l'a exprimé :

Si la connaissance du fait « que j'appartiens, corps et âme, dans la vie et dans la mort, non pas à moi-même, mais à mon Sauveur fidèle Jésus-Christ » doit être capable d'offrir une assurance concrète concernant la destination éternelle des croyants ordinaires, une telle connaissance doit nécessairement être fondée sur une réalité (Jésus-Christ) qui transcende les particularités du corps, de l'âme et des circonstances historiques du croyant<sup>14</sup>.

Mais il ne suffit pas d'affirmer que la foi chrétienne dépend d'une connaissance fiable de la réalité de Jésus-Christ comme *centre* de la foi. Comme nous l'avons déjà indiqué, nous avons également besoin d'une compréhension des *limites*, d'une connaissance de la mesure de variété permise afin de savoir où l'on dépasse les limites qui sont essentielles à l'identité chrétienne. La notion d'« hérésie », en tant que fausse et malsaine doctrine, appartient essentiellement à la foi chrétienne. Ceci est le cas premièrement parce que la façon dont nous vivons nos vies chrétiennes est étroitement liée à ce que nous croyons. La bonne doctrine est qualifiée de « saine » doctrine (1 Timothée 1,10 ; 6,3) car elle contraste avec la fausse doctrine, qualifiée de « malsaine », qui entrave l'épanouissement sain de la vie

---

est ambigu sur la référence extra-linguistique des croyances religieuses (cf. George A. Lindbeck, *La Nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, introduction de Marc Boss, collection « Références théologiques », Paris, Van Dieren Editeur, 2002). La position de Lindbeck – influencée par la notion de « jeu de langage » de Ludwig Wittgenstein, l'œuvre de Thomas Kuhn sur les révolutions scientifiques et la compréhension de la culture de Clifford Geertz – reflète une approche postmoderne beaucoup plus large de la religion en général et de la foi chrétienne en particulier.

<sup>14</sup> P. Mark Achtemeier, « The Truth of a Tradition: Critical Realism in the Thought of Alasdair MacIntyre and T.F. Torrance », *Scottish Journal of Theology* 47/1994, p. 355 (traduction personnelle).

chrétienne (1 Timothée 6,4)<sup>15</sup>. Ce qui est encore plus important est que notre salut dépend de ce que Dieu a fait pour nous en Christ. Dans ses discussions avec les hérétiques, l'Eglise était consciente de lutter contre des positions qui, si elles étaient vraies, saperaient la base même de la réalité du salut. Charles Kraft a raison lorsqu'il dit que l'Eglise a parfois condamné des positions comme hérétiques alors qu'elles n'étaient en fait que des expressions variées de la foi vécue dans le contexte de minorités culturelles<sup>16</sup>. Il demeure néanmoins vrai que la notion d'« hérésie » et de protection de la vraie foi est une tâche essentielle de la communauté chrétienne, qui dépend des actions salvatrices de Dieu en sa faveur. Si certaines convictions centrales de la foi n'étaient pas vraies, notre salut entier serait vain.

Ceci est le problème avec les formes de contextualisation dans lesquelles le contexte joue un rôle majeur dans la formulation des théologies contextuelles, comme par exemple le modèle que Bevans classifie de « modèle anthropologique »<sup>17</sup>. La préoccupation centrale de ce modèle consiste à s'assurer que les formulations théologiques sont pertinentes dans le contexte et se lient bien avec l'arrière-plan culturel des croyants. Comme Bevans le note lui-même, ce modèle véhicule une vision trop optimiste de la culture et oublie la nature déformante du péché et la doctrine « malsaine » qui peut en résulter. Dans ce modèle, on ne permet pas à Christ d'être une force radicalement critique dans la culture et, du coup, sa seigneurie libératrice et son salut ne peuvent pas s'y exercer librement.

Parvenus à ce point de notre exposé, nous pouvons énoncer deux conclusions. D'une part, toutes nos compréhensions et nos formulations de l'Évangile sont influencées par les cultures que nous habitons, par les langues que nous parlons, ainsi que par la façon dont ces cultures et ces langues nous mettent en rapport avec la réalité. D'autre part, et c'est l'élément le plus important de cette discussion, pour que Jésus soit réellement Sauveur et Seigneur, pour que l'Évangile soit réellement une bonne nouvelle, l'Évangile ne doit pas seulement être contextualisé dans son ensemble, mais il doit être fondé sur une réalité supraculturelle. Le message doit être fondé sur ce que Dieu est et a fait pour nous, sans qu'Il dépende de nous. Cette réalité supraculturelle ne dépend pas de nos expressions culturelles, mais est plutôt à l'origine de ces expressions.

<sup>15</sup> Cf. Gordon D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, Revised Edition, New International Bible Commentary 13, Peabody/Carlisle, Hendrickson/Paternoster, 1995, p. 46.

<sup>16</sup> Kraft, Charles H., *Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*, Maryknol, Orbis, 1979, p. 8.

<sup>17</sup> Bevans, *Models of Contextual Theology*, pp. 54ss.

## Universalité et origine supraculturelle de l'Évangile

Pour de nombreux évangéliques occidentaux ces deux thèses – l'enracinement culturel de toutes nos compréhensions de l'Évangile et sa base supraculturelle – semblent s'exclure mutuellement. S'il ne fallait en choisir qu'une, le bon choix serait de conserver l'ancrage de notre existence chrétienne dans une réalité supraculturelle, dans la seigneurie universelle de Jésus-Christ. Cependant, des analyses récentes de la structure des épistémologies<sup>18</sup> occidentales modernes ont montré que ces deux thèses semblent s'exclure mutuellement à cause d'une caractéristique qui leur est commune. Ces épistémologies sont presque universellement « fondationalistes », ce qui veut dire qu'elles conçoivent la connaissance humaine selon l'analogie du *bâtiment*<sup>19</sup>. Selon cette image, la vraie connaissance doit toujours être basée sur des observations empiriques, des axiomes de la raison qui sont évidents ou d'autres raisons indubitables. Toutes les autres opinions doivent recevoir leur certitude ou probabilité de cette fondation sur laquelle elles sont construites et sur la qualité de la structure qu'on utilise pour construire – sur la rigueur du raisonnement déductif ou inductif utilisé. Ceci nous fait comprendre pourquoi la philosophie moderne s'est toujours appliquée à trouver une base universellement valable pour son raisonnement (voir Descartes), une base qu'elle cherchait dans la raison pure, dans les observations empiriques ou ailleurs. Selon ce modèle fondationaliste, un bâtiment ne peut jamais être plus solide que sa fondation et un raisonnement qui commence d'un point de départ historiquement ou culturellement limité ne peut jamais produire des conclusions universellement valables. Cette quête moderne d'une fondation indubitable de la connaissance est liée à la compréhension moderne du langage comme représentation exacte de la réalité dont nous avons parlé plus haut. Seulement, si notre langage nous donne une représentation exacte de la réalité, pouvons-nous trouver une fondation adéquate pour une telle connaissance indubitable de la réalité ? Ces domaines de notre langage qui ne donnent pas une telle représentation de la réalité ne peuvent être qu'« expressifs » ; au mieux, ce langage ne peut être

<sup>18</sup> L'épistémologie est la théorie de la connaissance.

<sup>19</sup> Pour une description de ce fondationalisme, voir par exemple Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 84-86 ; Kelly James Clark, *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, pp. 32-136.

que l'expression de la vie intérieure de l'être humain qui le fait fonctionner<sup>20</sup>.

Le relativisme culturel – l'idée que toute opinion humaine est tellement enracinée dans son contexte culturel qu'il est impossible d'établir aucune relation claire avec une réalité supraculturelle – partage effectivement une conviction fondamentale avec ce foundationalisme moderne qu'il critique par ailleurs vigoureusement. Le relativisme culturel croit également que si on ne commence pas avec un point de départ universellement valable, on ne peut jamais arriver à une conclusion universellement valable. La différence est que les relativistes ne croient pas qu'on puisse trouver un point de départ et nient qu'aucune opinion humaine puisse être universellement valable.

Ce foundationalisme moderne a été fortement critiqué dans la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, d'un côté par des philosophes occidentaux comme Michael Polanyi et Alisdair MacIntyre, et par des théologiens chrétiens comme Thomas Torrance et des missiologues comme Lesslie Newbigin<sup>21</sup>. Ils ont montré que les fondations qui étaient proposées comme étant universellement valables ne l'étaient pas, mais reflétaient plutôt le point de vue occidental du savant qui proposait cette fondation pour bâtir la connaissance. Ce qui intéresse notre sujet dans cette discussion, c'est que cette épistémologie foundationaliste semble refléter des idées et des valeurs spécifiquement occidentales. En effet, il n'est pas vrai qu'il soit nécessaire de se placer dans un vide culturel pour parvenir à une connaissance universellement valable. Les chrétiens l'ont toujours su naturellement, parce qu'ils ont cru que la révélation de Dieu en Christ dans le contexte culturel particulier de la Palestine au I<sup>er</sup> siècle de notre ère contenait la clé de la vérité pour toute l'humanité. Cependant, dans le contexte de la modernité, les théologiens se sont souvent sentis obligés de minimiser cette origine historique et culturelle particulière comme point de départ pour la compréhension chrétienne de la réalité. Une réflexion plus soutenue montre, néanmoins, que la

---

<sup>20</sup> Murphy & McClendon, « Distinguishing Modern and Postmodern Theologies », pp. 193-196.

<sup>21</sup> Voir, par exemple, Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Postcritical Philosophy*, Corrected edition, Chicago : University of Chicago Press, 1962 ; Lydia Jaeger, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi et les lois de la nature*, collection « La Foi en dialogue », Cléon d'Andran, Excelsis, 1999 ; Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988 ; Thomas F. Torrance, *Theological Science*, Londres, Oxford University Press, 1969 ; Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, Londres, SPCK, 1989.

valeur universelle de l'Évangile n'est pas basée sur la façon dont cette vérité est découverte – soit sur la base d'un point de départ universel soit sur une autre base – mais sur la nature de la vérité révélée : ces événements révèlent le but universel du plan de salut du Dieu unique, Créateur de tout l'univers et de toute l'humanité.

Polanyi a montré que les découvertes scientifiques se produisent également dans un contexte bien spécifique, dans le contexte d'une tradition de recherche et de réflexion qui facilite des nouvelles découvertes. Il en est ainsi pour Newton, Einstein, et pour tous les autres. Une fois ces découvertes faites, elles sont présentées à la communauté scientifique plus large qui peut, si elle est suffisamment ouverte, regarder la même réalité avec de nouveaux yeux et voir que ce que ces hommes de science ont découvert n'est pas seulement vrai dans leurs propres laboratoires, mais reste vrai partout.

L'étude par Polanyi de la nature des découvertes scientifiques suggère un autre modèle pour comprendre le développement des opinions humaines, un modèle alternatif au modèle fondationaliste de la construction d'un bâtiment. Apprendre à connaître la réalité ressemble davantage à la lecture d'un livre<sup>22</sup>. Quand nous lisons un livre, nous venons tous à ce livre avec nos propres précompréhensions culturelles. Ceci n'implique pas, néanmoins, que nous sommes entièrement liés par ces précompréhensions. Si nous lisons un livre humblement et sommes ouverts à une réalité que nous ne maîtrisons pas, nos précompréhensions peuvent se montrer inadéquates mais nous pouvons les ajuster pour que, dans un cycle de lecture et de relecture, notre compréhension initialement défectueuse puisse être progressivement adaptée au contenu du livre. Dans le processus, le cycle herméneutique devient une « spirale herméneutique »<sup>23</sup> dans laquelle notre compréhension devient de plus en plus adéquate pour aborder le contenu du livre<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Je ne suis pas sûr que Polanyi lui-même ait utilisé cette image, mais elle illustre bien ce que ses analyses révèlent. Cette image développe la métaphore chrétienne traditionnelle de la création comme livre, « livre de la nature », que nous sommes appelés à lire à côté du livre de l'Écriture sainte et du livre d'histoire comme trois livres écrits par Dieu.

<sup>23</sup> Cette expression vient de Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, Downers Grove, IVP, 1991.

<sup>24</sup> Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein*, Exeter, Paternoster Press, 1980, p. 104. Cf. l'utilisation d'un même type de langage pour la description de la recherche scientifique dans Thomas F. Torrance, *Reality and Scientific Theology*, Edimbourg, T. & T. Clark, pp. 26s.

Les chrétiens doivent faire attention à ne pas trop s'aligner sur les présupposés de leur culture et c'est pourquoi nous ne devons pas utiliser ces nouvelles propositions de la philosophie de la science comme argument décisif en faveur de l'enracinement contextuel de toute réflexion théologique. Nous devons éviter de dire : « Des études en philosophie de la science et en herméneutique ont montré que même le raisonnement scientifique est enraciné dans des traditions culturelles et historiques particulières, et réclame que ses conclusions aient une valeur universelle. C'est pourquoi les chrétiens peuvent également accepter que toute leur compréhension soit enracinée dans des contextes culturellement variés, soit dans le contexte des premiers disciples de la Palestine du I<sup>er</sup> siècle, soit dans les contextes culturels de ceux qui entendent aujourd'hui parler de Jésus ». Si en tant que chrétiens nous acceptons l'enracinement culturel de toute compréhension de l'Évangile, ce n'est pas parce que la philosophie occidentale contemporaine de la science nous le permet, mais parce que Dieu a choisi de se révéler ainsi. Notre foi ne dépend pas de ce qui est culturellement à la mode ou acceptable, mais de ce que Dieu a fait pour nous. Cependant, ces développements dans la philosophie de la science peuvent nous aider à comprendre comment une telle expérience culturellement enracinée de l'Évangile peut être à la base d'une compréhension qui nous met en contact avec une réalité supraculturelle.

Ces développements dans la philosophie de la science et l'herméneutique peuvent nous libérer de la crainte de renoncer à l'idée que nous avons besoin d'une formulation universellement valable du noyau de l'Évangile pour ne pas perdre cet Évangile universel lui-même. Nos formulations de l'Évangile peuvent exprimer la vérité supraculturelle d'un Dieu qui était là avant que nous ayons cru en Lui et la vérité transculturelle de son œuvre rédemptrice. Ceci demeure vrai même si nous reconnaissons que toutes les cultures chrétiennes approchent cette vérité à partir de différentes perspectives. Mais dans leurs efforts de compréhension – ou « lecture » – de cette réalité, cette compréhension limitée peut être progressivement élargie et les concepts culturels adaptés afin de devenir de plus en plus adéquats pour comprendre et exprimer cette réalité.

## **Apprendre un nouveau langage**

Jusqu'ici nous avons argumenté que nous pouvons avoir une connaissance adéquate de la vérité universelle de l'Évangile, mais que cette connaissance porte la marque de nos schémas culturels :

toute pensée humaine est *enracinée* dans un contexte culturel particulier mais elle n'est pas nécessairement *emprisonnée* par ce contexte. Nous avons observé ce phénomène par rapport au langage que nous utilisons pour exprimer les vérités de l'Évangile : chaque fois que l'Évangile est traduit dans une nouvelle langue, l'Évangile acquiert de nouvelles significations. Ceci est vrai, mais ce n'est pas la seule direction dans laquelle il y a un transfert de sens dans le processus de traduction. Il peut aussi y avoir un transfert de sens en sens inverse ! Ce mouvement bi-directionnel nous aide à comprendre comment notre compréhension de l'Évangile doit nécessairement être exprimée dans le langage et avec des images d'une structure culturo-linguistique particulière, sans cesser de référer à une réalité supraculturelle. Quand Jésus-Christ était proclamé en tant que « *kurios* » dans un contexte hellénistique, le transfert de sens ne se limitait pas au fait que la compréhension chrétienne du personnage de Christ acquérait de nouvelles dimensions. Le terme même *kurios* acquérait de nouvelles significations par le fait même d'être employé pour Jésus. Désormais, la notion de seigneurie exprimée par *kurios* était utilisée pour Celui qui a le pouvoir de vaincre la puissance de la mort, tout en acceptant de se laisser dépouiller comme un esclave et jusqu'à la croix<sup>25</sup>. Quand, de nos jours, Jésus est proclamé en sango « *kota gbia* », « le grand chef », la seigneurie de Christ est inévitablement comprise en relation avec la portée sémantique du vocable « chef-ferie ». C'est seulement ainsi que l'Évangile peut parler dans ce contexte. Cependant, quand la compréhension de Christ croît, les mots et expressions sango comme *kota gbia* acquièrent des sens nouveaux et plus profonds.

Nous rencontrons le même processus dans des discussions théologiques plus techniques. Dans les débats sur la Trinité, l'Église a utilisé des termes tels *homoousios*, *hupostasis* et *ousia*, utilisés précédemment dans d'autres discours philosophiques. Mais ils ont pris, chemin faisant, d'autres significations pour pouvoir décrire la

---

<sup>25</sup> Nils Dahl a argumenté d'une manière identique – et plus étonnamment, considérant l'arrière-plan juif dominant du terme – que là où Paul parle de Jésus comme du Messie, sa compréhension de la notion de « Messie » n'est pas en premier lieu déterminée par les sens de cette notion dans son arrière-plan et son contexte juif, mais plutôt par la façon par laquelle Jésus a en effet accompli son rôle de Messie. En tant que son accomplissement, Jésus désormais détermine le sens d'être du Messie (cf. Nils Dahl, « The Messiahship of Jesus in Paul », in Nils Dahl, *Jesus the Christ, the Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 15-25).

réalité de la Trinité pour laquelle toute terminologie disponible jusque-là était simplement inadéquate<sup>26</sup>.

C'est ici que, bien souvent, le processus de contextualisation de l'Évangile ne va pas suffisamment loin. L'Évangile acquiert de nouvelles significations en entrant dans d'autres univers culturels, mais si ces cultures ne sont pas progressivement renouvelées par cette confrontation avec l'Évangile, on observe une persistance de la tension entre les nouvelles expressions culturellement appropriées de l'Évangile et la réalité que ces expressions envisagent d'exprimer. André Manaranche donne un exemple de cette tension avec l'emploi des noms africains traditionnels du Dieu Créateur, comme « Imana » ou « Akongo », pour désigner le père de Jésus-Christ. Nommer Dieu ainsi est une façon valable d'indiquer que le Dieu que les chrétiens proclament n'est pas totalement en dehors du champ des cultures réceptrices, mais a toujours été connu jusqu'à un certain degré, à certains endroits plus qu'à d'autres. Le risque de cette utilisation des noms traditionnels de Dieu est, néanmoins, que la foi en Jésus-Christ soit simplement ajoutée à une croyance préexistante en Dieu, le Dieu des religions africaines traditionnelles ou le Dieu de l'islam. Cependant, Jésus nous donne aussi une perspective radicalement nouvelle sur Dieu, qui change la conception préexistante de Dieu en profondeur : désormais Dieu est connu comme le Dieu de l'alliance, comme Amour, comme Trinité, comme le Dieu qui n'est pas seulement l'origine, mais aussi le but de l'existence humaine<sup>27</sup>.

De la même façon qu'il y a un mouvement double de transfert de sens quand l'Évangile est traduit dans d'autres langues, il y a un mouvement culturel en deux directions, et un mouvement double en termes de changement d'identité. Quand l'Évangile entre dans de nouvelles communautés culturelles, il prend de nouvelles expressions culturelles. En même temps, la culture de ceux qui, dans la communauté, deviennent chrétiens connaîtra des changements. Ces changements ne sont jamais faciles à vivre. Un tri devra s'exercer entre des éléments de la culture à rejeter, des éléments qui peuvent être positivement incorporés et des éléments par rapport auxquels nous pouvons avoir une attitude neutre. Si le processus d'inculturation de l'Évangile se déroule bien, il doit entraîner une réorientation de tous les éléments de la culture ancienne, s'ils sont intégrés

---

<sup>26</sup> Thomas F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, Edimbourg, T. & T. Clark, 2006 [1991], p. 129.

<sup>27</sup> André Manaranche, *Le Monothéisme chrétien*, Paris, Cerf, 1985, pp. 57s.

dans la nouvelle vie, qui a désormais Christ comme centre. La culture entière et la vie entière sont réorientées autour de Christ<sup>28</sup>.

Un processus comparable se déroule dans le domaine de la formation de l'identité. Dans son étude *Theology and Identity*, Bediako montre que le développement des théologies chrétiennes africaines contextuelles est motivé par la recherche d'une identité chrétienne *africaine*. Il est de première importance pour des chrétiens africains – comme pour des chrétiens européens et pour d'autres – d'être en mesure d'intégrer la nouvelle foi à leur passé africain afin qu'ils puissent développer une identité chrétienne africaine. Cependant, Bediako présuppose tout le temps que cette identité du chrétien africain est avant tout une identité *chrétienne*, une nouvelle identité qu'il ou elle a reçue en Christ<sup>29</sup>. Kevin Vanhoozer souligne : « Nos identités en tant que chrétiens se trouvent avant tout en Christ. Localisation culturelle et ethnicité sont importantes, certainement, mais au bout du compte elles ne sont que des qualificatifs de notre identité de base »<sup>30</sup>.

## Canon

Ci-dessus, nous avons argumenté qu'il est possible d'être en contact avec la réalité supraculturelle et transculturelle de l'auto-révélation de Dieu en Christ à l'intérieur d'un contexte culturel particulier. L'étape suivante de notre quête du noyau supraculturel de l'Évangile consistera à distinguer entre le contexte culturel unique dans lequel les premiers disciples palestiniens du I<sup>er</sup> siècle ont rencontré Jésus-Christ et les innombrables contextes culturels de ceux qui l'ont rencontré par la suite. Ces contextes n'ont pas la même valeur théologique. Le Fils de Dieu s'est incarné dans le contexte culturel particulier de la Palestine du I<sup>er</sup> siècle. Il n'est pas devenu un être humain de manière abstraite. Un être humain vit toujours sous une forme culturelle particulière, et le Fils de Dieu s'est incarné en tant qu'homme juif, en Palestine, au temps où ce pays faisait partie de l'Empire romain et, plus largement, de la sphère culturelle hellénistique. Cependant, dans ce contexte culturel particulier, Jésus

---

<sup>28</sup> Cf. Walls, *op. cit.*, p. 54.

<sup>29</sup> Cf. Bediako, *Theology and Identity*, pp. 7, 13, 141, 206, 304, 375.

<sup>30</sup> Kevin J. Vanhoozer, « "One Rule to Rule them All?" Theological Method in an Era of World Christianity », in Craig Ott & Harold A. Netland (sous dir.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Leicester, Apollos (IVP), 2007, p. 108.

jouait un rôle d'envergure universelle, transculturelle, qui touchait toute culture avant, pendant et après sa vie sur terre.

Ce Jésus même nous ne le connaissons pas de manière directe. Nous le rencontrons seulement à travers le témoignage de la première génération des Apôtres et de leurs compagnons. Parce que Jésus est la révélation suprême de Dieu qui a eu lieu une fois pour toutes et parce que ces textes sont les seuls témoignages fiables de sa vie, ces Ecritures sont *canoniques* : elles font autorité pour les générations ultérieures dont la compréhension de Jésus doit toujours être jugée à la lumière des paroles de ses premiers témoins<sup>31</sup>.

Les Ecritures néo-testamentaires témoignent de Jésus-Christ, mais ce témoignage est lui-même coloré par le contexte culturel des différents auteurs et des lecteurs auxquels il s'adressait. La manière dont ce témoignage canonique fonctionne nous donne quelques aperçus d'un sens plus large dans lequel nous pouvons continuer de parler d'un « noyau supraculturel de l'Évangile », même si nous reconnaissons que toute formulation de ce noyau est culturellement enracinée.

Premièrement, les écrivains des quatre évangiles et des épîtres du Nouveau Testament ne témoignent pas d'eux-mêmes et de leurs propres idées. Ils témoignent de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ. Cette réalité a une valeur universelle. Ceci implique naturellement que ce témoignage a également une valeur universelle mais qui, parce qu'il est précisément un *témoignage*, nous dirige au-delà de lui-même.

Deuxièmement, comme on l'a souvent montré, la signification de la vie de Jésus ne pouvait pas être développée exhaustivement par une seule voix canonique qui eût témoigné de Lui comme étant le *centre* du canon. Le Nouveau Testament montre que les quatre évangiles l'approchent de différentes perspectives et que les auteurs des épîtres ont fait sortir différents aspects de la signification de sa vie, de sa mort et de sa résurrection pour en montrer la portée dans les différentes circonstances de la vie de leurs lecteurs. Ceci montre qu'il n'y a pas un seul format universel de l'Évangile. Les multiples témoins se joignent pour donner une image plus complète qu'aucune voix à elle seule ne pourrait avoir donnée. Comme parties du canon dans lequel nous les trouvons aujourd'hui rassemblés,

<sup>31</sup> Voir pour cette compréhension de la notion du canon en relation avec l'histoire du salut Herman Ridderbos, « The Canon of the New Testament », in Carl F. Henry (sous dir.), *Revelation and the Bible. Contemporary Evangelical Thought*, Grand Rapids, Baker, 1959, pp. 192ss ; John Goldingay, *Models for Scripture*, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1994, pp. 257ss.

les livres différents ne doivent plus être lus comme des témoignages disparates. Dans le même canon nous trouvons le credo de Paul selon lequel nous sommes sauvés par la foi et non par les œuvres (Ephésiens 2,8s) et l'exhortation de Jacques que nous ne sommes pas sauvés par la foi seule, mais par les œuvres (Jacques 2,24). Il est difficile de savoir maintenant si ceux qui ont lu ces épîtres de manière isolée sont arrivés à des compréhensions radicalement différentes de la foi chrétienne. Après tout, ils ont lu ces épîtres avec comme arrière-plan une compréhension plus large de la foi que nous ne pouvons plus reconstruire. Quelle que soit la façon dont ces épîtres étaient comprises de manière isolée, aujourd'hui nous recevons les textes de Paul et de Jacques comme parties d'un seul canon où des voix différentes s'unissent pour donner une compréhension plus complète de la vie chrétienne dans laquelle la foi, ainsi que les œuvres, ont leur propre place.

Troisièmement, le fait que nous trouvions des voix multiples dans le Nouveau Testament ne veut pas dire que tout est permis. Si nous y entendons la voix de Matthieu, profondément enraciné dans la culture juive, nous n'y entendons pas la voix des chrétiens judaïsants pourtant très répandue à l'époque. Même si l'Évangile de Jean est inclus avec son orientation beaucoup plus hellénistique, la voix des chrétiens proto-agnostiques qui se faisaient entendre au même moment n'y est pas incluse parce qu'ils n'avaient la croyance fondamentale en Dieu créateur de tout l'univers. Dans notre ère postmoderne, c'est un lieu commun de considérer le Nouveau Testament comme une collection cacophonique de voix parfois irréconciliables parmi lesquelles nous pouvons choisir celles qui nous plaisent et auxquelles nous pouvons ajouter d'autres voix selon notre propre gré. Ainsi nous finissons avec une variété d'expressions religieuses dans lesquelles tout le monde peut se reconnaître, selon ses références personnelles et culturelles, mais sans centre normatif et sans limites. Il est possible qu'au niveau des formulations concrètes nous ne soyons pas en mesure d'harmoniser toutes les expressions isolées des auteurs différents. Cependant, si nous lisons les écrivains du Nouveau Testament comme témoins du seul Jésus-Christ – comme ils se comprennent eux-mêmes –, ils révèlent alors une unité remarquable par rapport à leur sujet en réalisant qu'à cause de la nature de ce sujet certaines *limites* doivent être tracées et respectées.

Quatrièmement, tous les écrivains du Nouveau Testament y compris Luc, probablement le seul à ne pas être juif parmi les auteurs bibliques, ont compris la vie de Jésus à la lumière de l'histoire antérieure de Dieu avec Israël. Depuis Abraham, Dieu a travaillé à travers

de nombreuses générations, durant des siècles, avec un peuple afin de le préparer pour la venue de Jésus-Christ. Ce que Dieu voulait entreprendre par Christ ne pouvait être compris par aucun autre peuple. Dieu a préparé ce peuple par la monarchie, la prêtrise, et par les prophètes, pour l'arrivée du Messie qui a accompli tout ce que ces institutions préfiguraient. En ce peuple Dieu a fait surgir progressivement la conscience que ce monde n'était pas ce qu'il devrait être et avait besoin d'un Sauveur qui pouvait le libérer du péché, du mal et de la mort. A travers des siècles de proclamation prophétique, ce peuple a fini par comprendre qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est radicalement différent de sa création. L'ironie du sort, c'est que ce peuple s'est révélé être celui qui a eu le plus de difficultés à intégrer la réalité de l'incarnation. D'autres peuples auraient probablement eu beaucoup moins de problèmes à accepter l'idée d'un dieu-homme. Mais le dieu-homme que ces peuples eussent pu reconnaître ne serait qu'un homme bien différent du Dieu-homme que les disciples juifs de Jésus ont finalement reconnu en Lui. Seul un peuple résolument monothéiste a pu comprendre le sens de l'Incarnation dans toute sa profondeur. L'histoire d'Israël et l'Ancien Testament jouent donc un rôle unique dans notre compréhension de Jésus-Christ. C'est par rapport à cet arrière-plan que Jésus de Nazareth doit être compris comme Messie, Fils de Dieu, Fils de l'homme, comme l'autorévélation de Dieu, comme Sauveur, Prêtre et sacrifice. A travers les âges, Dieu a préparé ce peuple particulier pour recevoir le Messie<sup>32</sup>. Même si d'autres traditions religieuses peuvent fonctionner comme « préparation de l'Évangile », elles ne peuvent jamais fonctionner comme un Ancien Testament alternatif qui pourrait remplacer la première partie des Écritures chrétiennes.

Le rôle du canon dans la théologie chrétienne renforce et clarifie certaines des conclusions antérieures dans notre exploration du sens dans lequel nous pouvons parler d'un « noyau supraculturel de l'Évangile ». Au sein du canon, les différents auteurs écrivent à partir d'une variété de perspectives culturelles et tout leur témoignage est culturellement enraciné. Nous avons vu que leur témoignage trouve son unité dans le centre commun de leur attention, leur témoignage au Dieu créateur qui existe avant toute culture humaine et qui est entré dans ce monde en Jésus-Christ. En Christ, Dieu a agi dans un contexte culturel spécifique, mais en vue de l'humanité entière.

---

<sup>32</sup> Cf. Thomas F. Torrance, *Reality and Evangelical Theology: The Realism of Christian Theology*, préface de Kurt Anders Richardson, Downers Grove, InterVarsity Press, 1999, pp. 86ss.

Notre foi trouve sa source dans cette réalité « supraculturelle » de Dieu et « transculturelle » de Christ. Le canon montre qu'il n'y a pas seulement un centre, mais qu'il y a aussi des limites et que certaines voix doivent être rejetées parce qu'elles ne respectent pas la nature du Dieu qui s'est révélé en Christ. Le rôle essentiel de l'Ancien Testament montre finalement que la personne et l'œuvre de Jésus en tant que révélation suprême de Dieu ne peuvent être comprises dans toute leur profondeur dans les seuls termes de l'arrière-plan de l'histoire de Dieu avec Israël et dans les seuls termes de la vision du monde d'Israël<sup>33</sup>. Parce que ce témoignage canonique rendu à Jésus-Christ est notre seul accès à la révélation suprême de Dieu en Lui et parce qu'il nous donne des interprétations apostoliques guidées par l'Esprit Saint, ce témoignage demeure normatif pour toute réflexion chrétienne ultérieure sur ce Jésus-Christ et sur Dieu. Le canon, néanmoins, ne donne pas une liste exhaustive de toutes les significations possibles parce qu'il réfère au-delà de lui-même à une réalité qui a des implications pour toute culture humaine possible et qui n'apparaissent que progressivement.

## **Communauté historique et mondiale des croyants**

Référer au canon comme autorité suprême à la lumière de laquelle l'Évangile doit être vécu aujourd'hui ne résout néanmoins pas le problème de l'interprétation de ce canon. L'étude des communautés chrétiennes à travers l'histoire et le contact entre chrétiens appartenant à différents contextes culturels montre que les chrétiens qui considèrent l'Écriture comme autorité suprême peuvent toujours interpréter cette Écriture de façon très diverse. Certains comprennent l'œuvre de Christ surtout en termes de réconciliation, d'autres en termes de guérison, d'autres encore en termes de victoire. Certains appellent les femmes à se soumettre à leur mari et aux responsables masculins dans leur communauté chrétienne, pendant que d'autres, motivés par les mêmes Écritures, sont devenus des champions de la

---

<sup>33</sup> Ceci soulève naturellement la question épineuse de savoir comment distinguer entre les éléments de la vision biblique du monde qui sont normatifs pour les chrétiens de tous les temps (comme la compréhension linéaire de l'histoire, l'idée que la création est bonne et la distinction absolue entre Créateur et création) et les éléments de la vision biblique du monde qui reflètent plutôt des perspectives culturelles du contexte d'antan qui ne sont pas normatives (comme l'idée que l'univers consiste en trois couches, Exode 20,3). Cette question dépasse le cadre de ce que nous pouvons discuter dans cet article.

libération des femmes. Seulement, si nous nous enfermons dans nos petits mondes à nous, nous pouvons en arriver à croire que tous doivent lire la Bible comme notre communauté limitée l'a toujours fait.

Il est important que nous réalisons que l'Eglise, à travers les âges et à travers le monde, ne montre pas seulement une grande diversité parmi les façons de lire et de comprendre l'Ecriture. Avec ces lectures différentes, elle nous fournit en même temps une ressource qui peut confirmer ou corriger nos lectures personnelles de l'Ecriture. Des chrétiens évangéliques de tradition protestante peuvent facilement rater ce point à cause des débats particuliers qui ont divisé l'Eglise au temps de la Réforme. A cette époque, les réformateurs protestants ont senti que leur appel à retourner à l'enseignement de l'Ecriture ne pouvait pas être écouté par l'establishment de l'Eglise catholique romaine. Parce que, selon les autorités de l'Eglise romaine, seule la hiérarchie de l'Eglise était fondée à interpréter l'Ecriture, l'appel protestant à revenir à l'Ecriture ne faisait pas autorité. En réaction, les Réformateurs ont accentué le *Sola Scriptura*, l'autorité de l'Ecriture seule.

Chemin faisant, certains théologiens protestants de tradition anabaptiste ont nié tout rôle de l'Eglise dans l'interprétation de l'Ecriture. Chaque chrétien devait être en mesure de lire, comprendre et appliquer l'Ecriture tout seul. Cette compréhension individualiste de l'autorité demeure très influente dans les cercles évangéliques de nos jours. Ceci est une des raisons pour lesquelles des chrétiens évangéliques peuvent produire des lectures d'Ecriture toujours neuves sans sentir l'obligation de les faire tester par la communauté plus large des croyants.

Un bon nombre de Réformateurs et de théologiens évangéliques de nos jours ont, néanmoins, une position plus nuancée et réalisent que nous ne pouvons pas si facilement négliger la tradition de l'Eglise<sup>34</sup>. Penser ainsi équivaudrait à nier que le Saint-Esprit est donné à l'Eglise pour la guider dans son interprétation de l'Ecriture avant que nous-mêmes commençons à la lire. Nous pouvons maintenir que le canon des Ecritures a l'autorité suprême pour la foi individuelle et pour la vie de l'Eglise, et en même temps profiter des vastes ressources de la pensée chrétienne dans l'histoire pour nous guider dans notre réflexion théologique contextuelle aujourd'hui.

---

<sup>34</sup> Voir par exemple Alister E. McGrath, « The Importance of Tradition for Modern Evangelicalism » in Donald Lewis & Alister McGrath (sous dir.), *Doing Theology for the People of God: Studies in Honour of J.I. Packer*, Leicester, Apollos, 1996, pp. 159-173.

Les Réformateurs étaient très attentifs aux richesses de la tradition de l'Eglise à travers l'histoire. La prise de conscience contemporaine que nous ne faisons pas seulement partie d'une communauté ecclésiastique historique mais également d'une communauté chrétienne mondiale nous donne un tout autre aperçu des ressources à notre disposition. Nous ne pouvons pas seulement lire ces chrétiens : nous pouvons les rencontrer, dialoguer avec eux, les inviter à participer à nos efforts pour vivre l'Évangile dans nos contextes culturels particuliers<sup>35</sup>. Ils peuvent nous aider à avoir une image plus claire de Christ et de son œuvre, le *centre* de notre foi. Des chrétiens de différents contextes culturels peuvent communiquer leur foi en Christ, qu'ils connaissent par les Écritures. S'ils s'écourent humblement, ils peuvent découvrir comment leurs compréhensions de Christ diffèrent, tout en restant conscients qu'ils communiquent plus que leurs opinions personnelles. Ils parlent de ce qu'ils ont perçu, d'une réalité qui les dépasse : de Dieu lui-même, qui a pris l'initiative de les rencontrer en Christ. Parce qu'ils se réfèrent à une réalité au-delà de leurs compréhensions personnelles de cette réalité, ils peuvent, pour peu qu'ils soient ouverts à cette dialectique, découvrir que cette réalité supraculturelle et transculturelle leur demande d'élargir ou d'adapter leurs compréhensions respectives<sup>36</sup>.

Ma propre compréhension de Christ a été approfondie, élargie et corrigée par mes contacts avec mes frères et sœurs chrétiens des différentes parties du monde. Parce qu'ils regardent l'Europe à distance, ils sont plus à même de m'aider à dénoncer tout syncrétisme par lequel les chrétiens européens ont pu se laisser séduire. C'est ainsi qu'ils peuvent aussi nous aider à déterminer les *limites* de notre identité chrétienne. Ceci est également le cas pour nos frères et sœurs en Afrique et ailleurs dans le monde. Dans ce respect, la croissance mondiale de l'Eglise et l'intensité sans précédent des contacts noués entre des communautés chrétiennes de contextes culturels très variés – encouragées par le processus plus large de la mondialisation – sont des dons très précieux à l'Eglise. Comme Walls le note : « Jamais dans le passé de telles opportunités pour s'enrichir mutuellement et s'autocritiquer ne se sont présentées, Dieu faisant jaillir encore plus de lumière et de vérité de son monde »<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Comme le note, par exemple, Paul G. Hiebert, *Missiological Implications of Epistemological Shifts: Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, Harrisburg, Trinity Press International, 1999, pp. 102, 113.

<sup>36</sup> Cf. Thomas F. Torrance, « Theological Persuasion », in Thomas F. Torrance, *God and Rationality*, Londres e.a., Oxford University Press, 1971, pp. 195ss.

<sup>37</sup> Walls, *op. cit.*, p. 15.

## Conclusion : un noyau supraculturel de l'Évangile humainement accessible

Parvenus au terme de notre exploration, deux conclusions contrastées s'imposent.

D'un côté, la nature du langage et le nécessaire enracinement culturel de notre réflexion théologique et du développement de la pensée théologique nous ont amenés à affirmer qu'il est impossible de produire une formulation du noyau de l'Évangile valable en tout temps et en tout lieu. Une telle formulation devrait toujours utiliser une langue particulière et refléterait ainsi des perceptions culturelles particulières. Des éléments importants du message sont impliqués de manière tacite et ce n'est que lorsque celui-ci doit être exprimé dans un autre contexte que la nécessité de les expliciter s'impose. Un exemple de cette explicitation nous est donné avec la nature divine du Saint-Esprit. La conviction implicite dans la Bible que le Saint-Esprit est pleinement divin devait être expliquée clairement dans la confrontation ultérieure avec des hérétiques du IV<sup>e</sup> siècle qui croyaient que le Saint-Esprit était créé.

De l'autre côté, nous avons pu affirmer qu'il y a un Évangile universellement valable qui témoigne de l'autorévélation de Dieu une fois pour toutes en Jésus-Christ pour le salut de l'humanité entière. C'est de cet événement d'une portée universelle que le canon témoigne de façon normative<sup>38</sup>. Cette autorévélation est effectivement *humainement* accessible, si nous prenons en compte la nature de l'existence humaine. La compréhension chrétienne de la nature de l'existence humaine contraste avec celle de la philosophie grecque classique et avec celle de la philosophie occidentale moderne, qui considèrent l'esprit humain comme participant à l'esprit divin ou de manière analogue à l'esprit divin. Dans cette perspective, la connaissance est vue comme une connaissance absolue, procédant d'un point de vue extérieur à l'histoire et à la culture. D'après la vision biblique, ceci n'est pas une image adéquate de l'être humain, ou de ce qu'il devrait être. Nous sommes entièrement localisés dans des contextes culturels et historiques où Dieu nous a placés. Cependant, de l'intérieur de ces contextes nous pouvons avoir une connaissance adéquate – mais non absolue – de ce que Dieu a fait en Jésus-Christ

---

<sup>38</sup> Voir aussi, concernant le rôle du canon comme norme pour toutes les expressions contextuelles du message de l'Évangile, Vanhoozer, « "One Rule to Rule the All?" », art. cit., pp. 108-126.

pour notre salut. Nous pouvons avoir une connaissance *adéquate* en devenant incorporés dans les traditions culturelles dans lesquelles les communautés chrétiennes continuent à témoigner de Jésus-Christ comme étant le *centre*, le noyau du message évangélique.

Confrontés à ce témoignage, les langues peuvent s'enrichir et se trouver ainsi en mesure d'exprimer des vérités jusqu'alors inimaginables pour elles. Dans cette rencontre avec cette réalité, des structures conceptuelles culturelles héritées peuvent être adaptées pour devenir de plus en plus adéquates pour exprimer cette réalité qui brise toute structure de pensée humaine naturelle. En confrontant nos propres compréhensions avec les richesses abondantes de l'Église mondiale, nous pouvons être enrichis dans notre compréhension de Christ. En même temps, quand nous découvrons que d'autres chrétiens ont des compréhensions différentes, mais comparables de Christ, et quand nous découvrons comment Christ règne et sauve ailleurs, ceci nous donne confiance en nos propres compréhensions limitées qui peuvent refléter la réalité de Christ de façon adéquate, réalité qui n'est liée par aucune de nos expressions culturelles, mais qui est plutôt prioritaire par rapport à celles-ci.

Ce témoignage canonique a été transmis à travers les générations et dans une variété éblouissante de contextes culturels. Considérant que ce processus dure depuis près de deux mille ans et touche notre planète entière, on peut supposer que la plupart des hérésies potentielles ont été explorées. De nombreuses *limites* ont été découvertes à ce qui peut encore être considéré comme une contextualisation fidèle à l'action libératrice de Dieu en Christ. C'est possible qu'il y ait encore d'autres limites à découvrir à l'avenir. Cependant, comme pour les premiers disciples, notre propre vie chrétienne ne dépend pas de notre connaissance de toutes les limites potentielles. La vie chrétienne contextualisée est proprement chrétienne si nous vivons proches du centre dans ce contexte particulier, si nous vivons une vie orientée sur le Christ canonique, illuminée par Lui, portée par Lui et liée à Lui. ■

# Pratique de l'unité chez Charles Henry Brent

## A l'aube d'une spiritualité œcuménique

par **Martin  
HOEGGER,**

pasteur de  
l'Eglise Evangélique  
Réformée du canton  
de Vaud (Suisse),  
où il est responsable  
de l'œcuménisme

Dans la réflexion œcuménique récente, la « spiritualité œcuménique » est devenue un objet fréquent de recherche. Le Conseil œcuménique des Eglises s'y consacre depuis quelques années, ainsi que d'autres communautés et mouvements<sup>1</sup>. Dans ce contexte, le terme « spiritualité » a un sens plus large que celui de prière ; il désigne aussi un style de vie devant Dieu et en relation les uns avec les autres, comme le dit le message de l'Assemblée de Harare : « C'est en nous tournant vers Dieu et en voyant en l'autre le visage de Dieu que nous nous connaissons nous-mêmes et voyons qui nous sommes. Ici nous sommes *au cœur d'une spiritualité vraiment œcuménique* »<sup>2</sup>. Evoquant la figure trop méconnue de Charles Henry Brent, premier président de *Foi et Constitution*, et le travail de la première Assemblée mondiale de ce mouvement, Walter Kasper déclare : « Ce qu'il nous faut, c'est *une spiritualité œcuménique renouvelée* qui comporte trois dimensions : écouter ensemble la Parole de Dieu, prier ensemble et

<sup>1</sup> Voir la consultation sur *Une spiritualité pour notre temps* du Conseil œcuménique des Eglises, à Iasi, en Roumanie, en 1994 (*Irenikon* 1994, vol. 67, n° 2, pp. 186-193). Pour un dossier sur la spiritualité œcuménique, consulter : [www.protestant-vaud.ch/dialogue-oecumenique/spiritualite-oecumenique.html?Itemid=1736](http://www.protestant-vaud.ch/dialogue-oecumenique/spiritualite-oecumenique.html?Itemid=1736). Les communautés de Taizé ([www.taize.fr](http://www.taize.fr)) et de Bose ([www.monastero.it](http://www.monastero.it)) sont particulièrement actives pour promouvoir cette spiritualité. Le mouvement des Focolari a aussi développé ce concept : *Spirituality of unity*, déclaration commune entre ce mouvement et le Conseil œcuménique des Eglises ([www.wcc-coe.org/wcc/what/ecumenical/wcc-focolare.html](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/ecumenical/wcc-focolare.html)). Cf. aussi Chiara Lubich : *Une spiritualité de communion*, Nouvelle Cité, Montrouge, 2004.

<sup>2</sup> *Faisons route ensemble*. Conseil œcuménique des Eglises, Genève, 1999, p. XVII.

nous convertir ensemble. Une telle spiritualité œcuménique constitue le cœur de l'œcuménisme »<sup>3</sup>.

Or, à la fin de sa prédication durant le culte d'ouverture de la Conférence de Lausanne, à la cathédrale, le 3 août 1927, Brent aura cette phrase, qui me frappe à chaque fois que je la lis : « Gardons fermement dans nos cœurs notre projet d'unité et considérons tous les chrétiens, de quelque nom qu'ils se nomment, comme des frères aimés. C'est ainsi que, par la pratique de l'unité, nous atteindrons à l'unité »<sup>4</sup>. Dans cette citation, Brent parle de deux choses qui sont reliées : la vision de l'unité de l'Eglise et la manière d'y parvenir. « *Par la pratique de l'unité, nous atteindrons à l'unité* » : cette phrase est comme un joyau dans la prédication de Brent. Elle résume à la fois sa vision de l'unité et sa spiritualité vécue au service de l'unité.

Dans le cadre de cette étude, j'aimerais montrer comment cette phrase est illustrée par la pratique œcuménique de Brent, sa manière de dialoguer et la place qu'il accorde à la prière<sup>5</sup>. En creusant dans son expérience, nous essaierons de dégager quelques racines d'une « spiritualité œcuménique », comme source d'enrichissement dans notre recherche actuelle.

## 1. Pratique de l'unité dans l'action de Brent

Lorsque Charles H. Brent prononce son « Appel à l'unité », c'est un homme de 65 ans dont la réflexion œcuménique a mûri au soleil du travail pastoral, missionnaire et social. C'est aussi un homme d'une santé précaire, dont la vie ne tient qu'à un fil (celui-ci rompra deux années plus tard, à Lausanne, où se trouve sa tombe), mais dont émane la force de celui qui vit ce qu'il dit.

**a) Dans le ministère paroissial :** « *Par la pratique de l'unité, nous parviendrons à l'unité* ». Cette pratique, il la vit dans le *ministère pastoral*, lorsque, prêtre ordonné dans l'Eglise épiscopale à Boston, le jeune Brent s'engage dans un travail pastoral dans les quartiers les plus pauvres, d'abord dans le cadre d'une mission auprès des

<sup>3</sup> Walter Kasper, *Allocution lors du 75<sup>e</sup> anniversaire de Foi et Constitution*, Lausanne, 2002, [www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kasper-f.pdf](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kasper-f.pdf). Voir également, du même auteur : *Manuel d'œcuménisme spirituel*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2007.

<sup>4</sup> *Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne, 1927*, Paris, Attinger, 1928, p. 12.

<sup>5</sup> Pour la vision de l'unité chez Brent, on se référera à Eugene Bianchi, « The Ecumenical Thought of Bishop Charles Henry Brent », *Church History*, déc. 1964, pp. 448-461.

Noirs – qui fait grandir en lui la conviction que l’Evangile peut et doit surmonter toutes les divisions de race et de culture. Puis dans la paroisse très populaire de Saint-Etienne, une collaboration longue de quinze années « sans mécompréhension ni ombre » avec son collègue Henry Torbert forge en lui la conviction que l’efficacité d’un travail pastoral et missionnaire dépend en premier lieu de l’unité entre les personnes. « Il n’a pas existé de congrégation plus loyale et plus unie que celle où nous avons exercé notre ministère. C’était le ministère pastoral qui la tenait ensemble », lit-on sous sa plume, dans l’ouvrage de son biographe, A. Zabriskie<sup>6</sup>.

**b) Dans la mission :** Nommé premier évêque des Philippines à l’âge de 39 ans, Brent se rend vite compte de l’importance de la *pratique de l’unité dans la mission*. En effet, en 1898, les Etats-Unis acquièrent les Philippines de l’Espagne et, alors que le gouvernement dépêche fonctionnaires, troupes et enseignants, les différentes Eglises protestantes envoient également une armada de missionnaires. Ce qui a pour effet de créer une situation explosive à la fois sur le plan œcuménique dans un pays à grande majorité catholique (80 %) et dans le contexte missionnaire. Le prosélytisme envers des membres de l’Eglise catholique et la concurrence entre missions sur les territoires non chrétiens deviennent monnaie courante. Quelle est l’attitude de Brent dans ces domaines ? D’abord dans sa *relation avec l’Eglise catholique*, il veut éviter tout prosélytisme. Lors de ses voyages auprès des tribus Igorot et Ilonokos, il se rend compte qu’il n’y a plus depuis longtemps de travail pastoral catholique dans ces villages. Alors il accomplit les rites qu’on lui demande, mais renvoie ensuite les personnes à l’Eglise de leurs pères et mères, ce qui a suscité des critiques de la part de certains évêques de son Eglise, qui auraient voulu qu’il accueille des Philippins catholiques dans la communion anglicane. « C’est un péché contre l’amour, dit-il, d’essayer de détacher un chrétien de sa propre Eglise afin d’augmenter la liste d’une autre. Si le vol des brebis dans le monde rural est considéré comme un crime, comment le considérer quand les sous-bergers du bon Berger le commettent »<sup>7</sup>.

Dans les villes, il établit des relations fraternelles avec des prêtres catholiques, contrairement à des pasteurs protestants qui

<sup>6</sup> Alexander Zabriskie, *Bishop Brent. Crusader for Christian Unity*, Philadelphia, Westminster, p. 34.

<sup>7</sup> « A Pilgrimage towards unity. Geneva 1920 », in Karl-Christoph Epting, *Ein Gespräch beginnt: die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920*, Zürich : TVZ, 1972, p. 387.

n'avaient que des critiques à l'égard de Rome. Son désir est plutôt que les membres de l'Eglise catholique deviennent des membres vivants de leur communion. A Manille, un groupe de missionnaires protestants constitue une association pour éviter les doublets dans la mission. Constatant que l'Eglise catholique n'est pas invitée, Brent déclare qu'il ne rejoindrait aucune union qui exclurait cette Eglise présente dans ce pays depuis plusieurs siècles. Son attitude consiste en « une franche reconnaissance de différences fondamentales dans la théologie et le culte, mais un empressement à collaborer dans chaque initiative au service des besoins du peuple »<sup>8</sup>.

Quant aux *missions protestantes*, Brent admire leur engagement dans l'éducation, mais reste sceptique quant à leur style d'évangélisation, en particulier les conversions rapides. Son souci est de donner de la nourriture solide pour la foi et la vie chrétiennes, plutôt que d'obtenir des conversions et des baptêmes. Aux Philippines et durant ses nombreux voyages sur les mers, il côtoie des missionnaires protestants qui deviennent ses amis<sup>9</sup>. Il se rend compte de la nécessité de chercher la coopération dans la mission : « Nous missionnaires, écrit-il, avons des moments de profond abattement quand nous prenons conscience qu'il est quelque peu absurde d'essayer de faire entrer dans l'Eglise du Christ les grandes nations de l'Extrême-Orient, si nous ne pouvons présenter un front uni. Pour des raisons purement pratiques, nous sentons la nécessité que l'Eglise réalise l'unité. Sinon, c'est la faillite de notre vocation »<sup>10</sup>. A Lausanne, il fustigera ces « confessions rivales qui morcellent le christianisme dans le champ missionnaire » et qui mettent le christianisme « en contradiction avec lui-même en tant que religion universelle »<sup>11</sup>. Sa participation à la première conférence missionnaire mondiale à Edimbourg avait déjà confirmé cette intuition. Elle a un immense impact sur Brent, qui en revient convaincu de l'urgence de la mission et de l'évangélisation dans l'unité : « J'ai été converti, écrit-il, j'ai découvert que, dans cette conférence, quelque chose était à l'œuvre qui n'est pas de l'homme

---

<sup>8</sup> Zabriskie, *op. cit.*, pp. 51, 53, 64s.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 79, 143.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>11</sup> « L'appel à l'unité », *Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne, 1927*, p. 9. « Nous recommandons aux Eglises d'examiner les mesures à prendre pour éliminer d'inutiles doubles emplois, et une vaine concurrence entre elles, dans une localité donnée... Ici, plus que partout, l'unité est indispensable », affirme le texte officiel de Lausanne (*Actes*, p. 542).

et que l'Esprit de Dieu était en train de préparer une ère nouvelle dans l'histoire du christianisme »<sup>12</sup>.

Digne d'intérêt, enfin, est l'*attitude positive de Brent envers les autres religions*. Il voit en elles beaucoup de bonnes choses venant de Dieu et constituant une « préparation évangélique », comme la conférence de Lausanne le formulera<sup>13</sup>. Aussi se demande-t-il s'il ne conviendrait pas d'utiliser une sélection du meilleur des traditions des religions orientales pour illustrer l'Évangile, en plus de l'Ancien Testament. A l'égard des musulmans de l'île de Jolo, Brent s'engage de manière concrète afin de surmonter les tensions avec cette communauté. Il établit une école, sans l'aide de la mission, mais avec celle du gouvernement américain. Or, comme l'argent tarde à venir, il prend 4 000 \$ sur ses propres ressources<sup>14</sup>. Cette action surprendra tous ceux qui estiment qu'un évêque missionnaire doit d'abord consacrer son temps à convertir des personnes à la foi chrétienne plutôt que de s'occuper de personnes d'une autre foi.

**c) Dans l'engagement social :** Dès son ministère en paroisse à Boston, Brent est confronté aux problèmes sociaux tels que l'illettrisme, la pauvreté, le racisme. Pour lui ces problèmes ont également une racine spirituelle. Y répondre nécessite l'action commune des chrétiens. Il s'agit d'abord de former des personnes résolues qui mettent en pratique les enseignements du Christ et qui savent entrer en relation avec les groupes défavorisés<sup>15</sup>. Mais c'est aux Philippines que Brent s'engage dans le développement d'une action sociale, d'abord dans les activités missionnaires « classiques », telles que la fondation d'hôpitaux, d'écoles et de centres de loisirs pour jeunes<sup>16</sup>, puis dans la lutte contre le trafic d'opium. C'est dans cette dernière activité, notamment, qu'il expérimente « la pratique de l'unité ». En effet, en 1903, il devient membre du comité philippin de lutte contre l'opium ; il participe à diverses missions en Asie et, en 1909, il est

---

<sup>12</sup> *The Inspiration of Responsibility*, New York, Longmans, 1915, p. 80. Sur le sens de la conférence d'Edimbourg en 1910, voir [www.edinburgh2010.org/fr/news.html](http://www.edinburgh2010.org/fr/news.html).

<sup>13</sup> Cf. *Actes*, p. 522 : « Le monde a été préparé à la venue du Christ par l'Esprit de Dieu agissant dans l'humanité entière, et spécialement par la révélation de l'Ancienne Alliance ; puis, 'quand les temps furent accomplis', la 'Parole éternelle' de Dieu 'a été faite chair', elle est devenue homme : Jésus-Christ, Fils de Dieu et Fils de l'homme plein de grâce et de vérité ».

<sup>14</sup> Zabriskie, *op. cit.*, pp. 70-73.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 33-42.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pp. 51, 65s.

nommé président de la première *Commission internationale sur l'opium*, à Shanghai. L'homme d'Église passionné d'unité découvre alors l'importance de l'action internationale commune. Au président Roosevelt, il écrit en 1906 à propos de la nécessité de lutter contre l'opium : « Le seul espoir pour les Chinois réside en une *action concertée*... Rien ne contribue davantage à la paix qu'un but commun »<sup>17</sup>. Brent est à nouveau nommé président de la Conférence sur l'opium à La Haye en 1911 et dirige la délégation des États-Unis à une conférence sous les auspices de la Société des Nations à Genève en 1924. Jusqu'à la fin de sa vie, il reste convaincu de l'importance de « l'*action concertée* » pour aborder un problème commun, que ce soit dans la lutte contre l'opium ou dans la recherche des Églises pour surmonter leurs divisions<sup>18</sup>.

**d) Comme aumônier militaire :** D'origine canadienne, Brent est, en 1917, aumônier auprès des troupes canadiennes en France. Puis, l'année suivante, le général américain Pershing, qu'il avait bien connu aux Philippines, l'appelle à exercer ce ministère auprès des troupes américaines, dont il devient l'aumônier en chef. Ici peut-être plus qu'ailleurs Brent vit la « pratique de l'unité », en particulier avec ses deux assistants, l'un catholique romain, le père Doherty, et l'autre protestant, le pasteur Paul Moody. Avec eux, il réorganise l'aumônerie de manière œcuménique et coordonne les activités des diverses organisations d'entraide, telles que l'Union chrétienne des jeunes gens (YMCA) et la Croix-Rouge, afin que ces dernières aient davantage d'efficacité sur le terrain<sup>19</sup>. La guerre, loin de porter atteinte à sa vision de l'unité, lui en confirme la nécessité. Une anecdote l'illustre : dans un village, on avait refusé de lui ouvrir une église catholique pour y célébrer la messe. Il officie alors dans une étable, mise à disposition par des paysans. Comme autour de la crèche de Bethléem, des liens se tissent entre des personnes très différentes : des paysans, des ministres et des membres de différentes Églises

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>18</sup> Lukas Visser (« *Action concertée* », 75<sup>e</sup> anniversaire de Foi et Constitution, Lausanne, 25 août 2002, [www.wcc-coe.org](http://www.wcc-coe.org) et [www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kasper-f.pdf](http://www.wcc-coe.org/wcc/what/faith/kasper-f.pdf)) souligne l'importance de cette expression dans le sermon de Brent à Lausanne, où il dit : « Si nous n'avons pas su maintenir l'unité, la faute en est à la chrétienté tout entière. Si cette unité doit être reconquise, elle doit l'être par l'*action concertée* de tous les chrétiens. Chaque groupe de chrétiens a sa part de responsabilité dans cette destruction de l'unité. Chaque groupe doit participer à l'effort nécessaire pour l'instaurer à nouveau » (*Actes*, p. 4).

<sup>19</sup> Zabriskie, *op. cit.*, pp. 113-132.

collaborent et témoignent ensemble d'une unité pratique. Lors d'un sermon, au début de 1919 à Paris, il affirme que la communion vécue entre les 1300 aumôniers de toutes convictions chrétiennes est un vivant symbole ; c'est la preuve que l'unité du christianisme n'est pas un rêve sans fondement<sup>20</sup>. L'expérience de la guerre et de ses atrocités contribue à faire évoluer la pensée de Brent au sujet de la légitimité de la guerre<sup>21</sup>. Dans ce domaine également, il appelle les Eglises à l'unité. Parce qu'elles sont divisées, dit-il à Lausanne, « il n'existe pas d'opinion commune, qui soit formulée avec force par tous les prédicateurs de chaque pays, comme nous voudrions qu'elle le fût, de manière à constituer un témoignage unique sur les grandes questions fondamentales, telles que la paix et la guerre... »<sup>22</sup>

\*\*\*

A travers la pratique de l'unité dans ces différents domaines d'activité, Brent réalise de plus en plus que l'unité de l'Eglise est la volonté divine. Cette unité est concrète, vitale. En 1902 déjà, il écrit que « l'unité de vie ainsi produite devrait faire de la communion des saints une réalité, pas une simple théorie »<sup>23</sup>. Mais depuis la conférence d'Edimbourg sur la mission, il prend aussi de plus en plus conscience

<sup>20</sup> Zabriskie, *op. cit.*, pp. 151s.

<sup>21</sup> Il serait intéressant d'étudier plus à fond l'évolution de Brent sur cette question, depuis le moment où il demandait au président Wilson d'entrer en guerre « pour défendre la justice et les relations internationales loyales, car... une paix sans victoire serait pire qu'une victoire sans paix » (*ibid.*, pp. 116s) ; en avril 1917, il est invité à prêcher à S. Paul à Londres et déclare encore que « l'objet de la guerre aujourd'hui est de mettre fin à la guerre » (*idem*, p. 119) ; mais quatre ans plus tard, constatant que le Traité de Versailles n'a pas apporté la garantie d'une paix durable, Brent soutient que la guerre ne peut jamais mettre fin à la guerre, mais que seuls le peuvent de justes arrangements internationaux, renforcés par la coopération et par des rouages pour assurer la justice et réprimer des groupes hors-la-loi (p. 120). A la conférence de Stockholm, en 1925, Brent, comme membre du comité Eglises et relations internationales, déclare : « La guerre, en tant qu'institution pour le règlement des disputes internationales par la force brute, alliée à la ruse et au mensonge, est incompatible avec l'esprit du Christ, et par conséquent incompatible avec l'esprit de son Eglise. La guerre est l'abus, non usage de la force... Il est du clair devoir des Eglises de proclamer que la guerre est un péché et d'enseigner leurs adhérents de refuser de recourir aux armes » (Bell, *The Stockholm Conference*, Oxford, 1926, p. 175). Cette déclaration forte et univoque ouvrira la voie à la prise de position des Eglises dans la Résolution d'Eisenach-Avignon (1928), où la guerre comme instrument de résolution des conflits est rejetée et déclarée contre l'esprit du Christ. En 1948, la première Assemblée mondiale du COE répétera que « la guerre est contraire à la volonté de Dieu ».

<sup>22</sup> *Actes de Lausanne*, p. 10.

<sup>23</sup> *With God in the World*, New York, Longmans, 1902, p. 62.

du fait que l'unité chrétienne exige également d'aborder les questions théologiques ; « on ne peut disposer des problèmes de la vie en enterrant (ces questions) ou en les ignorant »<sup>24</sup>. Au lendemain d'Edimbourg, germera en lui l'idée de convoquer une conférence sur la foi et la nature de l'Eglise et son organisation, dont la préparation et la présidence, dix-sept années plus tard, attacheront définitivement le nom de Brent à celui de Foi et Constitution.

## 2. Comment Brent pratique-t-il l'unité ?

Quelles attitudes favorisent-elles un climat spirituel qui conduit à faire l'expérience de l'unité ? Brent a réfléchi à cette question. On trouve dans « l'appel à l'unité », prêché dans la cathédrale de Lausanne, et dans les *Actes de la Conférence* quelques indices sur sa manière de dialoguer. Tout d'abord, il fait dans son sermon une longue digression sur le fait qu'une « Conférence » n'est pas une « Controverse ». En opposant ces deux manières de discuter – dans le lieu même où la « Dispute de Lausanne » décida de l'avenir de l'Eglise dans le pays de Vaud en 1536 –, Brent indique l'esprit qui doit présider aux rencontres : « Une conférence est un instrument de paix, une controverse, une arme de guerre. L'une porte à s'humilier, l'autre à s'exalter. Dans une conférence, on s'efforce, en toute modestie, de comprendre les vues des autres ; dans une controverse, on impose ses vues au tout-venant. Une conférence recherche l'unité, une controverse exagère les différences. L'une est une méthode de coopération pour résoudre les conflits, l'autre, une méthode de division »<sup>25</sup>. Quels sont les autres aspects de cet « esprit de la conférence »<sup>26</sup>, que certains appelleront « l'esprit de Lausanne »<sup>27</sup> ?

• *Se placer consciemment devant Dieu durant le dialogue.* Brent a insisté sur l'importance de la prière, qui doit ouvrir et accompagner chaque rencontre œcuménique. Cependant, la prière ne finit pas après avoir ouvert les mains et les yeux, elle continue, secrète et intérieure, lorsqu'on est devant l'image de Dieu, le frère et la sœur. Brent invite donc les conférenciers de Lausanne à se « placer, indépendamment de la prière, dans une situation loyale vis-à-vis de Dieu »<sup>28</sup>. Se rendre

<sup>24</sup> *Inspiration*, p. 73.

<sup>25</sup> *Actes*, p. 5.

<sup>26</sup> Brent a déjà utilisé cette expression en 1920. Cf. Epting, *op. cit.*, 1972, p. 386.

<sup>27</sup> Cf. Epting, « Lausanne 1927: the first World Conference on Faith and Order », *Ecumenical Review* 29, 1977, pp. 175s.

<sup>28</sup> *Actes*, p. 40.

proche de son frère et de sa sœur chrétiens dans un esprit d'écoute, c'est également nous approcher de Dieu. Cette manière d'être aura une conséquence incalculable pour le pèlerinage œcuménique : « S'il en est ainsi, le résultat de nos délibérations sera d'une grande portée et l'Eglise continuera sa route avec un nouvel espoir... »<sup>29</sup>.

• *Considérer chacun dans un esprit filial et fraternel* : « Considérons tous les chrétiens, de quelque nom qu'ils se nomment, comme des frères aimés », cette attitude résume pour Brent la « pratique de l'unité », comme nous l'avons cité au début de cette étude. Cet esprit fraternel doit animer tous les pèlerins en marche vers l'unité<sup>30</sup>. Il est sous-tendu par l'esprit filial, qui vit, dans le Christ, la relation avec le Père céleste. La réconciliation avec Dieu conduit à considérer son prochain comme un frère, une sœur. Le vivre consciemment et volontairement change la manière d'être les uns avec les autres. Cela est la base solide sur laquelle construire des relations. Dans son sermon à Lausanne, Brent le dit dans le langage de son temps : « Le jour où tous les chrétiens reconnaîtront Dieu comme le Père et regarderont aux autres hommes comme à des frères en Christ, la famille de Dieu sera complète, Eglise glorieuse, sans tache ni ride »<sup>31</sup>.

• *Vivre la « règle d'or »* : après l'expérience positive de la conférence préparatoire de *Foi et Constitution* à Genève en 1920, Brent rappelle la fameuse maxime de Jésus, connue déjà avant lui dans les religions et la philosophie : « Fais aux autres ce que tu voudrais qu'ils te fassent » : « La controverse, écrit-il, a un grand respect pour ses propres convictions et peu pour celles des autres. La conférence applique la règle d'or à ceux qui sont séparés et exige le respect mutuel pour les convictions de chacun »<sup>32</sup>. Il reprendra cette idée dans son « appel à l'unité » prononcé dans la cathédrale de Lausanne : « (Le Christ) nous demande de réduire au silence nos préjugés, de ne pas nous attacher trop étroitement à nos opinions, d'envisager celles des autres comme s'il s'agissait des nôtres, et tout cela sans estimer moins les convictions de notre cœur, ou notre loyauté à l'égard de Dieu »<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> Epting, *op. cit.*, 1972, p. 386.

<sup>31</sup> *Actes*, p. 9.

<sup>32</sup> Epting, *op. cit.*, 1972, p. 387.

<sup>33</sup> *Actes*, p. 5.

• *Etre prêt à changer d'opinion.* Le fait de se placer devant Dieu relativise nos convictions. La vérité est en lui. Par la pratique de l'unité, on lui donne une place au milieu de nous et il peut nous conduire à souligner tel aspect de doctrine et même à nous laisser corriger. « J'ai sur bien des sujets des convictions aussi fortes que vous pouvez en avoir, dit Brent aux conférenciers de Lausanne, mais je désire me débarrasser de mes préjugés et de mes ignorances. C'est pourquoi nous devons, plus que nous l'avons peut-être jamais fait, nous engager au service de Dieu et remettre nos esprits, nos jugements et nos cœurs entre Ses mains, afin qu'il nous conduise où il le désire. Je n'ai pas de honte à changer d'opinion. Je n'aurai pas de honte à reconnaître qu'une opinion qui est mienne actuellement est fausse si Dieu me dit qu'elle est fausse »<sup>34</sup>.

• *Accueillir avec bienveillance les opinions contraires.* Durant la conférence de Lausanne, un des moments les plus tendus fut la déclaration de la position de l'Eglise orthodoxe, transmise par Mgr Germanos, concernant la question des ministères dans la succession apostolique<sup>35</sup>. En guise de réponse, Brent félicite ses frères orthodoxes de leur franchise, reconnaissant la difficulté de prendre la position qu'ils ont prise. Mais il espère également « qu'ils étudieront les opinions contraires aux leurs, avec la même attention et la même absence de préjugés que les autres membres de la Conférence ont mis à étudier leurs propres convictions »<sup>36</sup>. Les différences ne doivent pas faire peur, mais au contraire stimulent à mieux comprendre les autres, de l'intérieur, en se mettant dans leur peau, en quelque sorte. Aussi la déclaration finale de la Conférence invitera-t-elle chacune des communions à chercher à connaître plus intimement les autres Eglises, leurs doctrines, leur vie, leur culte et leur organisation. « A mesure que les Eglises arriveront à mieux se connaître, elles en viendront à se mieux comprendre et à s'apprécier davantage »<sup>37</sup>.

• *Apprendre à perdre pour gagner l'unité.* Dès l'annonce du projet, en 1910, de tenir une conférence traitant des questions de foi et d'organisation de l'Eglise, Brent rencontre des résistances de la part de personnes qui craignent qu'une telle démarche conduise son

---

<sup>34</sup> *Idem.*

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 439-442 et p. 533.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 541.

Eglise, l'Eglise épiscopale des Etats-Unis, à perdre son identité. Il écrit alors : « Plutôt que de continuer sur la voie d'un christianisme conventionnel, je courrai le risque de perdre quelques-unes de nos caractéristiques distinctives pour essayer de gagner l'unité que notre Seigneur a voulue pour son Eglise »<sup>38</sup>. Pour Brent, l'appel du Christ à l'unité est plus grand que tout et met les Eglises au défi. Le « dénominationnalisme » est incompatible avec l'œcuménisme.

• Enfin une grande vertu de l'œcuménisme est la *patience*. L'unité chrétienne ne se fera pas en peu de temps. Elle est une croissance lente, progressive, organique, à l'image d'un corps humain. Un esprit patient, qui refuse les demi-mesures, est ce qu'il y a de plus urgent pour favoriser un vrai climat de dialogue œcuménique... Mais faudra-t-il *attendre des siècles*, comme Brent l'écrit dans un de ses livres ?<sup>39</sup>

La mise en pratique de ces différents points de « l'esprit de Lausanne » crée l'amitié. Pour Brent « l'amitié spirituelle » (*fellowship*) est un facteur clé pour faire grandir l'unité chrétienne<sup>40</sup>. Elle tient à la nature de l'Eglise qui est un organisme vivant avant d'être une organisation. Un organisme dont la loi profonde de son être est de donner, de se donner soi-même aux autres, parce que dans l'Incarnation Dieu s'est donné et s'est fait proche. Aucun membre de ce corps, ni aucune Eglise particulière ne peuvent donc vivre pour eux-mêmes, mais ils sont appelés à considérer les autres : « Chaque Eglise chrétienne doit donner au reste du corps chrétien la même considération qu'elle donne à elle-même »<sup>41</sup>. Ainsi l'unité ne se réduit pas à l'unité ecclésiastique dans la doctrine, le culte et l'organisation ; elle est aussi communion vitale dans le Christ. Sur ce sujet délicat, Brent écrit : « L'unité ecclésiastique ne produit pas nécessairement l'unité de la vie. Cependant, celle-ci doit inclure, en un certain sens, la première. L'unité chrétienne a une double base, l'amour de Dieu et l'amour du prochain »<sup>42</sup>. Et ailleurs : « L'unité chrétienne, qui est une chose de l'Esprit et qui est fondée sur la double loi d'amour

<sup>38</sup> Epting, *op. cit.*, 1972, p. 36.

<sup>39</sup> *The Mind of Christ in the Church of the Living God*, Manille, 1907, in Bianchi, *op. cit.*, p. 453.

<sup>40</sup> Cf. Bianchi, p. 452.

<sup>41</sup> C. Brent, *The Commonwealth: Its Foundations and Pillars*, New York, Appleton, 1930, p. 112, in Bianchi, *op. cit.*, p. 451.

<sup>42</sup> *With God in the World*, New York, Longmans, 1902, p. 63.

du Christ, vient d'abord et précède l'unité ecclésiale, où l'unité de culte est un sommet nécessaire »<sup>43</sup>.

Pour Brent l'incarnation est le pivot de sa vie spirituelle et de son engagement pour l'unité : « (L'Incarnation) signifie proximité... les Eglises doivent donc s'engager de manière non équivoque et irrévocable au principe de l'Incarnation »<sup>44</sup>. C'est le Dieu proche dans l'Incarnation qui appelle les Eglises à être proches les unes des autres. La Conférence de Lausanne avait demandé à Brent de rédiger une déclaration finale pour conclure le texte officiel. Brent y résume « *l'esprit et la méthode* » de la Conférence avec les paroles de la lettre aux Philippiens, qui appellent à vivre selon ce principe de l'Incarnation : « Comblez ma joie en étant bien d'accord ; ayez un même amour, une même âme, une seule pensée. Ne faites rien par ambition personnelle ni par vanité ; avec humilité, au contraire, estimez les autres supérieurs à vous-mêmes. Que chacun, au lieu de regarder à ce qui lui est propre, s'intéresse plutôt aux autres. Ayez entre vous les dispositions qui sont en Jésus-Christ » (2,2-5)<sup>45</sup>. Comme Jean-Baptiste, Brent pointe le doigt vers l'exemple du Christ, le « vrai président de la conférence »<sup>46</sup>, Celui que nous avons à suivre sur son chemin de « kénose » en ayant entre nous ses dispositions, en vivant son Evangile, est aussi Celui qui, par sa « pratique de l'unité », nous fait « atteindre l'unité ». Qu'il grandisse en nous et que nous diminuions, car en lui nous nous trouvons les uns les autres, comme Brent le dit dans une belle prière pour l'unité chrétienne :

« Seigneur Jésus, tu veux rassembler ton troupeau et nous rendre un en toi.

Regarde notre sérieuse aspiration à être unis dans la paix et l'unité,  
comme tu le demandes.

Nous nous sommes égarés ;

conduis-nous sur le sentier qui mène vers toi et vers ton but.

Permits à chacun et à tous de te trouver

et de nous trouver les uns les autres en toi.

Bénis nos efforts de suivre tes conseils et de réfléchir ensemble,

dans l'amour, sur les choses qui nous séparent,

afin que les malentendus, les intérêts personnels et les préjugés  
soient dissipés !

---

<sup>43</sup> *Things that matter*, New York, Harper & Row, 1949, p. 41.

<sup>44</sup> *Inspiration*, p. 66.

<sup>45</sup> *Actes*, p. 546.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 39.

Donne-nous de voir clairement ce but béni et, avec une ferveur passionnée, de prier, chercher et frapper à la porte, jusqu'à ce que nous connaissions comme nous sommes connus et aimions comme nous sommes aimés. »<sup>47</sup>

### 3. Pratique de l'unité et prière

Brent est avant tout un homme de prière<sup>48</sup>. Dans sa famille en Ontario canadien, son père était pasteur et la prière vivante. Cette unité vécue dans sa famille est la base sur laquelle il construira la passion de sa vie : « Que tous soient un ». Dans sa première paroisse à Boston, Brent entre en contact étroit avec une communauté monastique anglicane, fruit du mouvement d'Oxford, la Société de S. Jean. Il y est profondément éveillé à la vie spirituelle et bien qu'il ne soit pas entré dans l'ordre, ni n'ait fait de vœux, il mène une vie dans le style monastique et reste célibataire sa vie durant. L'étude, la méditation, une vie ordonnée, la pratique de la présence de Dieu sont pour lui des valeurs essentielles<sup>49</sup>. Quand cela lui est possible, il aime passer la première partie de la matinée, entre 6 heures et 7 heures, dans la méditation, puis prier pendant une demi-heure, et étudier pendant une heure. Il égaie ses livres de nombreuses prières qu'il a composées et qui transforment la doctrine en louange.

La prière le conduit à rechercher un esprit d'humilité, d'écoute. Son journal relate ses luttes intérieures ; nombreuses sont les prières où il demande de se convertir à l'humilité du Christ. Trois mois avant sa mort, il écrit dans son journal : « Une plus grande honnêteté de pensée et de parole, une plus grande humilité – je me demande si j'ai quelque humilité – une plus grande confiance dans les autres, voilà tout ce que je désire »<sup>50</sup>.

La prière était le secret de la vie de Brent. Un secret qui se dévoilait un peu par sa sérénité et par sa capacité de pacifier et de réconcilier des personnes et des groupes que des malentendus ont séparés. Par son attitude, il eut un grand impact spirituel sur les délégués venus à Lausanne<sup>51</sup>. W. Temple écrit à son sujet : « Il est évident qu'il était la personne pivot de la conférence. Sa maîtrise des

<sup>47</sup> In Stephen Neill, *Men of unity*, London, SCM, 1960, p. 53.

<sup>48</sup> C'est ainsi que le caractérise le *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genève, WCC, 2002, p. 127.

<sup>49</sup> Zabriskie, *op. cit.*, pp. 23-27.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 170-172.

discussions, calme, ferme et souvent pleine d'humour, était très effective ». De même, peu après sa mort, Wilfred Monod dit que Brent « a acquis le triple secret de la sagesse, de l'enthousiasme et de la sérénité »<sup>52</sup>.

Après la Conférence d'Edimbourg, qui lui fit si grande impression, de retour aux Etats-Unis en octobre 1910, il écrit dans son journal que durant un service eucharistique, il eut la vive conviction qu'une conférence mondiale traitant des questions de la foi et de l'organisation des Eglises devait être convoquée<sup>53</sup>. Ainsi *Foi et Constitution* est née dans la prière et sera accompagnée par la prière durant tout son pèlerinage, jusqu'à nos jours. Dès 1921, en effet, la commission *Foi et Constitution* met en place une semaine de prière, dans l'octave après Pentecôte, plus tard durant le mois de janvier<sup>54</sup>.

Brent a voulu que la Conférence de Lausanne soit priante. Il considérait les cultes matinaux comme les moments les plus importants des réunions. Au début de la Conférence, il souligne le fait que les sessions plénières s'ouvrent *par* la prière et non *après* la prière et il demande instamment que « tous les membres considèrent comme un devoir aussi bien qu'un grand privilège d'être présent, malgré tout ce qui pourrait les en empêcher, dès le début du culte »<sup>55</sup>. A la fin de la Conférence, il félicite les membres de leur assiduité à la prière. « J'ose dire, leur dit-il, que l'importance que nous avons donnée à la prière a permis à la Conférence de se dérouler d'une façon aussi satisfaisante »<sup>56</sup>.

Le règlement de la Conférence précise : « Outre les prières prévues à l'ordre du jour, chaque séance commencera et se terminera par la prière. D'autres moments seront consacrés à la prière lorsque le président l'estimera utile. Pendant la prière, les portes de la salle seront fermées »<sup>57</sup>. A plusieurs reprises, Brent fera usage de cette possibilité en proposant d'interrompre les discussions, de faire silence et de demander le don de la sagesse.

Outre la prière durant les rencontres œcuméniques, Brent participe chaque matin à l'eucharistie dans l'Eglise anglicane de Lausanne, où à deux reprises elle fut célébrée selon la liturgie luthérienne suédoise. Une célébration commune du repas du Seigneur n'a

---

<sup>52</sup> *A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, London, SPCK, 1954, p. 427.

<sup>53</sup> Zabriskie, *op. cit.*, p. 147.

<sup>54</sup> Sur l'historique de cette semaine, voir Epting, *op. cit.*, 1972, pp. 244-247.

<sup>55</sup> *Actes*, p. 40.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 46.

pas été possible, quand bien même un évêque norvégien fit un long plaidoyer à ce sujet<sup>58</sup>. Malgré cette impossibilité, Brent considère d'une grande importance œcuménique le fait de participer à la liturgie d'une autre Eglise, pour mieux la connaître, l'aimer et recevoir une bénédiction nouvelle. Son « Pèlerinage vers l'Unité », écrit au lendemain de la Conférence préparatoire de Genève, témoigne de cette expérience de manière touchante : « Au dernier jour de la Conférence, nous avons été invités dans l'Eglise orthodoxe russe à Genève pour le culte solennel de la Divine Liturgie. C'était la fête de la Transfiguration selon le calendrier oriental. Tous étaient rassemblés pour adorer Dieu : anglicans, baptistes, vieux catholiques, presbytériens, wesleyens, luthériens, quakers. Dans son allocution, le métropolite de Silicie dit aux pèlerins sa joie au sujet de la vision de l'unité et comment la gloire du futur naîtrait des peines transfigurées du temps présent. Nous, gens de l'Ouest, avons besoin du culte parfumé et plein de grâce de l'Est. La beauté de Dieu remplit son temple. Nous avons l'impression de nous être approchés des portails en perles de l'Apocalypse, et nous sommes revenus avec du *pain béni*<sup>59</sup>, avec du raisin dans nos mains et de la douceur dans nos esprits, sous le charme de l'Orient mystique »<sup>60</sup>.

« Pour hâter l'union à laquelle nous aspirons tous, rien ne sera plus efficace que l'intercession. Soit comme individus, soit comme Eglises, souvenons-nous les uns des autres dans notre culte quotidien », affirme la Déclaration finale de la Conférence, après avoir défini le but du pèlerinage commencé à Lausanne : la pleine communion autour de la table du Seigneur<sup>61</sup>. Pour Brent, la prière sous-tend la pratique de l'unité, elle conduit également à l'unité. Sans elle cette recherche, la vie chrétienne tout court, n'aurait pas de sens. Il faut aussi prier les uns pour les autres, en particulier pour les chrétiens qui sont persécutés pour leur foi et privés de liberté. C'est pourquoi les dernières paroles du président Brent et les dernières lignes de la *Déclaration finale*, rédigées par lui, sont un appel à intercéder pour les frères et sœurs persécutés, en particulier en Russie. « Nos prières les entourent et, avec une affectueuse sympathie, nous tendons les bras vers eux »<sup>62</sup>. Les persécutés sont un rappel de la croix de Jésus et ces bras tendus vers eux rappellent également ceux de Jésus-

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 420s.

<sup>59</sup> En français dans le texte.

<sup>60</sup> In Epting, *op. cit.*, 1972, p. 387.

<sup>61</sup> *Actes*, p. 543.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 500, 543.

Christ lorsque sur la croix il a étendu les bras pour attirer le monde à lui. Pour accomplir aujourd'hui son unité, il utilise nos mains compaissantes, comme Brent l'a formulé dans une de ses prières passées à la postérité :

« Seigneur Jésus-Christ,  
tu as étendu tes bras d'amour sur le dur bois de la Croix,  
afin que tous les hommes et partout  
puissent être pris dans ton étreinte salutaire.  
Revêts-nous de ton Esprit, afin qu'en tendant nos mains dans l'amour,  
nous puissions mener ceux qui ne te connaissent pas  
à te connaître et à t'aimer.  
Pour l'honneur de ton nom. »<sup>63</sup>

\*\*\*

Voilà en quelques pages la « pratique de l'unité » telle que Brent nous la propose à travers sa vie. Elles nous ont permis de revenir à ces sources chaudes que sont les pionniers du mouvement œcuménique et les premières assemblées œcuméniques. On découvre dans ces jaillissements un enthousiasme et une sagesse qui sont bien-faisants pour renouveler les nôtres. C'est le cas de Charles H. Brent. Avec les mots d'aujourd'hui, on pourrait dire qu'il a vécu une « spiritualité œcuménique », car dans la prière, il a trouvé l'élan pour un pèlerinage vers l'unité, à l'écoute de ce que l'Esprit disait aux Eglises à l'aube du mouvement œcuménique. Il a également été conscient de l'importance de nos attitudes les uns envers les autres et devant Dieu lorsque des chrétiens de différentes Eglises se rencontrent. Il a cherché jusqu'au bout à se convertir au style de vie du Christ, humble et vide de lui-même afin d'être rempli de l'Esprit Saint, qui guérit la blessure des divisions et donne la communion, à l'image de celle de la Trinité. Il a cherché dans son engagement pastoral, missionnaire et social à mener une action commune et « concertée » en réponse à des problèmes communs. Son message demeure, parce que Brent a voulu avant tout vivre l'Évangile de Jésus-Christ, dont les paroles ne passent pas. ■

## *Bibliographie :*

- Actes officiels de la Conférence mondiale de Lausanne, 1927*, Paris, Attinger, 1928.
- A History of the Ecumenical Movement, 1517-1948*, London, SPCK, 1954, pp. 406-431.
- Bianchi, Eugene, « The Ecumenical Thought of Bishop Charles Henry Brent », In *Church History*, déc. 1964, pp. 448-461.
- Brent, Charles Henry, *With God in the World*, New York, Longmans, 1902.
- , *The Inspiration of Responsibility*, New York, Longmans, 1915.
- , *The Mount of Vision*, London, Longmans, 1918.
- , *Things that matter: the best of the writings of Bishop Brent*, New York, Harper, 1949.
- Epting, Karl-Christoph, *Ein Gespräch beginnt: die Anfänge der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1910 bis 1920*, Zürich : TVZ, 1972.
- Epting, Karl-Christoph, Lausanne 1927: the first World Conference on Faith and Order, *Ecumenical Review* 29, 1977, pp. 167-181.
- In memoriam. Charles Henry Brent, 1862-1929 : addresses held at memorial service in New York, April 28<sup>th</sup>, 1929*, New York, s.n., 1929.
- Kates, Frederick Ward, *Charles Henry Brent, ambassador of Christ*, London, SCM Press, 1948.
- Neill, Stephen Charles, *Men of unity*, London, SCM, 1960.
- Zabriskie, Alexander, *Bishop Brent. Crusader for Christian Unity*, Philadelphia, Westminster, s.d.

par Gabriel  
MONET,

professeur  
de théologie appliquée,  
Faculté Adventiste  
de Théologie,  
Collonges-sous-Salève,  
France

## Prêcher avec persuasion

**P**rêcher, c'est partager la parole de Dieu. C'est aussi convaincre les auditeurs que cette parole de Dieu peut éclairer nos vies et donner du sens à nos existences. C'est encourager tout un chacun à mettre en œuvre cette parole par des choix concrets qui contribuent à une vie en conformité avec les valeurs de la Bible. Pour que la prédication atteigne ces objectifs, il convient donc de prêcher avec persuasion.

Or, l'art de la persuasion, c'est ce que traditionnellement on appelle la rhétorique. Si l'histoire de la rhétorique montre une grande diversité, et si elle a pu s'effacer pendant un temps, la rhétorique fait récemment un retour en force<sup>1</sup>. Il paraît donc judicieux, pour qui s'intéresse à l'art de prêcher, de porter son attention sur ce que la rhétorique peut apporter à l'homilétique. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait un certain nombre d'homiléticiens<sup>2</sup>. Associer rhétorique et prédication peut paraître étonnant si l'on considère la rhétorique comme un art visant à convaincre coûte que coûte, quitte à manipuler, et donc indépendant de tout fondement éthique. Il est vrai qu'un certain aspect

<sup>1</sup> « Eclipsée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la rhétorique est renée de ses cendres au cours de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. [...] 'Tout est rhétorique', cela paraît l'adage du monde moderne » (Antoine Compagnon, « La réhabilitation de la rhétorique au XX<sup>e</sup> siècle », in Marc Fumaroli [éds.], *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 1261).

<sup>2</sup> C'est notamment le cas de Gert Otto et Manfred Josuttis. Voir à ce propos le chapitre « Homilétique et rhétorique » dans François-Xavier Amherdt, Franziska Loretan-Saladin, *Prédication : un langage qui sonne juste. Pour un renouvellement poétique de l'homélie à partir des réflexions littéraires de la poétesse Hilde Domin*, Saint-Maurice, Editions Saint-Augustin, 2009, pp. 83-89.

de la rhétorique a pu être associé aux valeurs de la publicité ou du marketing, mais elle est d'abord une réflexion visant à transmettre un message avec persuasion. Comme l'exprime Olivier Rebol, si la rhétorique est « l'art de bien parler », « pourquoi cherche-t-on non seulement à parler mais à 'bien' parler ? Pour faire comprendre, pour faire agir, pour faire croire, en un mot pour persuader. Cet art de persuader par le discours, il est probable qu'il a toujours existé, qu'il est contemporain de la parole elle-même. Il n'est que de lire la Bible, où pourtant le concept de rhétorique n'apparaît pas, pour en retrouver tous les procédés : métaphores, hyperboles, ironies, prosopopées, allégories, dispositions, lieux, etc. »<sup>3</sup>. Ainsi, avoir une réflexion qui associe la rhétorique à la prédication ne revient finalement qu'à se placer dans la lignée de ce qu'ont fait les prophètes et les apôtres, en tant qu'orateurs et auteurs inspirés. C'est en tout cas ce qu'affirment François-Xavier Amherdt et Franziska Loretan-Saladin : « La rhétorique a droit de cité en homilétique puisqu'elle est déjà à l'œuvre dans les Écritures : les textes révélés portent en eux aussi certaines intentions, ils désirent également produire tel ou tel effet sur les lecteurs et les amener à adhérer au message de foi qu'ils transmettent »<sup>4</sup>.

Depuis Aristote<sup>5</sup>, on considère qu'il existe trois pôles pour réussir à transmettre un message avec persuasion : le *logos*, le *pathos* et l'*èthos*. Ces trois notions centrales de la rhétorique classique grecque et latine sont résumées par Cicéron lorsqu'il dit que la rhétorique consiste à « prouver la vérité de ce qu'on affirme, se concilier la bienveillance des auditeurs, éveiller en eux toutes les émotions qui sont utiles à la cause »<sup>6</sup>. Ainsi le *logos* peut générer une forme d'adhésion par le raisonnement, le *pathos* contribue à persuader par le biais des émotions, alors que l'*èthos* suscite une adhésion en lien avec l'identification que l'auditeur ressent vis-à-vis du prédicateur<sup>7</sup> qu'il sent crédible et en qui il a confiance. Avec Roland Barthes, on peut donc associer d'une certaine manière l'*èthos* à l'émetteur, le *pathos* au récepteur et le *logos* au message<sup>8</sup>. Trouver un équilibre entre ces

<sup>3</sup> Olivier Rebol, *La rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1984, p. 6.

<sup>4</sup> François-Xavier Amherdt, Franziska Loretan-Saladin, *op. cit.*, p. 85.

<sup>5</sup> Aristote, *Rhétorique*, Paris, Flammarion, 2007.

<sup>6</sup> Cicéron, *De Oratore* II, 115.

<sup>7</sup> Si le mot « prédicateur » est ici et sera utilisé dans cet article au masculin, c'est pour son sens générique et non dans le but d'évoquer un rôle réservé aux hommes. Il faudra donc entendre prédicateur et *prédicatrice*, ce que nous ne mentionnons pas à chaque fois pour faciliter la lecture.

<sup>8</sup> Roland Barthes, « L'ancienne rhétorique », *Communications* 16 (1970/2), pp. 172-223.

trois pôles dans une prédication peut donc contribuer à un message qui persuade<sup>9</sup>. Evoquons-les tour à tour dans une perspective homilétique.

## Le *logos* : l'adhésion par le raisonnement

Le *logos* représente le raisonnement et le mode de construction de l'argumentation<sup>10</sup>. Il s'adresse à l'esprit rationnel de l'interlocuteur, au sens logique et dépassionné. C'est à lui que l'on pense en premier quand on parle de convaincre ; pourtant, ce n'est pas le seul moteur. Ceci étant, il reste important de présenter un message qui soit à la fois construit et logique, qui présente des arguments et qui apporte des réponses aux questions que le sujet suscite. Roland Barthes affirme : « Par le raisonnement, il s'agit de faire une violence juste à l'esprit de l'auditeur, dont le caractère, les dispositions psychologiques, n'entrent pas alors en ligne de compte : les preuves ont leur propre force »<sup>11</sup>.

Ce n'est pas parce qu'une prédication est de l'ordre du spirituel qu'elle doit faire l'économie d'un raisonnement rigoureux et d'une pensée riche et profonde. Les vérités spirituelles qu'une prédication développera en s'appuyant sur le texte biblique ont donc besoin d'être démontrées méthodiquement, avec rigueur et honnêteté. Il est important de suivre une logique en prêchant ; c'est pourquoi on gagnera à suivre un plan bien défini. Il ne s'agit pas de s'enfermer dans un traditionnel plan « introduction, trois parties égales, conclusion » parfois présenté comme modèle inamovible. Si ce modèle n'a rien de mauvais, il n'est pas la seule option. L'essentiel n'est pas tant dans la forme que prendra le plan d'une prédication que précisément dans le fait d'en avoir un, que le prédicateur suivra et que les auditeurs pourront distinguer, ce qui facilitera leur compréhension et la mémorisation du message prêché.

Par ailleurs, le prédicateur cherchera bien entendu à appuyer ses affirmations sur une juste analyse du texte biblique, et à démon-

---

<sup>9</sup> Le mot « persuader » est utilisé pour faire le lien entre rhétorique et prédication. Il va de soi néanmoins qu'il ne se veut en aucun cas porteur de l'idée de manipulation, ou de non respect de la liberté de l'auditeur.

<sup>10</sup> Selon le dictionnaire *Le Robert*, le mot « logos » est un mot grec signifiant à la fois « parole » et « raison ». Il évoque notamment une faculté propre à l'homme d'appréhender le monde en utilisant le langage au service de la raison (Alain Rey [éds.], *Le Robert. Dictionnaire analogique de la langue française* [tome VI, article « Logos »], Paris, Le Robert, 1986, pp. 54-55).

<sup>11</sup> Roland Barthes, *op. cit.*, p. 198.

trer leur pertinence en prenant en compte les éventuelles contradictions ou questions que ses allégations peuvent susciter. Le but n'est pas de transformer le sermon en présentation technique, ou en une conférence inabordable pour certains. On cherchera à allier simplicité et intelligence qui ne sont pas contradictoires, bien au contraire. Ce n'est pas parce qu'un argument a l'air compliqué qu'il est perçu comme plus véridique. S'il ne s'agit pas de présenter des évidences ou des banalités pour susciter l'adhésion, le plus efficace sera d'exposer des vérités qui seront accessibles et limpides et qui répondront aux questions que les gens peuvent se poser. Comme l'affirme Michel Meyer, « argumenter est ainsi inhérent à la nature du discours, de son emploi et de sa contextualisation intersubjective. Le *logos* sert à questionner et à répondre »<sup>12</sup>.

Parce que la prédication a pour but de générer des choix de la part des auditeurs, celle-ci doit encourager à une prise de décision. Or, une décision se prend comme le fruit d'un processus en plusieurs étapes que sont 1) l'information, 2) la conviction, 3) le désir et enfin 4) l'action. La dimension du *logos* d'une prédication contribuera aux deux premières étapes de ce processus. Il s'agit bien entendu non seulement de donner des informations, mais aussi de les partager en montrant leur exactitude et leur pertinence. La dimension du *logos* d'une prédication agira donc comme un socle sûr et solide sur lequel pourra se construire un choix réfléchi et engageant pour l'auditeur.

Si une prédication qui persuade s'appuie sur la dimension du *logos* en tant que démarche logique et argumentée, le caractère spécifiquement chrétien de ce mode de communication invite à considérer le *logos* dans une dimension plus vaste. En effet, le mot *logos* a un sens qui s'est élargi avec le temps, pouvant prendre des sens variés. Même dans la philosophie, il a pu avoir une dimension spirituelle<sup>13</sup>, mais il prendra un sens encore plus spécifique dans le Nouveau Testament. D'après Hyacinthe Vulliez, le terme *logos* dans le Nouveau Testament désigne souvent le message (Mc 2,2 ; 4,33 ; 16,20 ; Lc 1,2 ; 5,1). Dans le livre des Actes, il apparaît douze fois

<sup>12</sup> Michel Meyer, *Principia Rhetorica. Une théorie générale de l'argumentation*, Paris, Fayard, 2008, p. 168.

<sup>13</sup> Si le terme *logos* « était très employé chez les Grecs, surtout depuis Héraclite (vers 550-480 av. J.-C.), il a pris des sens variés suivant les périodes et les écoles. Les stoïciens en firent 'le principe divin qui pénètre et gouverne le monde'. Quant à Philon d'Alexandrie (vers 20 av. J.-C.), philosophe juif de la diaspora grecque, il employa le mot *logos* près de 1200 fois dans ses œuvres. Pour lui, il était 'une émanation de Dieu, l'instrument de la création' » (Hyacinthe Vulliez, *Et la Parole prend chair*, Paris, Cerf, 2002, p. 177).

avec le sens d'Évangile, de bonne nouvelle. Jean apporte une nouveauté radicale : « le *logos* n'est plus le message mais Jésus-Christ lui-même, la personne historique et concrète de Jésus de Nazareth qu'il nomme par cette expression d'une portée inouïe : 'parole incarnée' (Jn 1,1 ; 1,14 ; 1 Jn 1,1) »<sup>14</sup>. En d'autres termes, on peut affirmer que s'appuyer sur le *logos* pour un prédicateur revient non seulement à présenter un message qui offre un raisonnement sans reproche, mais aussi qui s'appuie d'une part sur la Bible en tant que Parole de Dieu, et d'autre part sur Jésus-Christ en tant que Parole incarnée<sup>15</sup>.

Une prédication qui met en œuvre la pleine mesure du *logos* sera donc biblique et christocentrique. Il s'agit bien entendu de s'appuyer sur le texte biblique et de faire en sorte que ce texte ne soit pas un prétexte pour faire valoir des idées préconçues. Avoir un ou plusieurs textes bibliques qui seront la base de la prédication est donc un passage obligé. Ceci étant, il ne suffit pas de parler sur le texte biblique, mais bel et bien de faire parler la Bible elle-même<sup>16</sup>. Ou selon un regard quelque peu différent, le prédicateur pourra prêcher avec la Bible pour interlocutrice<sup>17</sup>. Le prédicateur a en effet la responsabilité d'une double herméneutique : celle d'interpréter la Bible, tout en interprétant le temps présent pour y rendre pertinent le message de la Révélation. Jésus-Christ, le Verbe (le *logos*), en étant au cœur de la prédication, contribuera à faire ce lien. Comme le souligne Bryan Chapell, « une prédication christocentrique est une exhortation à obéir à Dieu en tant que réponse aimante à l'œuvre rédemptrice du Christ dans une dépendance joyeuse de la puissance divine de son Esprit »<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cette multiplicité de sens ou de référence n'est pas spécifiquement chrétienne. En effet, « cette indétermination du *logos* entre l'acte de dire et la chose dite, appartenance mutuelle du discours et de la chose, source d'abord de paradoxes sophistiqués, dominera jusqu'au bout la pensée grecque » (Sylvain Auroux [éds.], *Les notions philosophiques. Dictionnaire* [tome I, article « Logos »], Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 1501).

<sup>16</sup> « Si le prédicateur se donne pour tâche d'exposer une certaine idée sous une forme quelconque – même si cette idée résulte d'une exégèse sérieuse et adéquate – alors ce n'est plus l'Écriture qui parle, mais on parle sur elle. Pour être positive, la prédication doit être une explication de l'Écriture. Je n'ai pas à parler 'sur', mais 'de' (*ex*), en tirant de l'Écriture ce que je dis » (Karl Barth, *La proclamation de l'Évangile*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1961, pp. 17-18).

<sup>17</sup> Elisabeth Parmentier, « Prêcher avec la Bible pour interlocutrice », *Revue des sciences religieuses* 80 (2006/4), pp. 463-479.

<sup>18</sup> Bryan Chapell, *Christ-Centered Preaching. Redeeming the expository sermon*, Grand Rapids, Baker Academic, 2007, p. 20.

Au final, une prédication qui s'appuie sur la dimension du *logos* sera donc une prédication qui offrira une approche raisonnée et argumentée, s'appuyant sur la Bible et contenant un message christo-centrique. Si, d'une certaine manière, ce pôle du *logos* s'adresse prioritairement au cerveau, il convient en prêchant de s'adresser aussi au cœur des auditeurs, ce qui correspond à la dimension du *pathos*.

## Le *pathos* : l'adhésion par les émotions

Le *pathos*<sup>19</sup> est l'ensemble des émotions que l'orateur cherche à provoquer chez ses interlocuteurs. Ce mot grec que l'on peut traduire par « souffrance », « passion » évoque donc la nécessité de ne pas laisser l'auditeur indifférent. Il ne s'agit pas bien entendu de le faire « souffrir » au sens premier du terme mais en quelque sorte de le déplacer, de le surprendre, de l'étonner, de susciter chez lui une forme de passion, avec des sentiments tels que l'enthousiasme, la pitié, la joie, la colère, la crainte, l'admiration. « Le *pathos* revient presque à un choc, en tout cas, c'est tout ce qui affecte l'auditoire et modifie son jugement en conséquence. D'où l'importance qu'il y a à jouer sur ces affects, afin de provoquer une réaction, une réponse, que l'orateur espère conforme à ce qu'il souhaite »<sup>20</sup>.

L'être humain est un tout : corps, âme et esprit, et c'est dans cette vision holistique que l'on gagnera à prêcher afin de trouver un équilibre et ainsi toucher l'intégralité des dimensions humaines. S'il est important de parler à la raison, il est tout aussi important d'intégrer une dimension émotionnelle à une prédication. Il est vrai que les émotions peuvent être source de débordements voire d'incompréhension et, à ce titre, peuvent faire peur à certains. Mais cela n'en rend pas moins légitime leur sollicitation. Il ne s'agit pas d'être sentimentaliste en prêchant, ce qui serait un feu de paille sans suite, mais avec équilibre et sagesse de toucher et d'oser interpeller la dimension affective de chacun.

Nous avons tous un cerveau à deux hémisphères. Le côté gauche du cerveau est lié à la rationalité, alors que le côté droit est celui de la créativité. Prêcher avec *pathos* consiste donc à intégrer cette richesse et à la prendre en compte. La persuasion pourra se faire en partie par l'analyse des textes bibliques, la structuration de la pensée et le

<sup>19</sup> « Partie de la rhétorique qui traite des moyens propres à émouvoir l'auditeur ; ensemble des mouvements, des figures qu'on employait pour y parvenir » (Alain Rey [éds.], *Le Robert. Dictionnaire analogique de la langue française* [tome VII, article « Pathos »], Paris, Le Robert, 1986, p. 174).

<sup>20</sup> Michel Meyer, *op. cit.*, p. 169.

langage, mais une autre partie de nous acquiert des connaissances et des convictions qui passent par une transmission qui n'est pas que verbale : les images, les émotions, les différents sens<sup>21</sup>.

Si dans le processus de décision évoqué précédemment, le *logos* contribue à la première étape qui consiste à donner de l'information et en partie à la seconde qui cherche à susciter la conviction de l'auditeur, le *pathos* va concerner principalement cette deuxième étape de la conviction et la troisième dont l'objectif est de générer le désir. La dimension affective a donc un rôle important pour contribuer au choix de l'auditeur de donner une suite à la prédication afin d'en vivre le message. « Toucher un auditoire consiste à relever les questions auxquelles il est sensible, qui l'émeuvent ou même le passionnent, en le problématisant dans ses valeurs ou dans son être »<sup>22</sup>. Les décisions doivent être éclairées et mûries par des arguments logiques, mais c'est dans la dimension affective que nos choix se prennent.

Ceci étant, la dimension du *pathos* n'implique pas uniquement une dimension émotionnelle dans un sens irrationnel, purement affectif et dénué de toute intelligibilité. Comme le souligne Roland Barthes, émouvoir consiste à « penser le message probatoire, non en soi, mais selon la destination, l'humeur de qui doit le recevoir, à mobiliser des preuves subjectives, morales »<sup>23</sup>. Le *pathos* ne revient donc pas à être irrationnel mais, contrairement au *logos* qui considère la validité d'un message en fonction de ce qu'il est en tant que tel, le *pathos* encourage à prendre en compte la sensibilité des auditeurs. Ainsi, on peut rapprocher la notion de *pathos* de l'intelligence émotionnelle. Cette dimension de l'intelligence a été vulgarisée par le livre de Daniel Goleman<sup>24</sup>, mais la définition la plus acceptée est certainement celle de John Mayer et Peter Salovey : « L'intelligence émotionnelle implique la capacité à percevoir avec justesse, à évaluer et à exprimer les émotions ; à accéder et/ou générer des sentiments quand ils facilitent la pensée ; à comprendre et à raisonner avec les émotions, ainsi qu'à réguler les émotions afin de promouvoir la croissance émotionnelle et intellectuelle »<sup>25</sup>. A n'en pas douter, c'est une tâche non négligeable pour le prédicateur que d'intégrer et de susciter une forme

<sup>21</sup> Olivier Bauer, « L'essentiel est inaudible aux oreilles », *Etudes théologiques et religieuses* 76 (2001/2), pp. 213-227.

<sup>22</sup> Michel Meyer, *op. cit.*, p. 187.

<sup>23</sup> Roland Barthes, *op. cit.*, p. 198.

<sup>24</sup> Daniel Goleman, *L'intelligence émotionnelle. Comment transformer ses émotions en intelligence*, Paris, Robert Laffont, 1997.

<sup>25</sup> John Mayer, Peter Salovey, « What is emotional intelligence? » (1997), in *Emotional Intelligence. Key readings on the Mayer and Salovey Model*, New York,

d'intelligence émotionnelle dans cette dynamique de facilitation de la pensée, de régulation et de croissance.

Concrètement, prêcher en intégrant cette dimension du *pathos* reviendra à relier le texte biblique, ou le sujet choisi, avec une réalité, une question ou une préoccupation vécues par les auditeurs. Il s'agira de chercher à prêcher de manière existentielle, en ne négligeant pas la part de l'actualisation. Mais on pourra également faire usage d'images, de narrations, de témoignages. On n'hésitera pas à susciter l'imagination, non pas dans le sens péjoratif de ce qui serait fantaisiste, mais dans une dynamique de visualisation, d'adhésion, de proximité, de déplacement. Enfin, on pourra jouer avec la voix et utiliser toutes les potentialités de cet instrument si riche afin de générer chez l'auditeur une palette d'émotions qui ne seront pas surfaites comme si le prédicateur jouait un rôle, mais en phase avec l'authenticité passionnée du prédicateur, ce qui nous amène à évoquer cette troisième dimension de la rhétorique qu'est celle de l'*èthos*.

## L'*èthos* : l'adhésion par identification

L'*èthos* est un mot grec<sup>26</sup> qui signifie « le caractère, l'état d'âme, la disposition psychique ». L'*èthos* représente donc le style, la posture que doit prendre l'orateur pour capter l'attention et gagner la confiance de l'auditoire. C'est l'image qu'il donne de lui-même auprès de ceux qui l'écoutent. Pour la rhétorique, il s'agit essentiellement pour l'orateur d'établir sa crédibilité par la mise en scène de qualités morales comme la bienveillance et la magnanimité<sup>27</sup>. Selon Roland Barthes, l'*èthos* évoque « les traits de caractère que l'orateur doit montrer à l'auditoire (peu importe sa sincérité) pour faire bonne impression : ce sont ses airs. [...] L'orateur énonce une information et en même temps il dit : je suis ceci, je ne suis pas cela »<sup>28</sup>. Dans sa

---

Dude Publishing, 2007, p. 35. Cette définition de 1997 est une version révisée de leur définition de 1990, qui a donc précédé le livre de Goleman. Celui-ci a d'ailleurs écrit son livre suite aux recherches qu'il a initiées après la lecture de Mayer et Salovey.

<sup>26</sup> Il existe en réalité deux mots grecs très proches qui peuvent se translitérer tous les deux par *ethos* : le premier (*èthos*) est le mot qui nous concerne et s'écrit avec un *êta* (η). Il ne doit pas être confondu avec le deuxième (*éthos*) qui s'écrit avec un *epsilon* (ε) et qui signifie « la coutume, l'habitude ».

<sup>27</sup> Le Robert souligne dans sa définition de l'*ethos* cette dimension morale : « Partie de la rhétorique traitant de l'impression morale produite par l'orateur » (Alain Rey [éds.], *Le Robert. Dictionnaire analogique de la langue française* [tome V, article « Ethos »], Paris, Le Robert, 1986, p. 767).

<sup>28</sup> Roland Barthes, *op. cit.*, p. 212.

manière d'être et de parler, le prédicateur va donc communiquer quelque chose de non-verbal qui va contribuer (ou pas) à la crédibilité de ce qu'il dit. Si Roland Barthes évoque ici le fait que ce n'est pas la sincérité qui compte mais principalement l'impression donnée, dans le cas d'une prédication, il va de soi que cette dimension de l'*èthos* implique une réelle authenticité puisque la prédication se place dans le contexte plus large d'une activité pastorale<sup>29</sup>. D'ailleurs, comme l'affirme Michel Meyer, « l'*èthos* se présente comme l'expression la plus profonde d'une humanité partagée. [...] L'*èthos* est un principe d'autorité dont l'orateur doit faire la démonstration s'il veut convaincre. L'autorité morale est cette capacité à mettre en avant des vertus et une 'expertise', universelle ou particulière, comme l'est tout savoir, à répondre à l'autre en lui inspirant confiance. [...] L'*èthos* est synonyme de crédibilité et de confiance. [...] L'*èthos* recouvre aussi bien la compétence de l'orateur que son caractère et, au bout du compte, son humanité, qui le rapproche de son auditoire »<sup>30</sup>.

Ainsi, pour qu'en prédication la dimension de l'*èthos* soit mise en œuvre, il importe qu'il existe de la part du prédicateur une cohérence entre ce qui est dit et ce qui est vécu. En effet, d'une certaine façon, une prédication ne dure pas le temps de la prise de parole devant l'auditoire, mais commence avant et continue après dans une manière de vivre en cohérence avec le message prêché et dans l'interaction avec ceux à qui le sermon est prêché. La crédibilité et la confiance que doit susciter le prédicateur peut s'obtenir par des exemples et une forme de témoignage, par l'empathie qu'il réussira à faire transparaître vis-à-vis de l'auditoire. Il obtiendra une forme d'autorité si ce qu'il dit est cohérent, fondé et pertinent. En tous cas, l'autorité d'un prédicateur ne dépend pas du nombre de décibels de sa prédication mais de l'ancrage spirituel de sa vie, le sérieux de la préparation de son sermon, la pertinence de ses propos, l'adéquation de l'actualisation qu'il fera en lien avec la vie des gens.

L'authenticité et la passion sont des éléments clés pour développer un *èthos* performant. Certes, l'expertise apportera un plus, mais oser les doutes et les questions, oser être vrai, et montrer aussi ses limites contribue à ce que l'auditeur puisse adhérer au message par identification avec le prédicateur. La vérité n'est pas seulement

---

<sup>29</sup> Il faut entendre ici « pastorale » non pas dans un sens qui évoque uniquement le pasteur mais dans la dynamique d'un ministère de leader qu'implique le fait de prêcher, que le prédicateur soit pasteur ou pas.

<sup>30</sup> Michel Meyer, *op. cit.*, pp. 152-156.

de l'ordre de la raison, du *logos*, mais aussi de la manière dont elle est incarnée et vécue par celui qui la partage. Dans cette dynamique, un prédicateur gagnera à se considérer comme le premier bénéficiaire de sa propre prédication. Parce qu'en prêchant il est en quelque sorte un porte-parole de Dieu, c'est la disposition avec laquelle il exprimera de manière verbale ou non verbale qu'il est le premier interpellé par la Parole divine que les auditeurs pourront s'identifier avec le message, mais aussi avec le messager.

Si prêcher a pour but de convaincre les auditeurs de la pertinence de la Parole de Dieu pour nos vies aujourd'hui, il importe de ne négliger aucun de ces pôles de la rhétorique classique tout en les adaptant au mode particulier qu'est celui de la prédication. Augustin déjà évoquait dans son homilétique<sup>31</sup> trois caractéristiques de la prédication en reprenant la rhétorique de Cicéron : enseigner (*docere*) ; émouvoir (*flectere*) ; plaire (*delectare*). « Enseigner » correspond à la dimension du *logos* et donc à l'adhésion par le raisonnement ; « émouvoir » à celle du *pathos* qui correspond à l'adhésion par les émotions ; et « plaire » découle de l'*èthos* qui suscite l'adhésion par identification. Pour Dietrich Bonhoeffer, « Augustin ne favorise pas l'excitation des émotions ou une fausse édification, mais un lien rigoureux à la chose : la vérité est le sujet des effets qu'elle entraîne, *ut veritas pateat, placeat, moveat* (pour que la vérité soit manifestée, qu'elle plaise et qu'elle émeuve). Toute prédication contient quelque chose de ces trois éléments, tantôt l'un plus que l'autre : enseignement doctrinal, édification et appel à la conversion »<sup>32</sup>. C'est donc dans l'équilibre entre ces trois pôles, que sont le *logos*, le *pathos* et l'*èthos*, qu'une prédication pourra atteindre son objectif qui est non seulement pour les auditeurs de comprendre la Parole de Dieu, mais aussi d'y adhérer et enfin de s'engager à être et agir en fonction de cette Parole. Certes, aucune prédication ne sera parfaite car elle dépend, entre autres, de la disposition intérieure de l'auditeur et de son mode privilégié d'adhésion. Or, comme tous les auditeurs sont différents, chacun aura une réception qui lui sera propre. Mais en veillant à intégrer ces trois dimensions, une prédication aura plus de chance de susciter l'adhésion du plus grand nombre car elle touchera un spectre plus large des modalités d'écoute

---

<sup>31</sup> Augustin, *De doctrina christiana*, IV, 12-27.

<sup>32</sup> Dietrich Bonhoeffer, *La Parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 69.

et d'appropriation. De plus, l'« efficacité »<sup>33</sup> de la prédication ne dépend pas du seul prédicateur car il ne faut pas négliger l'influence du Saint-Esprit qui est capable de « convaincre »<sup>34</sup>, mais chacun doit faire sa part. Or les prédicateurs qui monteront en chaire en cherchant à la fois à enseigner, à émouvoir et à incarner leur message auront mis de leur côté tous les atouts pour prêcher avec persuasion. ■

---

<sup>33</sup> Dans les sciences de la communication, quatre critères ont été proposés pour contribuer à ce qu'un message soit efficace. Ils peuvent bien entendu s'appliquer à l'homilétique, car la prédication a pour but de partager un message, et à le faire de manière efficace ! Ces quatre critères qui d'une certaine manière peuvent se recouper avec les notions de *logos*, de *pathos* et d'*éthos*, sont l'acceptabilité, la validité, l'opérationnalité et l'utilité (voir à ce propos la note « Qu'est-ce qu'un message efficace » sur le blog [www.homiletique.fr](http://www.homiletique.fr)). On peut par ailleurs rapprocher l'idée d'*efficacité* d'un message à la notion de *performance* dans la prédication. Cf. Bernard Reymond, *De vive voix. Oraliture et prédication*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 47-58.

<sup>34</sup> Jn 16,8-13.

# Dieu patiente-t-il ou nous fait-il patienter ?

par **Christophe  
DESPLANQUE,**  
pasteur de  
l'Eglise Réformée de  
France à Agen

## **Petite note sur la parabole de la veuve importune (Luc 18,1-8)**

Une parabole de Jésus met en scène un juge inique et une veuve qui lui réclame justice. Ce récit que Luc est le seul à rapporter (ch. 18,1-8) est a priori facile à comprendre. L'évangéliste, comme pour la parabole qui suit (18,9), en livre même la clef en préambule : il faut toujours prier, sans se lasser, car tôt ou tard Dieu répondra. Cette exhortation est fondée sur un argument du type *a fortiori*, récurrent dans la rhétorique de Jésus (voir par exemple Lc 12,24 : « Si Dieu nourrit les corbeaux, à combien plus forte raison prendra-t-il soin de vous, qui valez plus que les oiseaux »). Ainsi donc, si le juge inique finit par accéder à la demande de cette pauvre justiciable alors même qu'elle n'a rien pour l'acheter, mais parce qu'il tient avant tout à sa tranquillité, à combien plus forte raison le juste juge répondra-t-il, dans son amour, à ceux qu'il a choisis.

Le v. 7b pose toutefois une difficulté de traduction et d'interprétation. Le texte grec, bien attesté<sup>1</sup>, peut se lire littéralement : « Et il patiente envers eux », και μακροθυμει επ' αυτοις. Traduction la plus simple, retenue par la *Bible de Jérusalem*, et qui nous semble la plus sûre, comme nous tenterons de le démontrer.

<sup>1</sup> Avec toutefois une variante qui ne modifie pas vraiment le sens ; certains témoins (W, la famille de manuscrits F13, la vieille latine et la majorité des témoins byzantins) ont un participe à la place d'un présent de l'indicatif : μακροθυμων.

Cette deuxième partie du v. 7 semble contredire la première (« Et Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus qui crient vers lui jour et nuit ? »), ainsi que le v. 8a dont le sens ne fait guère problème (« Je vous le déclare, il leur fera justice bien vite »). En effet, si Dieu patiente envers ses élus, c'est qu'il attend quelque chose de leur part, alors que Jésus insiste sur la réponse divine aux attentes des élus, une réponse prompte, qui plus est<sup>2</sup>. Cette incise de 7b paraît rompre la logique argumentative qui relie 7a à 8a.

Des commentateurs<sup>3</sup> et des traductions<sup>4</sup> avouent leur malaise devant la difficulté que pose le v. 7b. Si Dieu est comparé à ce juge inique, ce n'est pas lui qui fait preuve de patience, de persévérance, mais ceux qui le prient. Ceux qu'incarne cette veuve persévérante. Beaucoup ont donc préféré rendre l'expression du v. 7b par : « Tardera-t-il à les aider ? » (BFC) ou – ce qui revient au même – « Il les ferait attendre ? » (NBS), ou encore : « Et pourtant, il les fait attendre » (TOB)<sup>5</sup>. De l'aveu d'un commentaire, qui préfère lui aussi l'option retenue par la TOB, « ce sens... s'harmonise le plus aisément avec le récit parabolique qui précède »<sup>6</sup>.

Il s'agit bien d'un aveu car il est rarement bon de forcer le sens d'un mot ou d'une expression pour rendre le texte plus facile à comprendre. En l'occurrence, *μακροθυμει* n'a le sens ni de « tarder », ni de « faire attendre »<sup>7</sup>. Dans la littérature grecque classique comme dans ses autres emplois par la version grecque des LXX et le Nouveau Testament, [*μακροθυμew + επι + datif*] signifie « faire preuve

<sup>2</sup> Encore que la locution temporelle *εν ταχει* traduise surtout la soudaineté, l'imprévisibilité et le caractère irréversible de l'intervention de Dieu, pas forcément sa rapidité. Voir Charles L'Eplattenier, *Lecture de l'Evangile de Luc*, Paris, Desclée de Brouwer, 1982, p. 191.

<sup>3</sup> Par exemple Alphonse Maillot, qui voit dans les vv. 7b et 8 un des textes les plus difficiles du N.T. Cf. *Les Paraboles de Jésus*, Cerf/Labor et Fides, 1993, p. 280. Maillot, même s'il la retient dans sa propre traduction, est gêné par l'idée de patience à cause de sa connotation péjorative en français (l'idée de supporter quelque chose qui nous énerve !), mais *μακροθυμια* évoque plutôt positivement la patience comme attitude de persévérance ou de miséricorde.

<sup>4</sup> Notamment la TOB (en note).

<sup>5</sup> De même François Bovon, dans le 3<sup>e</sup> volume de son commentaire monumental, *L'Evangile selon saint Luc, 15,1-19,27*, Comm. du N.T., 2<sup>e</sup> série, IIIc, Genève, Labor et Fides, 2001, pp. 166 et 172, qui traduit : « Et il tarde à leur sujet » ; il s'agit selon lui d'une glose propre à Luc, qui prendrait acte du retard de la parousie et tempérerait ainsi l'optimisme de la première partie du v. 7.

<sup>6</sup> Charles Lejeune et Bernard Hort, « Luc 18,1 à 8 », *Lire et Dire* 35/1998, p. 30.

<sup>7</sup> Même analyse chez Max Rogland, « *μακροθυμει* in Ben Sira 35:19 and Luke 18:7. A Lexicographical Note », *NovTes* 51/3, 2009, pp. 296-301.

de longanimité, de patience à l'égard de quelqu'un » (voir la parabole du serviteur impitoyable, Mt 18,26.29) ; ou de persévérance, de ténacité face à une situation donnée (Jc 5,7). La construction avec la conjonction προς + accusatif a le même sens (1 Th 5,14 ; 2 P 3,9). De même, le substantif μακροθυμια se traduit par « patience, longanimité ». Faire preuve de μακροθυμια, c'est savoir attendre ce (ou celui) qui tarde à venir, à agir (ou à s'amender !), jamais *faire* attendre en tardant, ce qui est l'exact contraire du sens normal et même pas un sens dérivé ! Signalons enfin que dans la version grecque de l'A.T., le verbe μακροθυμew employé de façon absolue traduit l'expression hébraïque « retarder sa colère » en Pr 19,11.

Le texte parallèle invoqué à l'appui de la traduction possible de μακροθυμει par « tarder » en Lc 18,7b<sup>8</sup> est Siracide 35,19, traduit ainsi par la TOB : « Le Seigneur ne *tardera* pas, il *n'aura pas de patience* avec eux jusqu'à ce qu'il ait brisé les reins des hommes sans pitié » (v. 22 dans la numérotation retenue par la TOB). Incontestablement, la parabole de Jésus renvoie à Sir 35,15-22 et de nombreux commentaires le soulignent. Ce texte sapientiel insiste sur l'impartialité du juge céleste. Il prend en compte les prières des petits, de ceux qui n'ont rien à faire valoir, des humbles (pauvres, veuves, orphelins) et leur fait droit face aux oppresseurs qui les maltraitent. La paire de verbes utilisés est βραδυνew (qui signifie bien « tarder, traîner en longueur ») / μακροθυμew. Mais cela ne fait nullement d'eux des synonymes. Le second verbe ne répète pas ici l'idée exprimée par le premier mais l'explique. Dieu ne tardera pas à agir, car il n'est pas disposé à supporter patiemment le mal et l'injustice. Nous vérifions cette différence de sens avec le réemploi de la paire βραδυνew / μακροθυμew, dans un même contexte (l'évocation de l'intervention de Dieu dans l'histoire et du jugement dernier). Il s'agit du célèbre passage de la 2<sup>e</sup> Epître de Pierre consacré à l'avènement du Seigneur (2 P 3,9) : « Le Seigneur ne *retarde* pas (l'accomplissement) de la promesse (ου βραδυνει Κυριος της επαγγελιας)... mais il *patiente envers vous* (μακροθυμει εφ' υμας) ». Si les deux verbes étaient synonymes, on aboutirait à un non-sens : « Le Seigneur ne tarde pas, mais il vous fait attendre » !

Ici aussi, l'allusion au texte du Siracide est nette mais une rupture intervient : *En Christ, Dieu a choisi de patienter*. C'est lui qui attend désormais, et non pas seulement ceux qui espèrent voir son Salut. Si la fin des temps n'est pas encore arrivée, il ne faut pas voir

<sup>8</sup> Notamment par le dictionnaire grec du N.T. *Bauer-Aland*, sur l'avis duquel s'appuie F. Bovon (cf. n. 5).

dans ce retard une impuissance, une faiblesse de Dieu, ou une quelconque indifférence de sa part vis-à-vis du mal, de l'injustice dont souffrent les innocents, etc., mais une preuve d'amour opiniâtre, de miséricorde inflexible, un désir têtue de voir ses créatures se repentir.

Nous retrouvons la même idée en Luc 18,7b, comme une incisive de Jésus au milieu de son enseignement sur la prière patiente et persévérante du croyant. Dieu aussi patiente<sup>9</sup> à l'égard de ceux qu'il a choisis, lui aussi attend qu'ils se tournent vers lui, lui fassent confiance, obéissent à sa volonté.

Une conclusion s'impose : cette veuve persévérante est une figure du croyant, mais aussi de Dieu lui-même<sup>10</sup>. L'enseignement de Jésus est ici à double-fond, et prend l'auditeur à contre-pied non sans humour, comme c'est souvent le cas dans les paraboles. A ceux qui attendent l'exaucement qui ne vient pas, Jésus rappelle par une brève parenthèse l'enjeu ultime de la prière : il n'est pas seulement que Dieu nous réponde ou nous exauce, mais aussi que nous lui répondions, que nous l'exaucions. C'est l'attitude même de la foi. D'où la question de Jésus en conclusion. Le problème n'est pas de savoir quand le Fils de l'Homme viendra, mais s'il y aura toujours des hommes prêts à le recevoir lors de sa venue. ■

---

<sup>9</sup> Cf. A. Sacchi, « Paziienza di Dio e ritardo della parusia (Lc 18,7) », *RivistBib* 36, 3/1988, pp. 299-327.

<sup>10</sup> Dieu prend des traits féminins dans d'autres paraboles de Jésus chez Luc (13,20s ; 15,8-10), comme le font remarquer M.L. Gubler, « Der Gott Jesu und die Frauen », *BibKirch* 54, 1/1999, pp. 23-27 ; et B.E. Reid, « Beyond Petty Pursuits and Wearisome Widows. Three Lucan Parables », *Interpretation* 56, n° 3/2002, pp. 284-294.

## Qui exauce qui ?

### **Petite note sur l'herméneutique de la prière**

**par David  
Gonzalez,**

*pasteur de  
l'Eglise Réformée de  
France à Alençon*

Quel effet a la prière ? Quel exaucement reçoit-elle ? Nul ne saurait montrer qu'il faut prier, résumait Jacques Ellul dans son *Impossible prière*<sup>1</sup>. Impossible apologie de la prière, impossible théologie biblique, ou analyse biblique de la prière, écrivait-il, citant l'exégète Alphonse Maillot dans son *Vocabulaire biblique* – en renvoyant pour la théologie de la prière à Thérèse d'Avila, à Luther ou à Pascal, à Jean de la Croix ou à Barth, à Kierkegaard ou à Calvin<sup>2</sup>.

Quelques repères facilitent, néanmoins, la découverte théologique, la recherche spirituelle et la solution des problèmes d'interprétation des textes bibliques. Quatre thèses se rencontrent dans le christianisme<sup>3</sup>, s'emboîtent indissociablement et se contiennent mutuellement, à la manière des vertus dans le stoïcisme<sup>4</sup>, dans la transparence les unes aux autres.

<sup>1</sup> *Le défi et le nouveau – Œuvres théologiques*, Editions de la Table Ronde, 2007, pp. 641-742.

<sup>2</sup> Alphonse Maillot cité par Jacques Ellul dans *L'Impossible prière*, Paris, Le Centurion, 1971, p. 642.

<sup>3</sup> Les quatre thèses compilées ici sont esquissées par André Gounelle dans *Penser la foi – Pour un libéralisme évangélique*, Van Dieren Editeur, Paris, 2006, pp. 117 à 125, avec cette note (p. 125) propice à la discussion : « La prière nous expose à Dieu ; on s'y expose aussi par le culte, la lecture de la Bible et la méditation qui peuvent dans notre vie remplir la même fonction que la prière. Toutes ces activités spirituelles, à condition de ne pas devenir envahissantes, de rester équilibrées, contribuent à exaucer à la fois notre quête de sens et l'appel que Dieu nous adresse. »

<sup>4</sup> Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, Bordas pour la première édition, 1970, 1984-1986.

## 1. « Dieu donne ce qu'on lui demande »

Cette thèse, présente dans la plupart des textes bibliques, estime que la prière incite Dieu à intervenir, même si rien ne l'y oblige : il le fait par compassion (Luther), sensible à la demande de ses fidèles. Alors que l'expérience quotidienne ne la confirme pas systématiquement (lorsque Dieu ne nous exauce pas comme nous l'avions souhaité ou que l'exaucement ne se confirme pas instantanément), le « signal » de la prière est toujours reçu : l'assistance est en route – selon l'image de l'explorateur perdu (Émile Brunner) – et finira par arriver. Si nos prières ne sont pas exaucées immédiatement, elles le seront à la fin des temps. Cela implique donc que « prendre Dieu pour une fée » relèverait d'une spiritualité superstitieuse, qui masquerait la relation filiale que le croyant entretient avec lui, « dans une relation analogue à celle entre deux personnes qui s'influencent mutuellement » (Eugène Bersier).

## 2. « La prière change celui qui la pratique »

Deuxième thèse : « Ma prière est exaucée quand j'arrive, en toute sincérité, du plus profond de mon âme, à faire miennes les paroles de Jésus à Gethsémani » : *Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux* (Lc 22,42 ; Mt 26,42 ; Mt 6,10). Le calvinisme va dans ce sens (Auguste Lecerf). S'ensuit-il que la demande ne reçoive jamais d'exaucement objectif à travers les événements ? On ne peut pas l'affirmer car Dieu nous inspire aussi de prier ce qu'il a décidé de nous accorder (Herman Bavink). L'être humain travaille donc sur lui-même en s'élevant à Dieu. La superstition veut utiliser Dieu ; la véritable religion reçoit le don de Dieu, vit dans l'obéissance à sa volonté et l'émerveillement pour ce qu'il fait. Dans la tradition de Calvin : « L'utilité de la prière nous revient à nous-mêmes »<sup>5</sup>. Mais, pour autant, la prière ne se réduit pas à un « exercice spirituel » de lâcheté.

## 3. « La prière est exaucement »

Une troisième thèse a été défendue (Karl Barth) : l'acte ou le fait de prier constitue en lui-même l'exaucement, la prière portant en

---

<sup>5</sup> Voir en particulier le chapitre XX, livre III, de *L'Institution chrétienne* : « De l'oraison : laquelle est le principal exercice de la foi, et par laquelle nous recevons journallement les bienfaits de Dieu », Editions Kerygma, 1978, pp. 319s.

elle-même ce qu'elle demande. En entrant en relation avec nous, Dieu rend possible par la prière la révélation de la grâce qu'il nous accorde. Parce que le premier il nous a parlé, appelés, à notre tour nous pouvons lui parler. Avant même que nous le priions, il est déjà là, il donne au moment même où nous prions sa grâce, son salut et ses secours. Les prières qui demandent quelque chose de particulier et de précis n'ont rien donc d'illégitimes, puisqu'en Jésus-Christ, Dieu nous accepte tel que nous sommes. Elles demeurent – comme le montre le Notre Père. Mais la relation qui se noue avec Dieu dans la prière est le plus grand de tous les exaucements.

#### **4. « La prière exauce Dieu »**

Paradoxalement, la quatrième thèse renverse les termes dans lesquels on pose spontanément le problème de la prière. Selon une parole de l'Apocalypse (Ap 3,20), en effet, Dieu se tient à la porte de notre cœur, de notre vie et de notre monde, et il frappe. C'est lui qui veut pénétrer dans notre existence (Adolphe Monod). Quand nous prions, nous répondons alors à son appel, nous lui ouvrons la porte et le faisons entrer (Pr 23,26). Dans ce combat pacifique de Dieu pour transformer le monde et nos vies (Wilfred et Théodore Monod) la prière joue un rôle décisif : en priant, j'introduis Dieu dans ma vie et dans le monde. C'est alors moi qui l'exauce et qui lui donne ce qu'il demande.

Dès lors, « le premier crime envers Dieu, c'est le silence »  
(Alexandre Vinet). ■

**par Pierre GISEL**

*professeur d'histoire  
des théologies,  
des institutions et des  
imaginaires chrétiens,  
Faculté de théologie et  
de science des religions  
de Lausanne (Suisse)*

**Courrier des lecteurs**

## **Quelle théologie ?**

**Quelques thèses décalées  
pour aller plus loin,  
en réponse à  
Shafique Keshavjee**

**D**ans le numéro 98 de 2010 de la Revue *Hokhma*, Shafique Keshavjee publie un texte intitulé « Vers une société sans théologie ? Quelques thèses ». Ce qui suit est une réaction. Partielle. Et qui vaut décalement. Une réponse et la cristallisation d'un désaccord.

Ma réaction se donnera selon trois temps. D'importance diverse et de longueur inégale. Un point d'« affect » pour commencer. Assez personnalisé. Un bref retour, ensuite, sur ce qui a durement occupé, ces dernières années, les Facultés de théologie d'origine protestante en Suisse romande. La reprise, enfin, de quelques questions de fond. Le troisième temps est le plus important bien sûr, et le seul décisif. Mais, concrètement, il m'a paru nécessaire de passer par les deux autres, ne serait-ce que pour lever quelques malentendus.

### **I. Une mise au point en forme de protestation**

L'origine du présent texte est une protestation. Quasiment la demande d'un « droit de réponse ». Sur deux points.

En thèse 6, p. 79, Shafique Keshavjee me met directement en cause. Au titre d'une prétendue « évolution » (qu'il y ait évolution, cela se discute, et j'ai au moins l'impression, subjectivement, d'une très grande continuité). Je viserais une « théologie déthéologisée ». La formule apparaissait déjà dans son livre *Une théologie pour temps*

de crise, de 2010<sup>1</sup>, et elle est donnée là entre guillemets. Comme si elle venait de moi.

Une « théologie déthéologisée », je ne vois pas ce que l'expression pourrait bien vouloir dire. Comme je l'ai déjà signalé ailleurs, elle me paraît aussi hors-sens que de dire qu'on voudrait « lyophiliser l'eau ». Je pense – et espère ! – n'avoir jamais usé d'une telle expression<sup>2</sup> et, sur le fond, je n'entends d'aucune manière viser ni cautionner un programme de ce genre. Il viendrait brutalement en collision avec ce qui a fait – et fait – toute ma vie, tout mon travail et tous mes engagements !

Seconde protestation – toujours au titre d'un « droit de réponse » –, en lien avec la note 4 de la page 80. Pour rappeler que j'ai toujours défendu, par écrit et à bien des reprises, *plusieurs* modèles de Facultés. Légitimes et requis, tant *sur le fond* qu'*au vu de notre situation socioculturelle contemporaine*. Un modèle articulé sur la « scène religieuse ». Et un autre, articulé sur une tradition donnée et la manière de la gérer, de la penser et de la faire évoluer, que cette tradition soit, par hypothèse, chrétienne, juive, islamique ou autre. Et, précisons-le, ce deuxième modèle me paraît requis et utile *aussi bien* pour chacune des traditions en cause *que* pour la société globale. Je l'ai écrit<sup>3</sup>, et non « dit oralement ». J'ai peu goûté ce dernier adverbe, choisi par Shafique Keshavjee, à un moment où je suis accusé par le Conseil synodal de l'EERV, de manière injuste et incompréhensible, de tenir un « double langage »<sup>4</sup>, alors que je suis celui qui me suis le plus livré

<sup>1</sup> Précisons au passage un point : dans ce livre, Shafique Keshavjee met en question une dérive de la Faculté de Lausanne en direction des sciences des religions et, comme dans l'article ici discuté, m'en impute la responsabilité. Mais si le livre a été l'objet d'une médiatisation liée à la démission de l'auteur de son poste professoral, la dérive incriminée n'a pas touché Genève, et c'est pourtant bien de Genève qu'il démissionne...

<sup>2</sup> Il a dû y avoir extension – indue –, à partir de ce que j'ai pu écrire à propos de ce qui devait caractériser une manière d'organiser une Faculté dédiée au religieux, mais articulée à sa scène globale (cf. mon « Place, fonction et forme de la théologie », *Recherches de science religieuse*, 96/4, 2008, pp. 503-526, ici pp. 524-526), une scène que ne saurait surplomber la question de Dieu – fût-ce pour le nier –, cette question ne déterminant que *certaines* formes du religieux (sur ce point, cf. mon « De Bultmann à aujourd'hui. Ou d'un déplacement quant à la question de Dieu », *Foi et Vie*, 2010/1, pp. 89-103, ici pp. 95-101).

<sup>3</sup> Pour exemples : mon texte destiné au synode de l'EERV du 6.11.2010, p. 4 (qu'on peut se procurer *via* Pierre-Gisel@unil.ch), avec référence à deux de mes livres de 2007 ; ou « Entretien », *Lumière et Vie*, N° 281, janv.-mars 2009, pp. 5-17, ici p. 17 (par ailleurs, j'avais déjà signalé ce rectificatif à Shafique Keshavjee par mail du 6 mai 2010).

<sup>4</sup> « Prise de position du CS au Synode du 06.11.10 ».

à des explications écrites, par définition lisibles de tous, me montrant plus clair (moins « surfant ») que mes prédécesseurs. Je ne sais en outre pas où Shafique Keshavjee a pu voir que la manière de travailler liée au deuxième modèle serait, pour moi, « légitime à condition qu'elle soit localisée *ailleurs* ».

On peut avoir à bon droit des avis différents. Sur ce qui nous requiert. Sur ce qu'est la théologie. Sur les modèles institutionnels à proposer. Mais la discussion – divergences comprises – ne sera fructueuse que si, au départ, les positions ne sont pas présentées fautivement. Au passage, ajoutons ceci : pourquoi la présentation a été et est fautive est une question qui mériterait à mon sens interprétation et réflexion. Elle est en effet trop fréquente (Shafique Keshavjee n'est pas ici le seul, même si les expressions peuvent varier) pour être le fait du hasard. On est probablement, plutôt, dans l'ordre du symptôme.

## II. Bref retour sur une séquence récente

Je l'ai dit et écrit ailleurs, la Faculté de théologie de Lausanne devait bouger. Et assez fortement. Sans quoi, vu les chiffres pour commencer, qui transcrivent une donne sociale et historique<sup>5</sup>, sa « Section de théologie » allait être repliée sur Genève, et sa « Section de sciences des religions » probablement éclater, des éléments s'en retrouvant en Lettres, d'autres en Sciences sociales et politiques. La seule question était : *comment* évoluer et en *visant quoi* ?

Shafique Keshavjee signale heureusement, toujours dans la note 4, que j'avais « milité pour un autre modèle d'ensemble ». J'assume – sinon, je ne serais pas devenu doyen – le modèle auquel nous sommes parvenus, qui n'est ni celui que j'aurais pu espérer, ni celui qui était visé par le décanat précédent, et qui aurait été catastrophique à mes yeux. Mes regrets en la matière sont exprimés sobrement (je devais être un Doyen plutôt réconciliateur après trois ans de guerre lourde, même si réconciliation ne veut pas dire compromission ni refoulement), en page 4 du texte déjà mentionné destiné au synode du 6 novembre 2010. Ils touchent essentiellement « le *chris-*

---

<sup>5</sup> Deux fois et demie moins d'entrées en filière de théologie sur trente ans, alors que le nombre des étudiants de l'Unil a triplé ; en contrepartie, une explosion de la demande en sciences des religions : au départ du processus qui nous a occupés, 15 à 20 fois plus d'entrées en filière d'histoire et de sciences des religions en Faculté des Lettres (certes pour une part de leurs études et non pour l'ensemble, mais qui peut être la filière principale, avec mémoire) qu'en théologie dans notre Faculté, sans compter une « mineure » de sciences des religions en Faculté de SSP, d'autres choses encore.

*tianisme* [comment le travailler et l'enseigner] et une part de ce que portait la *théologie* » qui n'ont, tous deux, « pas vraiment trouvé place dans la nouvelle disposition »<sup>6</sup>. Sur ce double point, il y va d'une explication intellectuelle sur le : « d'où » vient-on ? et sur le : qu'est-ce qui nous en « arrive » ? Une double question qui touche, bien sûr, tant le christianisme que notre devenir sociopolitique et culturel d'ensemble. Et double point où il y a, pour le moins, panne. Incapacité et refoulement. Sur ce dernier sentiment, je suis en possible accord avec Shafique Keshavjee. Mais non au gré des mêmes diagnostics ni, bien sûr, n'ouvrant sur les mêmes thérapeutiques.

Un point doit être encore souligné, par-delà le fait qu'à Lausanne, pendant les trois ans en cause, il n'y a eu aucun vote, aucune décision ni posture stratégique, qui aient opposé « Section de théologie » contre « Section de sciences des religions », ou l'inverse, mais que toutes les alliances et tous les conflits ont été *transversaux* aux deux sections (un fait qui attend son interprétation et qui est lourd de divers déplacements socioculturels larges, le plus souvent inaperçus) : ce qui était visé et que j'ai dit ci-dessus catastrophique, la plupart des décisions concrètes incriminées aussi, n'ont pas d'abord été le fait de représentants des sciences des religions, comme tend à le faire accroire le camp se voulant ou étant reconnu comme le camp chrétien – et que reprend la thèse 12 de Shafique Keshavjee –, mais des représentants du camp chrétien. C'est là une donne qui ne peut que susciter interrogation. Et c'est elle qui m'a le plus surpris, voire désarçonné, même si j'ai bien sûr quelques hypothèses de travail à ce propos, mais qui ne sont pas positives concernant le christianisme aujourd'hui.

### III. De quelques questions de fond

Nous devrions en principe être d'accord, Shafique Keshavjee et moi, qu'il n'y a pas à cautionner, à simplement suivre et à chanter unilatéralement les louanges d'un processus de « sécularisation ». La société contemporaine est de fait plus complexe que ce que signale habituellement un tel processus : elle *produit* en effet du religieux, spécifique, et, plus profondément, de nouvelles dispositions socio-culturelles selon *discontinuités* et non selon processus *linéaires*<sup>7</sup>. Au surplus, la société contemporaine me paraît être la proie d'une homo-

---

<sup>6</sup> Pour plus, voir le texte lui-même, qu'on peut aussi se procurer via Pierre-Gisel @unil.ch.

<sup>7</sup> Shafique Keshavjee le signale à sa manière en thèse 1, même si le début de sa thèse 4 n'est pas strictement homogène.

*générisation rampante* qu'on peut – doit – considérer comme désastreuse. Je marque ici l'accord possible – ce qui, encore une fois, ne veut pas dire mêmes diagnostics, ni mêmes thérapeutiques –, bien que Shafique Keshavjee ait pu interpréter et présenter, dans son livre déjà mentionné, ma position comme s'inscrivant dans le processus de sécularisation incriminé (ce qui, tel quel, est absurde, et passe entièrement à côté de ce qui est en cause<sup>8</sup>).

Par-delà le double décalage qui doit être marqué par rapport à la mise en avant d'un simple processus de sécularisation – insuffisant à *décrire* ce qui se passe réellement et *aveugle* à certains *effets pervers* inscrits au cœur du contemporain –, j'aimerais reprendre quelques questions de fond en lien avec le texte de Shafique Keshavjee.

### 1. *Neutralité des savoirs et convictions subjectives*

Le texte de Shafique Keshavjee joue beaucoup sur le couple : neutralité des savoirs et convictions subjectives<sup>9</sup>. Pour valider le second pôle.

Pour ma part, je milite pour un *déplacement*, qui permette de réfléchir à ce *couple même*, malheureusement trop typique de notre présent social et culturel, où l'on tend à ne connaître, en termes de savoirs, que ce qui a neutralisé l'humain et le social, abandonnant le reste aux « jugements de valeur », ce qui veut dire ici choix subjectifs et arbitraires (des « convictions »...), laissés à tolérance, mais dont on ne sait même plus décrire des processus, typologiser des constellations, montrer et penser des enjeux ou des problèmes, ouverts. Il y a à opérer un déplacement du couple en cause, pour remettre sur le métier *chacun de ses deux pôles*.

En matière de « savoirs » liés aux sciences humaines et sociales – auxquelles émergent le religieux et les religions –, il convient de se mettre au clair sur les *méthodes* chaque fois engagées, les *mises en perspective*, les *théories* qui y sont à chaque fois liées, leurs histoires à chacune aussi. Ce qui n'est pas équivalent à « neutralité », « équidistance » ou « équivalence », pour reprendre certains des termes ici typiques de Shafique Keshavjee.

---

<sup>8</sup> Pour un écart net de ma part à l'égard du processus de sécularisation tel qu'habituellement imaginé, cf. mon « Effacement de transcendance en société contemporaine », *Laval théologique et philosophique*, 62/1, 2011, pp. 7-23, ainsi que le collectif que j'ai édité avec Isabelle Ullern, *Le déni de l'excès. Homogénéisation sociale et oubli des personnes*, Paris, Hermann, 2011.

<sup>9</sup> Le mot conviction apparaît d'ailleurs dans le sous-titre de son livre déjà mentionné, *Une théologie pour temps de crise*.

Réciproquement, le pôle dit de la « conviction » n'est pas à replier sur de la pure décision (de la foi ?) ou sur de l'engagement personnel. Pour le dire un peu vivement, la tradition théologique interne au christianisme historique a été l'occasion de riches réflexions problématisantes et différenciées sur le *croire*, ses distinctions à l'endroit des savoirs, son statut, ses modalités, ses formes, la « vertu » qui le sous-tend et les « vices » qui lui sont liés<sup>10</sup>. De ce que je vois et pense comprendre, quasiment aucun théologien des moments patristique ou médiéval n'aurait pu penser ce pôle en termes de conviction. Pour ma part, loin d'abandonner ce pôle, je me suis au contraire efforcé – significativement – de le reprendre, mobilisant à cet effet le Fonds national suisse de la recherche<sup>11</sup>.

## 2. Une épistémologie théologique ?

A la lecture du texte de Shafique Keshavjee, un point doit à mon sens être éclairci. Renvoyant à la théologie, il est dit « épistémologique ».

A mon sens, il faut distinguer. Dans le travail théologique, les *méthodes* ne sont pas théologiques (mais historique en exégèse et en histoire du christianisme, et, effectivement, « formellement » philosophique, ou analogue, en systématique<sup>12</sup>). Ce qui est théologique – et qui se trouve effectivement en difficulté, en crise, refoulé, non ou peu pensé aujourd'hui – relève d'une *interrogation transversale* et de l'*ordre de problèmes* qui lui est lié. Hors de cette disposition, qu'on peut affiner, on est soit en confusion (qu'est-ce qu'une *méthode théologique* ?), soit en un fondamentalisme au plan des *contenus de savoirs*. Donc, pour moi, hors christianisme (historiquement parlant tout au moins).

---

<sup>10</sup> Rappelons que « vice » et « vertu » sont les vocables ici utilisés en théologie médiévale (en héritage de l'Antiquité).

<sup>11</sup> Deux livres en ont résulté, *Les constellations du croire. Dispositifs hérités, problématisations, destin contemporain* (Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2009, et Serge Margel, *La force des croyances. Les religions du livre au seuil de la modernité*, Paris, Hermann, 2009 ; je corrige actuellement les épreuves d'un troisième, *Le croire au cœur des sociétés et des cultures* (Pierre Gisel et Serge Margel éd.), Turnhout, Brepols (sous presse).

<sup>12</sup> Cf. la thèse 6 ; « matériellement », il y a, bien sûr, plusieurs manières de faire de la philosophie, ou de penser, comme il y a plusieurs manières de faire de l'histoire.

### 3. De la question du canon

Shafique Keshavjee plaide pour qu'on valide le moment du canon biblique (articulation des pp. 81-82). J'en tombe bien d'accord, et ai toujours soutenu une telle prise en compte. Mais il y a, là encore, à bien distinguer.

*Stricto sensu*, au I<sup>er</sup> siècle et au début du II<sup>e</sup>, moment de production d'une première littérature chrétienne, le canon n'existe pas, et il y a une littérature dont le caractère chrétien n'est pas contestable<sup>13</sup>, mais qui ne sera pas canonisée pour autant. La question du canon ne relève pas de la conviction ou de la confession (à bien plaie), mais de ce qu'est de fait, historiquement, le christianisme. Simplement, ce n'est pas, professionnellement, une question pour les exégètes, historiens de la première littérature chrétienne (même si chacun peut, mais *au niveau requis*, se prononcer sur cette question, comme sur d'autres). C'est une question qui touche ce qu'est le *christianisme*, donc, professionnellement, l'historien du christianisme et le systématien. Que tel texte et non tel autre ait été *retenu*, que cela soit en telle *disposition* scripturaire globale et non en telle autre, ou que cela ait tel *statut* et telle *fonction* est constitutif. Là encore, en dehors de cette perspective – qu'on peut, également, affiner –, on est pour moi historiquement hors christianisme : hors l'institutionnalisation religieuse qu'il cristallise ; hors, aussi, – voire : du coup – ce qui *le* porte et ce *qu'*il porte.

### 4. De la théologie pratique

Shafique Keshavjee plaide pour une place nécessaire de la théologie pratique (p. 81). Pour moi également, il n'y a de travail théologique possible que si sont présentes plusieurs disciplines ou instances. C'était d'ailleurs la folie et l'aveuglement du projet de réorganisation prévu et appuyé par le décanat de Lausanne : un démantèlement de la théologie au profit de centres d'excellence séparés et autonomisés, selon une tendance universitaire et sociale générale désastreuse. Outre la théologie pratique : dissocier le biblique et la systématique (et l'éthique) notamment, ce qui aurait gravement mis à mal ce qu'il y a de meilleur dans le théologique, accouchant en outre, pour diverses raisons que je n'explícite pas ici, d'un monstre à

---

<sup>13</sup> Sachant qu'une référence religieuse à Jésus ne suffit pas à en décider : il y a des textes gnostiques dans ce cas et bien d'autres, comme il y aura Mani, sans parler, plus tardif encore, du Coran.

Lausanne et d'un affaiblissement – voire d'une mort, à terme – de la Faculté de Genève. On a évité sur ces points le pire, et je m'en réjouis.

La théologie pratique dit l'interface avec la réalité présente, celle du religieux aujourd'hui et de ce qui arrive à son institutionnalisation, donc notamment ou tout particulièrement les Eglises. La théologie n'existe pas sans cette dimension, à bien comprendre et sur certains points à repenser, et étant entendu que n'est pas ici en jeu un champ d'*application*, mais qu'il y a *aller et retour*, continu et dialectique, d'une histoire passée à un présent, et d'un présent à une histoire passée, l'ensemble étant traversé – selon perspective propre, donc selon hétérogénéité<sup>14</sup> – par une interrogation et un travail problématisants et réflexifs<sup>15</sup>.

## 5. D'une réduction à l'*intellectus fidei* et du christianisme à décentrer

Je me suis engagé pour une théologie non réductible à l'*intellectus fidei* (l'intelligence interne de ou à la foi) et pour un christianisme à « décentrer » (Shafique Keshavjee use à plusieurs reprises de ce vocabulaire).

Or, ce n'est pas là l'effet d'une position moderne, postmoderne, sécularisée ou libérale. Mais relève d'une posture centrale à ce que fut, là encore, historiquement le christianisme. A l'inverse, la réduction que je mets en cause est une thèse typique de la « théologie dialectique » (Barth et Bultmann notamment), voire d'une tendance évangélique non fondamentaliste qui la récupère – faute de mieux ? –, non sans quelques équivoques d'ailleurs.

En catholicisme, la théologie systématique est faite de deux entrées, dites aujourd'hui « dogmatique » et « théologie fondamentale », deux entrées irréductiblement *différentes* et *autant requises* l'une que l'autre (d'où la non-réduction à un *intellectus fidei*, tout au moins selon la manière dont on fait jouer l'expression depuis bien-tôt un siècle). C'est probablement parce que le protestantisme est le

<sup>14</sup> Il est probable que, pour Shafique Keshavjee, l'articulation doive se faire de façon plus homogénéisée, mais je ne vois pas comment cela est possible sans une idéologisation subreptice de l'objet théologique (en langage médiéval : le « théologal » non lié à une « vertu humaine », contrairement à la « vertu de religion », « humaine », elle, cf. Thomas d'Aquin, *S. Th.*, IIa IIae, Q. 81ss.).

<sup>15</sup> C'est, bien compris, ce que visait Schleiermacher dans un temps de post-*Aufklärung*, mais aussi, dans une tout autre situation culturelle et donc *mutatis mutandis*, un modèle médiéval comme celui de Thomas d'Aquin, au moins pour le *théologal* et son articulation aux positivités du monde et leurs savoirs.

plus souvent peu au clair sur ce que sont tant la doctrine que, du coup, plus largement, la théologie systématique que cette distinction ou autre équivalent est moins présente (le piège du catholicisme, c'est une autonomisation du dogme, le piège protestant, c'est le biblicisme).

Quant à un décentrement du christianisme, il y en a la présence et la nécessité dès le départ me semble-t-il (on peut sur ce point le contraster de l'islam par exemple), aussi vrai que le christianisme ne constitue pas un champ positif donné – un ensemble de doctrines et de prescriptions – valant *pour lui-même*. Le christianisme est une opération de *déplacement*, articulée au *monde de tous* et en lien avec un Dieu dont la transcendance est *hétérogène* (hétérogène à la nature et ses savoirs, à la société civilo-politique et son organisation, etc.).

Par ailleurs, humainement et intellectuellement, spirituellement aussi, nous n'avons pas à d'abord défendre le christianisme (sur le mode des idéologues des partis marxistes d'antan ou des fanatiques de l'islam, qu'on somme par ailleurs de s'expliquer sur tel ou tel point de leur tradition, le *djad* ou l'articulation *charia/droit public* par exemple)<sup>16</sup>, mais à nous expliquer quant à ses forces et à ses faiblesses. Et ce, non d'abord pour satisfaire aux vœux de la société globale et de ses exigences propres, mais parce que c'est demandé par le christianisme même. Au nom de la vérité dont il entend ou prétend être le porteur.

Voilà pour quelques points à mon sens en jeu. Et quelques mises en perspective qui me tiennent à cœur. Des points ici sélectionnés, et qui peuvent en outre, chacun, être repris et approfondis. Comme dit dans le titre : « pour aller plus loin ». ■

# Pour aller plus loin ?

## *Une réponse à Pierre Gisel*

par **Shafique  
KESHAVJEE**

*auteur, pasteur et  
professeur démissionnaire  
de la Faculté autonome de  
théologie protestante  
de l'Université de Genève*

### Introduction

Pierre Gisel, suite à la publication de mes thèses reproduites dans *Hokhma* (N° 98, 2010) et défendues publiquement à Genève le 7 octobre 2010 en sa présence, souhaite aller plus loin. Je ne puis que m'en réjouir. Dans mon dernier livre, *Une théologie pour temps de crise* (Genève, Labor et Fides, 2010), j'ai consacré plus de trente pages à présenter le plus clairement possible, et de manière nuancée et critique, des éléments constitutifs de la réflexion théologique de Pierre Gisel. Or c'est moins – ou presque pas du tout – à cette analyse qu'il réagit, mais bien à quelques allusions le concernant dans mes thèses... dont il n'est nullement le sujet central !

En trois temps, il fait écho à mes propos. Dans l'attente d'une réflexion élaborée de sa part en réponse à mon livre et aux propositions que j'y ai développées, je vais répondre brièvement à ses réflexions.

### **I. Complice d'une dérive ou coacteur d'un changement inévitable ?**

Pierre Gisel commence par une protestation. Il conteste une prétendue « évolution » de sa pensée. Même si je peux comprendre que « subjectivement » il a l'impression de vivre une « très grande continuité », mes thèses ne font que rappeler « objectivement » ce qu'il a écrit lui-même !

En 1977, il affirmait très clairement : « La théologie n'existe qu'en Eglise »<sup>1</sup>. Trente ans plus tard : « [...] la théologie n'est pas d'abord et n'a pas à être fonction d'une Eglise ou d'un groupe croyant déterminé [...] »<sup>2</sup>. Dans sa thèse de doctorat, il disait avec conviction et clarté : « La théologie est doctrine de Dieu à partir de la christologie »<sup>3</sup>. Au cœur des restructurations récentes qui ont bousculé les Facultés de théologie de Suisse romande, il a écrit : « La question directrice [de la théologie] [...] est à penser et à élaborer comme question de tous : elle ne sera pas chrétienne [...] »<sup>4</sup>.

Dans mon analyse de ses œuvres, je prétends qu'il y a continuité et déplacements. Peut-être serait-il judicieux que Pierre Gisel prenne le temps de se relire lui-même et qu'il commente ses propres textes déclarant si clairement des choses aussi contraires ? Un auteur a le droit d'évoluer. Ce n'est pas un défaut que de le reconnaître. Car affirmer A, puis non-A, est pour le moins le signe d'un déplacement qui demande explication !

Pierre Gisel s'offusque de l'expression que j'utilise le concernant, à savoir une « théologie déthéologisée ». Je reconnais qu'il ne l'a pas exprimée *telle quelle*. Mais le contenu y est ! Car là encore, je ne fais que reprendre une idée forte de son article « Place, fonction et forme de la théologie »<sup>5</sup> dans lequel l'approche qu'il cherche à promouvoir – et qui reste selon lui une « théologie » ou l'héritière d'une théologie ! – doit être « déthéologisée »<sup>6</sup> ! Dans son ouvrage *La théologie* – que le professeur Eric Fuchs a considéré comme une véritable « déclaration de guerre » – Pierre Gisel décrit bien comment il conçoit sa manière déconfessionnalisée d'envisager cette discipline.

Dans une seconde protestation, Pierre Gisel semble ne pas comprendre comment j'ai pu affirmer qu'il a contribué activement au déplacement d'une théologie chrétienne « ailleurs », c'est-à-dire

---

<sup>1</sup> *Vérité et Histoire*, Paris/Genève, Beauchesne/Labor et Fides, 1977, p. 37.

<sup>2</sup> *La théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 127.

<sup>3</sup> *Vérité et Histoire*, p. 668.

<sup>4</sup> *La théologie*, p. 128.

<sup>5</sup> *Recherches de science religieuse*, 96/4, oct.-déc. 2008, p. 526.

<sup>6</sup> Comme il le reconnaît lui-même dans cet article (note 57, p. 526) l'expression avait « mis en émoi les Facultés de théologie protestante de Suisse romande à la fin de l'automne 2007 ». L'ambiguïté vient de ce que l'expression ne désignait pas seulement une manière d'organiser une Faculté dédiée au religieux, mais bien sa propre perspective de la théologie comme veine problématisante et réflexive ou encore comme anthropologie du croire. Tous ces thèmes ont été développés dans ses livres ultérieurs.

hors de l'Université de Lausanne. Certes il n'est pas le seul à œuvrer dans cette direction, et plusieurs collègues y contribuent aussi à Genève. D'où ma démission<sup>7</sup>. Mais il ne peut nier avoir lancé et signé une pétition demandant « la déconfessionnalisation de l'Université de Lausanne », défendant « une approche neutre du champ religieux » et exigeant de « supprimer le privilège historique accordé au christianisme et à sa tradition réformée dans l'étude du champ religieux à l'université ». Dans un document interne, cosigné par lui et interdit de diffusion, il a clairement décrit comment la « théologie systématique » avait été transformée et dans quelle perspective il voulait voir l'évolution de la Faculté à Lausanne. Voici comment se conclut ce document : « Ce n'est que dans une institution politiquement *déconfessionnalisée* de ses origines théologiques et scientifiquement *défondationnalisée* que ces recherches trouveront leur sens et le meilleur lieu pour prospérer. »<sup>8</sup> En clair, la théologie systématique à Lausanne avait été – et devait être – « déconfessionnalisée de ses origines théologiques ». Et Pierre Gisel y a contribué activement.

Selon Pierre Gisel, une évolution de la Faculté de théologie était inévitable (baisse des effectifs, intérêt croissant pour les sciences des religions...). Peut-être. Mais selon moi ce n'est pas une raison d'avoir cautionné ces changements, ou pire, d'avoir été complice d'une telle dérive.

## II. Le fond des questions ou des réponses sans fondement commun ?

Ayant largement répondu dans mon livre aux questions soulevées par Pierre Gisel, je ne répondrai que rapidement à ses interpellations.

---

<sup>7</sup> Dans la note 1 de son texte, Pierre Gisel semble mettre en évidence une contradiction : mon livre et mes thèses critiquent la dérive de la théologie vers les sciences des religions à *Lausanne*, mais c'est à *Genève* que je démissionne. Cela me donne l'occasion d'une clarification. L'évolution de Pierre Gisel me semble significative d'un changement de perspective dans la manière de faire de la théologie systématique. Et cela est particulièrement visible si on la compare à la théologie de Carl-A. Keller (d'où les chapitres 1 et 2 de mon livre). Mais si j'ai démissionné à Genève, c'est parce que *d'autres dérives*, selon moi, y sont très présentes. Et celles-ci sont longuement signalées aussi bien dans mon livre que dans les nombreuses thèses où Pierre Gisel n'est pas mentionné, c'est-à-dire la quasi-totalité d'entre elles !

<sup>8</sup> Pierre Gisel, Christian Indermuhle, Thierry Laus, Thibault Walter, « Essai de clarification méthodique », Lausanne, 6 novembre, 2007.

## *1. Neutralité des savoirs et convictions subjectives*

Pierre Gisel oppose de manière caricaturale neutralité des savoirs et convictions subjectives. Bien évidemment, la recherche de vérité ne se laisse pas enfermer dans de telles catégories.

La référence à la « neutralité » ou à « l'équidistance » n'est pas mon langage, mais bien celui d'historiens ou de chercheurs en science des religions actifs dans les Facultés. Comme affirmé dans ma thèse 4, la neutralité est précieuse comme « visée ». Dans les faits elle n'existe jamais. Des présupposés agnostiques, athées ou anthropocentriques sont le plus souvent à la base de tels « savoirs ». Quant aux convictions, elles ne sont pas que subjectives ! Loin de là. Elles sont aussi le propre de communautés plus vastes, de « sujets transindividuels » qui partagent un héritage. Quant au couple croire-savoir, développé par Pierre Gisel, je l'ai largement présenté et critiqué dans mon livre.

## *2. Une épistémologie théologique*

Selon Pierre Gisel, les méthodes en théologie ne sont pas « théologiques ». Vaste débat ! Dans le travail sur des sources ou l'élaboration d'une pensée, il y a certes du commun avec tous les chercheurs universitaires. Cela dit, si Dieu est vivant, qu'il est Sujet, alors la manière même d'étudier les textes et d'élaborer une réflexion sera différente. Un historien agnostique ne cherchera pas un sens transhistorique et un philosophe athée ne sera pas ouvert à la prière. Une visée de globalité et une attitude réceptive à l'écoute font-elles parties d'une « méthode » ? Je le pense.

## *3. De la question du canon*

Pierre Gisel affirme à juste titre que la question du canon est posée différemment par les exégètes, historiens et systématiciens. Cela je ne le conteste pas. Ce que je récusé en revanche, c'est un cloisonnement tel des disciplines que les contributions des uns et des autres ne soient pas intégrées. Ce que j'ai trouvé problématique à Genève, c'est que certains des professeurs de la Faculté de théologie récusaient l'idée même du canon (ma thèse 8).

## *4. De la théologie pratique*

Comme je l'ai reconnu dans mon livre, Pierre Gisel a sans cesse affirmé que la théologie se nourrit d'histoire, de systématique

et de pratique. Sur ce point, je suis entièrement d'accord avec lui ! Et c'est en me basant sur ses réflexions que j'ai sévèrement critiqué les dérives des collègues de Genève (ou de Lausanne) voulant éliminer la théologie pratique du cursus universitaire (ma thèse 8) !

## 5. *D'une réduction à l'intellectus fidei et du christianisme à décentrer*

Pierre Gisel plaide pour la non-réduction de la théologie à une intelligence de la foi. Comme lui, je ne cesse de plaider pour un *décentrement* de la foi chrétienne (ma thèse 10). Autant que la plupart des professeurs de théologie de Suisse romande, pour ne pas dire plus qu'eux, j'ai pris le temps d'étudier les autres religions et visions du monde. Mais différemment de Pierre Gisel, je ne crois pas que la théologie dogmatique et la théologie fondamentale soient deux entrées « irréductiblement *différentes* ». Comme s'il y avait une « autonomie » telle de la théologie fondamentale qu'elle ne dépendrait d'aucun « dogme ». Tout décentrement se fait à partir d'un Centre qu'il s'agit d'explicitier et d'habiter (ma thèse 15). Et c'est là probablement que nous touchons à la divergence la plus fondamentale entre nous.

Pierre Gisel en théologie systématique (comme de nombreux exégètes soumis aux « méthodes » – pour ne pas dire « idéologies » – historico-critiques) semble penser qu'il y a des « théories » dont la rationalité critique est indépendante – ou peu dépendante – d'une foi ou d'un foyer de convictions. Selon moi, *toute pensée est tributaire d'une foi* et de présupposés théoriques et pré-théoriques qu'il s'agit d'explicitier. Si je suis ouvert à la possibilité que Dieu intervient dans l'histoire humaine, qu'il a ressuscité corporellement Jésus de Nazareth, alors toute ma vision du monde sera déterminée par cette conviction. Si au contraire, cette possibilité fondamentale est écartée par un agnosticisme méthodologique irréductible ou par une herméneutique hyper sophistiquée, mon discours pourra bien se revêtir de qualificatifs tel « philosophique » (ou « scientifique »), il n'en sera pas moins tributaire d'une « foi ». Ou pour le dire autrement, tout savoir dépend d'un croire. Récuser une foi explicite en la Trinité, ou dans le Christ ressuscité, ne signifie pas la récusation de toute foi ! Celle-ci aura simplement changé de nature. Tout discours – historique, spiritualiste ou athée – est donc une forme d'*intellectus fidei*.

Pierre Gisel, comme plusieurs de ses collègues, véhicule une théologie universitaire traversée par une confession chrétienne affadée. Et c'est ce qui m'attriste le plus. Comme je l'ai écrit :

« Le « dieu » de Gisel, ou son « ultime » pour parler comme Keller, l'absolu qui anime son système actuel de pensée, n'est plus le Dieu de Jésus-Christ incarné, crucifié et ressuscité. Ou du moins il n'est plus confessé comme tel. La christologie a été peu à peu décentrée au profit d'une théologie de la création où il est possible de dire le monde sans Dieu tout en faisant allusion à un Dieu qui peut se dire, ou ne pas se dire ou se contredire, dans l'humain et le monde. Les dernières traces de « l'Esprit » sont probablement ces mouvements de « décalage » voire de « ruptures instauratrices » qui traversent l'humanité. Que cela semble loin d'une confession confiante et combative de la Trinité auquel Gisel s'était référé au début de son œuvre ! »<sup>9</sup>

Toute vision du monde repose donc sur des fondements ultimes qu'il s'agit d'explicitier, et de ces fondements des réponses différentes et nouvelles sont sans cesse données.

## Conclusion

Pierre Gisel souhaite aller plus loin. Est-ce plus loin dans le dialogue ? Ayant passé ma vie à privilégier les dialogues (interdisciplinaires, œcuméniques, interreligieux...), je ne puis qu'être en accord avec lui. Mais s'il s'agit d'aller plus loin dans l'autojustification ou dans la dilution de la foi chrétienne alors il n'y aura pas d'entente possible.

Les sociétés occidentales – leurs Universités et leurs Eglises – ont besoin de réentendre la Voix du Dieu vivant. Personne n'a le monopole sur elle. Seule une attitude humble, priante et communautaire nous ouvrira à elle. ■

## Chronique de livres

**Charles-Daniel Maire**, *Identité subie ou identité choisie ?*, éditions Olivétan, Lyon, 2009, 156 pages.

**L**a question de l'identité est importante à l'heure actuelle. Ne s'invite-t-elle pas jusque dans les débats politiques ? Les déplacements de plus en plus faciles et rapides ont considérablement augmenté la mobilité des populations, sans parler des importants flux migratoires. Des individus, des familles se trouvent transplantés dans des lieux parfois très éloignés de leur patrie d'origine ; ils se trouvent confrontés à des cultures, des coutumes, des valeurs, des religions, etc., très différentes des leurs. Et que dire des changements de plus en plus rapides de nos sociétés : autrefois, on était artisan ou paysan de père en fils. Aujourd'hui, beaucoup de gens arrivant en fin de carrière, pratiquent un métier différent de celui qu'ils ont appris. Les identités sont ainsi fortement remises en question. Comment rester soi-même dans ces conditions ? Comment trouver sa place, être valorisé (on en a tous besoin) dans une société où l'on est inadapté, dénigré, où l'on n'a pas de racines ?

Telle est la problématique que traite Charles-Daniel Maire avec beaucoup de pertinence. Sa longue expérience d'animateur biblique, en Afrique, d'abord, puis en France, lui a permis d'être confronté à de multiples situations. Ce sont autant d'anecdotes qui émaillent et illustrent ses développements.

Après avoir présenté les diverses facettes du problème exposé ci-dessus, l'auteur aborde les solutions : celles-ci ne tombent pas du

ciel. C'est un travail qui réclame une volonté persévérante pour acquérir la plus vaste palette possible de connaissances et d'expériences, afin de découvrir notre véritable identité et par là, notre véritable place. C'est un même temps un processus de deuil pour accepter nos limites. Le décentrement de soi, le contact avec les autres et surtout la vie nouvelle en Jésus-Christ qu'offre le créateur à chacun de ses enfants, avec son amour qui les soutient, permet d'assumer son identité, sans la subir. ■

Alain Décoppet

**Anne-Marie Sirakorzian**, *Un chemin de libération – Se réconcilier avec son héritage familial, culturel et spirituel*, éditions Compassion, Marseille, 2009, 2<sup>e</sup> édition, 2010 ; 395 pages A4.

**C**'est un monumental ouvrage consacré à la relation d'aide chrétienne que nous livre ici Anne-Marie Sirakorzian. Au bénéfice d'une formation multiple, d'assistante sociale, conseillère conjugale et familiale, dans le coaching, la relation d'aide (accréditée par l'Association des Conseillers Chrétiens de France, ACC), etc. – sans oublier une longue expérience – l'auteur était bien placée pour écrire un tel ouvrage.

Celui-ci se décompose en deux parties :

La première partie qui a pour titre « **L'héritage familial, culturel et spirituel** » traite essentiellement des causes de troubles. L'auteur présente la famille, à partir de la Bible, telle que Dieu l'aurait voulue, mais aussi telle qu'elle dysfonctionne, suite au péché, et les conséquences qui en découlent pour l'héritier, sous la forme de traumatismes et de honte. L'aspect tridimensionnel de la personne, corps, âme et esprit, est pris en compte. Anne-Marie Sirakorzian consacre plusieurs chapitres à décrire comment des traumatismes peuvent se répercuter sur plusieurs générations. Elle ne se limite pas à l'aspect individuel, mais, et c'est l'une de ses originalités, à l'aspect collectif. Petite-fille de grands-parents rescapés du génocide arménien, elle décrit les répercussions qu'un tel génocide a eues sur ceux qui en ont été les victimes directes, puis sur la première et la deuxième génération de leurs enfants. Des perspectives sont ainsi ouvertes pour comprendre les descendants d'esclaves noirs ou ceux des immigrés maghrébins. Notons encore un intéressant chapitre consacré au *génomogramme*, à son utilité pour établir son héritage familial.

La seconde partie, comme son titre l'indique, décrit « **Les étapes du chemin de libération** ». L'approche étant fondamentalement chrétienne, c'est bien sûr en Christ, sur la base de son œuvre accomplie à la Croix, que s'opère cette libération. Ce chemin implique de vouloir s'y engager, de recevoir l'amour de Dieu, de pardonner à ceux qui nous ont fait du mal, de renoncer à son héritage négatif pour s'approprier son héritage positif. Dans cette partie on trouve, en plus de la dimension individuelle, la dimension collective aboutissant à la réconciliation entre nations.

Cet ouvrage est destiné d'une part à ceux qui sont en route vers la libération, pour leur rappeler la matière enseignée par l'auteur lors de séminaires qu'elle dirige ; d'autre part, il réunit une masse d'enseignements, souvent épars dans d'autres ouvrages, qui seront utiles à tous les serviteurs de Dieu qui sont engagés dans un ministère si important de relation d'aide. ■

Alain Décoppet

**Francine Guiberteau**, *Il était une foi Olivier Messiaen*, éditions Calamus, Alençon, 2009, 65 pages.

**F**rancine Guiberteau, petite-cousine d'Olivier Messiaen, a écrit cet opuscule en 2008, à l'occasion du centième anniversaire de la naissance du compositeur. Elle lui rend un vibrant hommage, riche d'intuition profonde, dicté, d'une part, par l'affection naturelle et familiale, et d'autre part, par une compétence à toute épreuve. Elle était en effet toute désignée pour cela, après avoir fait ses études au Conservatoire National Supérieur de Musique de Paris d'où elle est sortie avec une série impressionnante de premiers prix.

« Une phrase de Bernanos, écrit l'auteur, me revient à la mémoire : 'Quand j'entrerai chez Dieu, c'est l'enfant que je fus qui me prendra par la main'. Ce qui est vrai pour chacun de nous l'est, de façon très emblématique, d'Olivier Messiaen : l'homme qu'il fut ne se comprend bien que par l'enfant qu'il eut la grâce d'être, à un degré éminent ».

Après nous avoir parlé de l'enfance de Messiaen depuis sa naissance, oh, combien désirée !, au sein d'un couple uni, Francine Guiberteau nous fait découvrir la personnalité d'Olivier, rendu sensible tout au long de son enfance et de son adolescence à la beauté de la création. Nous découvrons plus particulièrement sa mère, d'une

grande sensibilité poétique, profondément croyante et qui, nous est-il rapporté, avait conscience, pendant sa grossesse, de pouvoir communiquer avec l'enfant qu'elle portait.

Nous sommes mis en présence d'un artiste qui ne se contente pas d'innover, mais qui puise son inspiration comme compositeur, dans des traditions musicales d'origines aussi riches que diverses, n'hésitant pas à explorer aussi bien des traditions très anciennes, comme le chant grégorien, le Gamelang indonésien ou le Gabaku japonais, que des compositeurs tout proches de lui, tels que Debussy ou Stravinsky.

Si le bonheur d'un enfant profondément aimé et rendu sensible très tôt à la beauté des sons et des couleurs de la nature ainsi qu'à la musique des mots a largement contribué à préparer Messiaen à devenir un compositeur de tout premier plan au XX<sup>e</sup> siècle, la période sombre de la Seconde Guerre mondiale où il a été prisonnier en Allemagne dans des conditions très dures, lui a laissé des images indélébiles : des couleurs indéfinissables venues de cauchemars, que le musicien a traduites par des sons agencés grâce à l'infinie variété des instruments qu'il associe soit en petit nombre soit en grande formation. Il n'en exclut aucun : les percussions tiennent une place de choix, ainsi que cet instrument de conception assez nouvelle à son époque, l'onde Martenot, tellement expressif dans certaines de ses compositions.

Françoise Guiberteau affirme que son illustre ascendant était doté d'un sixième sens : la synopsie. « Il voyait intérieurement, dans sa tête, des complexes de couleurs lorsqu'il entendait des complexes de sons... A partir de là, il a délibérément construit tout son langage harmonique en fonction des couleurs qu'il voulait rendre ». C'est lors de sa captivité en Allemagne qu'il a composé une de ses œuvres majeures inspirées par un texte de l'Apocalypse : « *Quatuor pour la fin du temps* ». « De tous les livres bibliques, l'Apocalypse aura le plus séduit et fasciné Messiaen, justement par la puissance des évocations colorées qu'il contient lorsque l'apôtre veut décrire, par exemple, la nouvelle Jérusalem ».

Le chrétien qu'était Messiaen s'est largement exprimé au travers de son œuvre pour orgue. Il utilise la richesse sonore de cet instrument pour célébrer la grandeur et la beauté de Dieu. Les couleurs de l'orchestre symphonique deviennent entre ses mains une palette extraordinaire où son émerveillement pour la création s'exprime librement. Il nous est présenté ici des œuvres pour diverses formations instrumentales ou vocales qui nous font rencontrer, en la personne d'Olivier Messiaen, un artiste dont l'esprit d'enfance (le don d'émer-

veillance) et la foi en Dieu, le créateur de toutes choses, et en son Fils, Jésus, Sauveur et Seigneur, donnent sens à toute son œuvre.

L'auteur, en se mettant à la portée du lecteur non averti en matière musicale, fait ressortir le sens profond des œuvres, inspirées par la Genèse, comme « *Des canyons aux étoiles* », grande fresque qui résulte d'une commande passée au compositeur pour la commémoration du bicentenaire de la fondation des Etats-Unis, ainsi que par bien des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Messiaen et les oiseaux : « Il les a aimés d'un amour de prédilection ; il les a écoutés, il a noté leurs chants et il leur doit les plus belles pages de sa musique. Au fond, quand on pense qu'à chaque exécution publique d'une de ses œuvres, les héritiers de Messiaen touchent des droits d'auteur, je pense que les oiseaux sont lésés ! Mais les bêtes n'intendent de procès à personne (sauf dans les fables de La Fontaine) : ce sont là des inventions des hommes... » Cette dernière citation de l'auteur mettra sans doute l'eau à la bouche du futur lecteur qui découvrira la place que tiennent les oiseaux parmi toutes les créatures, pour Olivier Messiaen, aussi ornithologue. Enfin, on pourra constater – et pourquoi pas être édifié – par l'amour de l'homme pour Dieu, Seigneur de l'univers. ■

Jacques Méau, *professeur de musique*, Albi

**Eric Denimal**, *La Bible pour les nuls Juniors*, First-Gründ, Paris, 2011, 301 pages.

**S**achons gré à Eric Denimal d'avoir publié cette *Bible pour les nuls Juniors* : en notre époque d'analphabétisme biblique, il était capital que les jeunes aient à leur disposition un ouvrage adapté à leurs besoins qui les oriente dans cette vaste bibliothèque qu'est la Bible et leur donne envie de l'explorer. L'auteur, par son style pétillant, ses titres originaux et alléchants a pleinement rempli son contrat. Ajoutons que le livre est agrémenté de photos en couleurs, de cartes et de nombreuses illustrations dessinées par SaT.

L'ouvrage est divisé en trois parties :

1. **La Bible comme un roman** : le jeune lecteur peut y découvrir le contenu de la Bible (essentiellement les parties narratives de l'Ancien et du Nouveau Testament) raconté et présenté d'une manière concise et vivante.

2. **La Bible, une œuvre littéraire unique** : l'auteur y donne des informations de base sur les auteurs bibliques, la transmission du

texte, l'archéologie, la traduction, la datation des événements, l'actualisation, ce qu'est la Bible pour les différentes religions, etc.

**3. La partie des dix :** avec les dix plus beaux textes, dix commandements, dix prières, dix conseils universels, dix étapes de l'histoire biblique.

*La Bible pour les nuls Juniors* : un livre attrayant à mettre certes entre les mains de nos juniors, mais qui aidera aussi les seniors à trouver des idées et des informations pour présenter aux jeunes le Livre des livres. A propos, savez-vous combien de kilos pèse une bible en braille ? Vous trouverez la réponse à la page 208. ■

Alain Décoppet

### **La collection *Voix multiculturelles***

Depuis quelques années, les Editions Farel mettent à disposition du public francophone une collection d'ouvrages destinés à un large lectorat, mais néanmoins susceptibles d'intéresser et de nourrir la réflexion de pasteurs et d'étudiants en théologie. La traduction en français de cette collection, *Voix multiculturelles*, publiée sous la direction de David Smith et de John Stott, émane d'un partenariat entre *Langham Partnership International*, les *Editions Emmaüs* et les *Editions Farel*.

Cette collection est née d'un constat : le fait indubitable que le centre du christianisme s'est déplacé durant le XX<sup>e</sup> siècle et qu'il se trouve, à l'heure actuelle, plus de chrétiens en Afrique, en Asie et en Amérique latine qu'en Europe et en Amérique du Nord. Il a donc paru urgent aux Editeurs de fournir une littérature biblique écrite par des théologiens non occidentaux à partir de leur propre culture, non seulement pour eux et l'Eglise qui se trouve dans ces parties du monde, mais également pour nous, Occidentaux, afin de nous permettre d'apprendre d'eux et de bénéficier de la vitalité qui caractérise le christianisme dans ces parties du monde.

Cette collection est donc internationale et comprend à ce jour, en français, les titres suivants :

- **Samuel Escobar**, *La mission, A l'heure de la mondialisation du christianisme*, 2005, 224 pages.
- **Joe M. Kapolyo**, *L'homme, Vision biblique et africaine*, 2007, 208 pages.
- **Ida Glaser**, *Dieu et les religions, Pour des relations justes et respectueuses entre chrétiens et autres croyants*, 2008, 304 pages.
- **Roland Chia**, *L'espérance, Vision chrétienne pour le monde*, 2009, 184 pages.

- **Ivan Satyavrata**, *Le Saint-Esprit, Seigneur et source de vie*, 2010, 192 pages.

**Ivan Satyavrata**, *Le Saint-Esprit, Seigneur et source de vie*, coll. Voix multiculturelles, Editions Farel, 2010, 192 pages.

**P**asteur pentecôtiste à Calcutta, Ivan Satyavrata est également professeur au *Southern Bible College* à Bangalore. Son livre, composé de neuf chapitres agrémentés de quelques récits et anecdotes relevant de son témoignage personnel, s'ouvre sur le constat suivant : l'Esprit Saint n'est plus « le Dieu au sujet duquel personne n'a jamais rien écrit » (selon l'expression de Grégoire de Nazianze), et l'époque dans laquelle nous vivons met plus que jamais l'emphase sur l'expérience spirituelle, quelle qu'elle soit. La Bible, pour sa part, ne se contente pas seulement de légitimer une certaine recherche spirituelle, mais elle invite toute personne à rencontrer le Dieu vivant, par Jésus-Christ. Une véritable expérience de l'Esprit doit donc confirmer le témoignage biblique rendu au Christ et se montrer en accord avec l'enseignement des Ecritures. Ainsi, ce livre désire répondre aux questions suivantes : *Où est le Saint-Esprit et comment agit-il aujourd'hui ?* De nombreuses questions connexes seront également abordées ; par exemple : la relation de l'Esprit avec le Père et Jésus, la pratique des dons spirituels, etc.

Au chapitre 2, l'auteur nous conduit dans un survol magistral, d'une vingtaine de pages, de l'action de l'Esprit au sein de l'Eglise, depuis son origine jusqu'à l'apparition du pentecôtisme et des divers mouvements de sainteté. Il en ressort que la polarisation, perceptible aujourd'hui, entre une Eglise que l'auteur qualifie d'« organisée » (comprendre une Eglise au sein de laquelle l'importance est mise sur la liturgie, les « rites » et la structure) et celle qu'il appelle « du mouvement » (dont l'accent portera sur la liberté de l'Esprit, les charismes, etc.) date du début de l'Eglise et s'est retrouvée tout au long de l'histoire de celle-ci. Pour l'auteur, l'enjeu de ce constat est de taille, car si cette polarisation « inutile » est maintenue, il nous sera impossible de découvrir réellement comment l'Esprit agit aujourd'hui.

Le chapitre 3 présente l'Esprit comme l'accomplissement de la promesse du Père (Ac 1,4), adressée autrefois à Israël et accomplit le jour de la Pentecôte. Pour l'auteur, l'activité de l'Esprit dans l'Ancien Testament s'articule autour de quatre thèmes principaux, qu'il développera, à savoir : la création, la qualification (de personnes

pour accomplir la volonté de Dieu), l'inspiration prophétique et l'attente messianique.

Le chapitre 4 met en lumière l'enseignement du Nouveau Testament quant à l'Esprit. Celui-ci est une personne divine agissante, associé au Père et au Fils. Jésus en reconnaît la divinité, et le Nouveau Testament n'hésite pas à l'appeler Dieu et à lui appliquer les actions, les paroles et les attributs divins. La fin de ce chapitre comprend une partie consacrée à la relation entre l'Esprit et le Christ. S'il convient de maintenir la distinction personnelle, il ne faut cependant pas occulter le fait que l'effusion de l'Esprit lors de la Pentecôte est d'abord un acte christologique, car c'est le Christ, crucifié et ressuscité, qui a répandu l'Esprit. C'est également par le Christ qu'est défini le rôle de l'Esprit et que son activité est précisée (l'auteur se base sur Rm 8,14-17 et 1 Co 12,3). Le chapitre 5, dans la continuité du thème abordé au chapitre précédent, aborde le rapport entre l'Esprit et la Trinité reprenant l'expression d'Irénée, « les deux mains de Dieu » (p. 93). Ainsi, sur terre, et particulièrement dans la vie de l'Eglise, l'Esprit est à l'œuvre en tant que « trait d'union » (p. 97), cherchant « à créer au sein de l'Eglise l'intimité et la profondeur des relations qui caractérisent la *koinonia* au sein de la Trinité » (*idem*). Le chapitre 6 développe le thème du lien entre l'Esprit et l'Ecriture sainte. L'auteur développe particulièrement dans ce chapitre deux domaines importants : le rôle de l'Esprit dans *la paternité littéraire de l'Ecriture* et son rôle dans *l'application de l'Ecriture* à la vie de la communauté des croyants.

Les trois derniers chapitres sont probablement ceux qui, d'un point de vue évangélique, aborderont les sujets les plus épineux. Le chapitre 7 étudie la relation entre l'Esprit et la sotériologie et en particulier les thèmes suivants : la conviction, la conversion, la régénération, la nouvelle naissance, l'adoption, le baptême de l'Esprit et les dons spirituels. Dans la partie sur le baptême dans le Saint-Esprit, l'auteur, d'une manière parfaitement irénique, préfère aller « au-delà de certaines différences profondes réelles pour souligner de vrais domaines de convergences souvent passés sous silence dans l'ardeur des discussions » (p. 137). Il relèvera deux faits : premièrement, tous les évangéliques défendent que « le salut s'obtient par grâce au moyen de la foi dans l'œuvre accomplie par le Christ sur la croix du calvaire ; [et que] c'est sur cette base que l'Esprit est répandu » (*idem*). Deuxièmement, et cela pourra peut-être surprendre plus d'un lecteur pentecôtiste, l'auteur affirme qu'« à y réfléchir de plus près, la question de la postériorité et même du contenu essentiel de l'expérience pentecôtiste semble moins cruciale qu'elle ne paraît à première vue »

(p. 138). Pourquoi donc se focaliser uniquement sur une « deuxième expérience » et risquer de diviser le corps de Christ, alors que nous devons *continuellement* être remplis de l'Esprit ? (Ep 5,18). Conscient de décevoir certains de ses lecteurs (p. 140), l'auteur ne se prononcera pas sur la question de la deuxième expérience du baptême dans l'Esprit afin de ne pas envenimer la controverse. Il invite au contraire à ce que les « deux parties acceptent le caractère central de l'activité personnelle et vivifiante de l'Esprit dans la conversion et la croissance chrétienne telles que l'enseigne l'Écriture » (p. 141). Concernant les dons du Saint-Esprit, l'auteur attaque de plein fouet l'Évangile de la prospérité avant de remettre en question la conception *cessationniste* de dons charismatiques. Selon lui, « cette conception correspond à une interprétation théologique qu'une étude sérieuse met à mal » (p. 143). Fondant cette affirmation sur l'exégèse néotestamentaire de Turner et l'histoire de l'Église, la fin du chapitre 7 met en lumière le fait que, selon la conception *cessationniste*, « les expériences vécues par les pentecôtistes et les charismatiques doivent être considérées comme *fausses* ou d'origine démoniaque » (mettant en garde, au passage, les tenants de cette conception de ne pas aboutir, à l'instar des pharisiens du temps de Jésus, à un système théologique tragiquement myope ou, pire, blasphématoire) et que cela semble « fixer une limite arbitraire à la souveraineté et à la providence divines » (p. 144). Les chapitres 8 et 9 traitent du lien entre l'Esprit et l'Église. Le chapitre 8, pour sa part, aborde cette question du point de vue *interne* de l'Église ; celle-ci est la communauté de l'Esprit : l'habitation de Dieu, le corps de Christ et la famille de Dieu. Étant communauté de l'Esprit, celui-ci inspire le culte dans l'Église, la conduit dans la sainteté et l'équipe pour son ministère. Le chapitre 9, quant à lui, développe ce thème mettant en lumière le mouvement de l'Esprit dans le monde selon le schéma suivant : l'Esprit équipe l'Église pour sa mission dans le monde et attire le monde vers le Christ et dans son Royaume.

La lecture de cet ouvrage, ainsi que celle d'autres ouvrages de cette collection, m'a stimulé. L'approche d'Ivan Satyavrata me semble pertinente. Partant de l'expérience, tout en ayant posé le cadre référentiel scripturaire dès le début, l'auteur « compile » le matériau que l'on retrouve habituellement dispersé dans d'autres sujets de théologie systématique. Là, l'auteur rassemble les données scripturaires et les étudie sur la base de *la relation* : l'Esprit et le Christ, l'Esprit et la Trinité, l'Esprit et le croyant, l'Esprit et la communauté des croyants, etc. Si le contenu en lui-même n'a rien de très original (à l'exception de récits ou d'images propres à la culture de l'auteur),

il est néanmoins intéressant de découvrir comment un théologien non occidental aborde ce sujet.

D'un point de vue un peu plus critique, il me semble que l'argumentation prend de trop nombreux raccourcis. Par exemple, en plusieurs endroits, l'auteur se contente de mentionner des références bibliques sans en faire l'exégèse. Ainsi, certains passages clés, concernant notamment la question du baptême dans l'Esprit, tels 1 Co 12,13 et Tt 3,5, sont cités sans être ni commentés ni expliqués (p. 132, 133). De plus, après avoir présenté de manière convaincante (et il me semble que c'est un des points forts du livre venant d'un théologien pentecôtiste) l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte comme étant rattachée à l'œuvre christologique, faisant donc de la Pentecôte un événement de l'*historia salutis* et non de l'*ordo salutis* (même si l'auteur n'utilise pas ces mots-là), l'auteur ne démontre pas comment sa conception théologique pentecôtiste s'harmonise avec ses déclarations précédentes. Sur ce sujet, il botte en touche. Dans la même veine, son argumentation contre la conception *cessationiste* des charismes aurait mérité un plus ample développement.

Quoi qu'il en soit, écrit d'une manière simple, abondamment nourri de références bibliques, ce petit livre pourra servir de base à une étude biblique au sein d'une église locale, stimuler un pasteur dans sa vie de piété ou être recommandé à certains paroissiens intéressés par le sujet. ■

David Martorana

**Michel Hubaut**, *Un Dieu qui parle ! Comment Dieu se révèle-t-il à l'homme ?*, éditions du Cerf, Paris, 2010, 230 pages.

« Dieu dit... » Cette expression, que l'on retrouve à de nombreuses reprises dans le Bible, manifeste, selon le Psalmiste, une différence fondamentale entre le Dieu d'Israël et les idoles des nations païennes : *Dieu parle*. Cependant, si nous voyons Dieu s'adresser à l'homme tout au long de la Bible, il convient de se demander *comment* Dieu lui parle. C'est cette problématique de la révélation judéo-chrétienne que souhaite traiter Michel Hubaut dans son ouvrage. De format modeste, composé de 19 petits chapitres qui peuvent se lire séparément, ce livre s'adresse à un lectorat assez large. Chemin faisant, l'auteur traite une multitude de sujets en rapport avec la *Parole de Dieu*. Ainsi, par exemple : la parole de Dieu et le silence ; l'inspiration des Écritures ; parole et prophétisme ; parole et création ;

parole et incarnation ; la formation du canon des Ecritures ; Jésus, interprète des Ecritures ; parole et prières ; la *lectio divina* ; etc. Bref, le florilège de sujets abordés est impressionnant et le style, ou la teneur de l'écrit, va de l'apologie à la poésie, en passant par l'exégèse.

Certes, nous ne pouvons pas suivre l'auteur dans toutes ses conclusions : sa conception minimaliste de l'histoire du peuple d'Israël, ou encore sa conception de l'inspiration, très en deçà de l'enseignement des Ecritures, ne nous conviennent pas. En effet, pour l'auteur, l'inspiration ne se réfère pas d'abord aux Ecritures (il ne parlera d'ailleurs que très peu du texte de 2 Tm 3,16) mais à l'action de l'Esprit sur les auteurs. Ensuite, s'il reconnaît par moments la Bible comme étant « parole de Dieu », celle-ci n'en demeure pas moins remplie d'erreurs et nous sommes donc invités à distinguer (sur quels critères ?) le vrai du faux (voir, par exemple, p. 33 et 166).

Toutefois, en dépit de ces sujets sur lesquels nous sommes en désaccord (et qui ne constituent qu'une infime partie du livre), il nous faut préciser que ce livre est stimulant pour la vie spirituelle. Cet écrit a une sorte de « saveur prophétique » ; le lecteur se trouve constamment interpellé pour mettre la Parole de Dieu en pratique, pour incarner le message dans tous les aspects de la vie. L'*écoute* de la Parole que Dieu adresse à l'homme est d'abord *obéissance*. Reçue et conservée dans le silence, il est dommage qu'au chapitre sur la *lectio divina* l'auteur n'en ait pas abordé la quatrième étape, nous appelant à faire résonner cette Parole dans notre vie quotidienne. Ce livre y contribue. ■

David Martorana

**Philippe Henne**, *La Bible et les Pères, Parcours historique de l'utilisation des Ecritures dans les premiers siècles de l'Eglise*, éditions du Cerf, 276 pages.

L'auteur, titulaire de la chaire de patrologie de la faculté de théologie de l'Université catholique de Lille, livre au public francophone un écrit remarquable concernant la réception, l'interprétation et l'utilisation des Ecritures parmi les Pères de l'Eglise. Certes, il ne s'agit que d'une *initiation* aux Pères de l'Eglise, une entrée en matière, et ce livre ne prétend donc pas à l'exhaustivité. Cependant, l'abondance des sources citées, ainsi que la bibliographie très fournie et son côté pédagogique, font de cet ouvrage un livre indispensable à la bibliothèque des théologiens chrétiens. Ce livre est composé de sept

parties, chacune précédée d'une petite introduction fort utile : les premiers commentaires (jusqu'en 150) ; les apologistes ou l'Écriture comme argument polémique ; l'école d'Alexandrie ; Palestine, Syrie et Cappadoce ; l'école d'Antioche ; les grandes synthèses latines ; et la tradition monastique. Les Pères de l'Église présentés par l'auteur sont nombreux : plus d'une vingtaine. L'approche extrêmement synthétique réservée à certaines parties, et à certains Pères, pourra, peut-être, décevoir le public averti et spécialisé. Soit. Au risque de nous répéter, il ne s'agit que d'une *initiation* et nous estimons que la valeur de cet ouvrage tient *justement* à cette brillante synthèse. Nous terminons avec une formule introductive qui nous a fait sourire : « A trop vouloir interpréter l'Écriture, certains s'égarer quand ils se détachent de l'Église et de la Tradition. » (p. 27, en introduction au troisième chapitre, « Marcion et les gnostiques », de la première partie.) ■

David Martorana

**Catherine Aubin**, *Les fenêtres de l'âme, Aimer et prier avec ses cinq sens*, éditions du Cerf, 2010, 150 pages.

**E**ntreprendre la redécouverte des sens, c'est aussi se poser la question du « sens » de la vie, de la relation au monde et à Dieu. La foi chrétienne n'est justement pas une foi désincarnée. A de nombreuses reprises l'Écriture nous interpelle sur nos sens et leur usage : « Que celui qui a des oreilles pour entendre, *entende* ! » (Mt 11,15) ; « Heureux les cœurs purs car *ils verront* Dieu » (Mt 5,8) ; « *Goutez* et voyez combien le Seigneur est bon » (Ps 34,9) ; « Le Seigneur étendit la main et me toucha la bouche » (Jr 1,9) ; « Nous sommes la bonne odeur du Christ » (2 Co 1,15-16).

L'existence de l'homme, sommet de la création de Dieu, s'inscrit dans l'espace et dans le temps : il est rendu sensible à cette création qui l'entoure et de laquelle il fait partie intégrante. La chute s'inscrit, elle aussi, dans l'espace et le temps... ce qui est également le cas de la rédemption : Dieu s'incarne dans l'histoire et dans le temps, au sein de sa création, pour la sauver du péché et des conséquences de celui-ci. De ce fait, par la sensibilité de l'homme à ce qui l'entoure, et ce désir de Dieu d'être en relation avec sa créature, la spiritualité chrétienne ne peut être vécue autrement que de manière incarnée.

L'auteure, qui est docteure en théologie et titulaire d'une maîtrise en psychologie, propose un parcours stimulant à la découverte des

cinq sens spirituels : cinq « fenêtres de l'âme », ouvertes sur le divin et sur l'humain, qui conduisent à l'unité intérieure et à la paix, à la communion avec le Dieu vivant. Examinant nos cinq sens, et les organes associés à ceux-ci, l'auteure nous guide dans une réflexion sur la vie chrétienne et sur la prière, nourrie par de nombreuses références bibliques et patristiques. A expérimenter sans modération. ■

David Martorana

## Ouvrages reçus

**David Brown**, *La Trinité : mystère futile ou réalité essentielle ?*, collection « Question suivante », Editions Farel, Marne-la-Vallée, 2006, 64 p., ISBN 2-86314-343-3, 5 €.

**Jacques Buchhold**, *L'évangile : un message honteux ?*, collection « Question suivante », Editions Farel, Marne-la-Vallée, 2005, 57 p., ISBN 2-86314-312-3, 5 €.

**Jean-Daniel Causse, Elian Cuvillier, André Wenin**, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Editions du Cerf – Médiaspaul, collection « Lire la Bible », 2011, 224 p., ISBN 978-2-294-09316-3, 978-2-89420-830-4, 19 €.

**Tim Chester**, *La responsabilité du chrétien face à la pauvreté, Quel équilibre entre évangélisation et travail social ?*, collection « Environnement et justice sociale », Editions Farel, Marne-la-Vallée, 2006, 227 p., ISBN 978-2-86314-339-1, 16 €.

**Roland Chia**, *L'espérance, Vision chrétienne pour le monde*, collection « Voix multiculturelles », Editions Farel, Marne-la-Vallée, 2009, 181 p., ISBN 978-2-86314-390-2, 12 €.

**William Clayton**, *Le désespoir, quelle issue ?*, collection « Question suivante », Editions Farel, Marne-la-Vallée, 2006, 61 p., ISBN 978-2-86314-334-6, 5 €.