

HOKHMA

Revue de réflexion
théologique

2016

HOMMAGE À GÉRARD PELLA

Édito : À l'un de nos fondateurs... par Christophe Desplanque

Être accompagné pour accompagner
par Bernard Bolay

Le témoignage : comparaître pour vivre en fraternité
par Michel Kocher

Spiritualité et œcuménisme
par Louis Schweitzer

Dix signes d'un renouveau de l'Église par Martin Hoegger

Sept propositions sur la notion de communion
par Charles Nicolas

Justice rétributive et théologie par Henri Blocher

La femme selon Gn 2,18.20 par Antony et Nathalie Perrot

Gémissements et espérance par Shafique Keshavjee et Gérard Pella

Le mot de la fin par Daniel Fatzer

N°
110

Le respect du Seigneur
est le commencement de la sagesse.

Proverbes 9,10

Tarifs 2016

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

ABONNEMENT 2016	Zone Euro et autres pays	Suisse	Canada
réduit	15 €	20 FS	21 CA\$
(tarif réduit : étudiants, ecclésiastiques, demandeurs d'emploi.)			
normal	18 €	24 FS	25 CA\$
soutien	30 €	40 FS	42 CA\$

(pour nous permettre d'abonner en plus de vous-même, à l'étranger, un institut biblique, théologique ou pastoral qui le demande.)

PRIX DU NUMERO PARU ENTRE 1976 et 2012) : 4 € / 6 FS / 6 CA\$ (tarif unique)

PRIX DU NUMERO à partir de 2013 (N° 103) :

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

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

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

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

SERIE (n°s 1-108, sauf n°s épuisés 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95 et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org) :
port compris : 154 € 215 CHF 217 CA\$

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

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

Les commandes et les paiements doivent être envoyés aux adresses suivantes.
Commande possible par notre site internet (voir page 2 de couverture) :

SUISSE : *HOKHMA* – Mme Claire-Lise Heyraud
Rue de l'Eglise, 9, CH-1276 Gingins
CCP 10-24712-6 *Hokhma*

FRANCE, BELGIQUE ET AUTRES PAYS :

HOKHMA
c/o Croire Publications, 48, rue de Lille, F-75007 Paris
Chèques ou virements à l'ordre de : **Croire-Publications**
Code IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061
Code B.I.C. : PSSTRFRPPPAR

CANADA, chèque à l'ordre **La Ligue pour la Lecture de la Bible** :
1701 rue Belleville. Lemoyne, Qc J4P 3M2

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

Hommage à Gérard Pella

- 3 Édito : À l'un de nos fondateurs...**
Christophe Desplanque
- 5 Être accompagné pour accompagner**
Analyse d'un accompagnement par un accompagné
Bernard Bolay
- 19 Le témoignage : comparaître pour vivre en fraternité :**
En forme d'introduction à la « petite école du témoignage »
Michel Kocher
- 33 Spiritualité et œcuménisme :**
La spiritualité, étape ou obstacle vers l'unité ?
Louis Schweitzer
- 45 Dix signes d'un renouveau de l'Église**
Martin Hoegger
- 61 Sept propositions sur la notion de communion**
Charles Nicolas
- 69 Justice rétributive et théologie**
Henri Blocher

**87 *La femme selon Gn 2,18.20 :
assistante ou secours pour l'homme ?***
Antony et Nathalie Perrot

109 *Gémissements et espérance*
Shafique Keshavjee et Gérard Pella

117 *Le mot de la fin*
Daniel Fatzer

À l'un des fondateurs et aux lecteurs de notre revue



Gérard Pella

Si vous avez la possibilité d'accéder à une collection complète *Hokhma*, examinez, en pages intérieures de couverture, la composition du comité de rédaction de la revue. Vous constaterez qu'un seul nom s'y retrouve systématiquement, et ce depuis le premier numéro. Celui de Gérard Pella.

Premier rédacteur, mais aussi seul co-fondateur de la revue à contribuer jusqu'à ce jour à sa publication, il a également écrit pour *Hokhma* de nombreux articles, méditations ou éditoriaux, inspirés des travaux de l'étudiant qu'il était, passionné des questions relatives à la critique biblique, et des recherches du pasteur qu'il est devenu, attentif à la vie spirituelle personnelle du croyant comme aux débats ecclésiaux et aux enjeux éthiques.

Hokhma est née voici 40 ans de la volonté d'une poignée d'étudiants d'unir leur passion pour une réflexion théologique respectueuse de l'autorité de l'Écriture, consciente de n'avoir de sens et de légitimité que si elle est au service du Seigneur, de son peuple et de la mission qu'il lui confie. Gérard a pleinement partagé cette vision, qui a poussé les créateurs de la revue à oser la parer du nom de la « Sagesse ».

En bon bibliste, et voyant le comité s'étoffer d'une relève dynamique, Gérard a choisi astucieusement la force symbolique de ce nombre d'années au service de *Hokhma* : quarante, et le tournant de sa retraite pastorale, ainsi que de nouveaux engagements au service de l'Église, pour nous annoncer qu'il souhaitait se retirer du comité.

Son esprit d'analyse, sa capacité de synthèse auront sorti de l'enlèvement beaucoup de nos débats. Qu'il s'agisse de conclure la discussion d'un article, ou de prendre une décision importante, Gérard va bien nous manquer.

C'est dans un esprit de reconnaissance que nous avons choisi de lui offrir en hommage ce présent numéro. Il a la particularité d'être majoritairement constitué d'articles rédigés par d'anciens membres de la revue. Ils ont quitté le comité *Hokhma*, en fonction de l'évolution de leurs charges et des priorités de leurs ministères, voire de leur sensibilité théologique, mais ont gardé une profonde amitié et estime pour celui que nous voulons honorer, et remercier. À ces textes s'ajoutent ceux de M. Henri Blocher, qui a très aimablement accepté, comme contributeur le plus prolifique de *Hokhma* depuis ses débuts, de participer à cet hommage à G. Pella, et d'Antony Perrot, qui représente la jeune et dynamique relève au sein du comité de rédaction !

Merci à tous pour le chemin parcouru et à parcourir encore au long de cette aventure éditoriale de *Hokhma*, merci de l'avoir repris le temps de ce numéro d'hommage, et d'en avoir ménagé la surprise au récipiendaire.

Bonne « retraite » Gérard... n'oublie pas de nous écrire un article de temps en temps !

Pour le comité,
Christophe Desplanque.

Être accompagné pour accompagner.

Analyse d'un accompagnement par un accompagné

par **Bernard
BOLAY,**

*pasteur et formateur
d'adultes, Chexbres
(Suisse)*

1. Introduction

Gérard Pella a été un pasteur à l'écoute, et pour moi un ami en période difficile ou dans un temps de transition. En reprenant ici avec quelques modifications un travail accompli dans le cadre d'un *Certificat of Advanced Studies* en formation des adultes à la Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation de Genève (DAS-CAS FA), c'est à l'accompagnant que Gérard a été et est que je souhaite rendre hommage, tout en précisant qu'il n'est pas question de lui dans cet article, mais que bien des éléments repérés correspondraient aussi à ses accompagnements.

Dans ce bref article, je me propose d'analyser une expérience d'accompagnement *en tant qu'accompagné* pour en comprendre les ressorts et les raisons de sa « réussite ». Je dis réussite, tout en ayant de la peine à caractériser cette réussite, d'autant que cet accompagnement se poursuit toujours. Par réussite, j'entends dire que cet accompagnement m'aide, me permet de prendre du recul, de la distance, voire de prendre des décisions tant sur le plan professionnel que privé. Ou pour le dire autrement que l'accompagnement me sert d'étayage pour tenir dans mon rôle de pasteur et de formateur, mais aussi de mari et de père, de croyant et de personne en recherche, en un mot d'homme.

J'entreprends cette analyse, *à partir du seul point de vue de l'accompagné*, dans le but de pouvoir à mon tour offrir un accompagnement le plus adéquat possible et *rendre à d'autres* ce qui m'a été donné en ce lieu spécifique.

J'entreprends encore cette analyse, stimulé par la lecture de Le Bouëdec pour lequel « il n'y a d'accompagnement que spirituel »¹. Cette formulation un brin provocatrice – et contestée² – m'apparaît bien correspondre à ce que je vis et expérimente. Elle rappelle aussi l'origine et l'enracinement historiques de l'accompagnement dans la spiritualité³.

Je commencerai par faire le récit de cet accompagnement et par raconter en quoi il consiste puis j'en ferai une analyse en m'aidant de concepts et réflexions empruntés à divers auteurs.

2. Être accompagné, une expérience sur le long terme

Je suis *pasteur* dans l'Église réformée du canton de Vaud et *formateur* à l'Office Protestant de la Formation. Dans le cadre de ces deux activités professionnelles, je fais de l'accompagnement, soit ponctuellement et formellement (comme par exemple lors de la préparation d'une bénédiction de mariage ou d'un service funèbre, ou dans un accompagnement spirituel), soit de manière informelle et sur un plus long terme (comme l'accompagnement d'un stagiaire à sa demande).

Pasteur et formateur, j'ai souvent été moi-même suivi et/ou accompagné par des collègues, tant pour faire le point sur ma pratique du ministère (supervision) que pour aborder des problèmes de vie (accompagnement pastoral), ou par des psychiatres (psychothérapie) pour comprendre quelque chose de mon fonctionnement et de mes difficultés de vie. C'est que je crois nécessaire, pour accompagner adéquatement des personnes dans leur parcours de vie, d'être soi-même accompagné et de faire régulièrement l'expérience d'être écouté, confronté, encouragé⁴. C'est que je crois qu'il ne m'est possible de donner que ce que j'ai reçu et dont je me sens redevable⁵.

¹ G. Le Bouëdec, « Tous accompagnateurs ? Non : il n'y a d'accompagnement que spirituel », in J.-P. Boutinet (éds.), *Penser l'accompagnement adulte. Ruptures, transitions, rebonds*, Paris, P.U.F., 2007, pp. 169ss.

² J.-Y. Robin, « Le statut de l'accompagnement dans un processus de recherche-formation : le cas particulier de l'entretien carriérologique », in J.-P. Boutinet (éds.), *op. cit.*, p. 316.

³ Voir Maela Paul, « L'accompagnement, ou la traversée des paradoxes » in J.-P. Boutinet (éds.), in J.-P. Boutinet (éds.), *op. cit.*

⁴ Le Bouëdec, 2007, p. 178.

⁵ Voir N. Sarthou-Lajus, *Éloge de la dette*, Paris : P.U.F., 2012, pp. 10,39 et le renvoi fait aux Confessions de St-Augustin (Livre 13, chapitre 14 : « Que possédons-

Depuis de nombreuses années, j'ai des rencontres, d'abord épisodiques et maintenant régulières, avec un collègue pasteur, que j'appellerai Paul.

Je le vois environ 10 fois par année pour un entretien de 90 à 120 minutes. Nous n'avons pas de contrat formel qui fixerait les rythmes de nos rencontres ni qui en définirait le contenu, mais bien plutôt une *alliance*, selon le bon mot et la belle notion développée par Le Bouëdec⁶, qui précise le lieu de la rencontre, la durée des entretiens, la méthode employée, le rôle de chacun, voire les objectifs poursuivis de fois en fois. De fait, Paul répond à ma demande selon ses disponibilités. Je précise que cet accompagnement ne m'est aucunement imposé par mes employeurs.

Paul me reçoit à son domicile, dans un bureau spécialement consacré à des entretiens. Décoration sobre avec un mobilier ancien, quelques tableaux et gravures au mur, un tapis d'Orient sur une des parois. Une table basse nous sépare sur laquelle brille une bougie. Nos places respectives ne sont pas fixes d'une fois à l'autre, Paul changeant régulièrement la disposition des lieux. Le cadre est accueillant, comme l'est aussi l'accompagnant, il invite à la confiance et à la confiance. Je me sens chez moi chez lui, au propre comme au figuré.

De fait, cet accompagnement est protéiforme dans la mesure où tout peut être abordé dans les entretiens : vie privée et intime, vie professionnelle, vie spirituelle, décision quand à l'avenir, reprise et analyse d'une pratique ou d'une séquence de formation, examen de conscience, tentative de clarification théologique. Il n'y a pas dans la rencontre avec Paul de lieux interdits, ni d'interdits tout court quant à ce qui peut être dit, ni d'obligation quant à ce qui devrait être dit. Si tout peut être abordé en entretien, lors de chacun d'eux cependant l'attention n'est portée que sur une thématique ou sur un seul objet.

Ce lieu est pour moi un lieu de vérité, autrement dit un lieu où il m'est possible d'être sans masque, de dire ce qui me travaille dans toutes les sphères de ma vie. C'est un lieu – et cela me semble propre à l'accompagnement pastoral – où je tente de m'accueillir et de m'accepter en tant qu'humain sous le regard d'un autre, témoin d'un Autre. C'est un lieu où je cherche à articuler, avec l'aide d'un autre, certitudes et incertitudes, croyance et incroyance,

nous que nous ne tenions de vous ? ») ainsi qu'à la Première épître de Paul aux Corinthiens (4,7 : « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? »).

⁶ Le Bouëdec, G. (et al.), *L'accompagnement en éducation et formation. Un projet impossible ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 175ss.

questions et réponses, échecs et réussites perçus, filiation et désaffiliation, aliénation et libération, en lien avec ma personne comme avec ma position professionnelle. Bien que *l'objet tiers* n'ait jamais été défini formellement, je pense qu'il pourrait se dire en termes d'*apprivoisement* du réel pour passer de l'agonistique à l'irénique, du conflictuel au pacifié, du confus au clarifié, de l'obscur à l'éclairé. Apprivoisement de mes interrogations récurrentes avec comme horizon la finitude et la mort, l'énigme de l'existence, Dieu comme question et comme possible. Apprivoisement de mes impossibilités, de mes faiblesses et des scénarios relationnels que sans cesse je rejoue, et décryptage de certaines phases de mon parcours de vie qui menacent souvent de se surimposer au présent⁷. Apprivoisement de mes audaces théologiques quand il me vient d'oser une rupture, de questionner un dogme supposé incontournable ou d'interroger ce qui a construit ma foi⁸. Apprivoisement de mes forces et de mes compétences quand l'entretien les met au jour.

Au début de chacun de nos entretiens, Paul pratique une écoute active durant laquelle il fait en quelque sorte miroir à mes propos qu'il reprend et/ou résume en me demandant toujours si le reflet offert correspond bien à ce que j'ai dit ou voulu dire. Puis, selon le déroulement de l'entretien, selon les thématiques abordées, il lui arrive d'offrir un regard distancié, une mise en perspective, un apport théorique, un exercice à faire. Parfois, au gré de l'entretien, il peut me demander de compléter une phrase dont il me propose le début. Parfois, il pose une question quant aux solutions que je pourrais imaginer, il interroge un ressenti, il questionne une affirmation, quitte au besoin à oser la confrontation, à provoquer la réaction.

Ces entretiens m'ont permis, à plus d'une reprise, de changer de regard sur les gens, les choses ou les situations, d'imaginer et penser des stratégies pour sortir d'une impasse relationnelle, d'assumer plus paisiblement une difficulté ou un handicap personnel, de prendre une décision concrète.

3. Une proposition d'analyse

Qu'est-ce qui permet que cet accompagnement soit bénéfique et que je le considère comme une réussite ? Je me propose de lister et

⁷ Ici me parlent les réflexions de Boris Cyrulnik dans l'ensemble de ses livres sur le « fracas qui a eu lieu » et l'angoisse de le voir se reproduire.

⁸ Pour le dire avec Le Bouëdec (2007, p. 183) : « Le défi propre de l'accompagnement [...] concerne l'orientation ultime de la vie : [...] ce qui est en jeu, c'est l'humanisation de l'homme, de tout homme. »

analyser quelques éléments essentiels repérés après réflexion et lecture, sans avoir su ni pu leur trouver une organisation logique et rigoureusement cohérente.

3.1. Une confidentialité strictement respectée

La confidentialité me semble être la première des conditions qui rend possible l'échange, le partage et l'accompagnement. Je n'ai jamais cherché à la tester (ce que parfois nous pouvons vivre en tant que pasteur quand une personne vérifie subtilement auprès d'un collègue ou d'un conjoint si celui-ci est au courant de sa situation révélée en entretien...), mais je la sais effective. Rien ne sort de la pièce où nos entretiens ont lieu. Mon ministère ou ma vocation ne seront pas et ne pourront pas être remis en question par ce que j'aurais dit ici. Cette confidentialité éprouvée me permet d'être devant lui sans fard, en vérité, osant la parole sur cela même qui me fait honte⁹, me trouble, m'interroge. Cette confidentialité m'autorise – et le mot autorisé n'est pas anodin, tant je crois que l'autorité que je reconnais à Paul fait de moi un auteur et un acteur¹⁰ – à visiter tant les zones d'ombre que les zones de lumière¹¹, et parfois à m'aventurer en mes abîmes obscurs. Or de pouvoir parler, de pouvoir être sous le regard de l'autre en sécurité, fait du lieu de la rencontre *un lieu pour renaître*.

Cette confidentialité laisse aussi une grande place à l'accompagnant. Parce qu'il n'est conditionné par aucune productivité, parce qu'il n'est pas orienté vers un résultat, parce qu'il ne fait l'objet d'aucun retour, son accompagnement ne se réduit pas à un prescrit possible et peut librement s'inventer au fur et à mesure des rencontres¹².

⁹ Comme le titre de l'ouvrage de Boris Cyrulnik, *Mourir de dire* (Paris, Odile Jacob 2010), le laisse entendre, la honte exige le silence. Ainsi qu'il le souligne, p. 8 : « Le honteux aspire à parler, il voudrait bien dire qu'il est prisonnier de son langage muet, du récit qu'il se raconte dans son monde intérieur, mais qu'il ne peut vous dire tant il craint votre regard. Il croit qu'il va mourir de dire ».

¹⁰ Sur la notion d'autorité, voir Myriam Revault d'Allonnes, *Le pouvoir des commencements*, Paris, Seuil, 2006 ; Le Bouëdec (2007), pp. 173ss ou encore Michel de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil 1987, pp. 107ss. L'autorité que je reconnais à Paul n'est pas liée au fait qu'il aurait déjà fait lui-même le même chemin, mais aux compétences qu'il sait construire en relation avec moi. Sur le « bon clinicien », cf. les réflexions de M. Cifali, « Une altérité en acte », in G. Chappaz (éds.), *Accompagnement et formation*, Marseille, Université de Provence 1998, p. 125.

¹¹ Tout en sachant bien qu'« on ne fait jamais que déplacer les zones d'ombres... » pour reprendre les mots de Laurence Türkal dans la session de formation DAS-CAS FA de mars 2014.

¹² Voir Cifali (1998), p. 127.

Cette confidentialité est aussi liée à un espace géographique protégé et discret.

3.2. Le non-jugement

Deuxième élément essentiel, constitutif de l'écoute active : le non-jugement. Jamais, dans nos entretiens, je ne me suis senti jugé, sinon par moi-même. Interrogé, oui. Questionné, oui. Confronté, oui. Jugé, non. Osant « être » sous son regard bienveillant, je peux dire l'angoisse et l'inquiétude, l'échec, la honte, la détestation de soi. Je peux dire la faiblesse, je peux dire aussi les forces, l'estime de soi, la confiance, la fierté. Je peux dire l'interrogation sur une pratique, sur une session de formation que j'ai mise sur pied, sur une difficulté repérée en relation avec des stagiaires.

Le reflet qu'il me donne, reprenant souvent mes propres mots – c'est l'effet miroir – souligne parfois la violence du regard que je porte sur moi-même et je me découvre juge à un degré qui me surprend.

Non-jugement qui permet et favorise l'aveu. Mais pas seulement. Le non-jugement encourage un regard autre sur ce qui est vécu, dit ou fait, puisque l'autre ne le voit pas ainsi, puisqu'il m'offre un autre point de vue qu'il m'invite non à adopter mais à prendre en compte. En ce sens, le non-jugement me semble la condition même du changement par l'espace qu'il ouvre et rend possible d'imaginer.

Non-jugement qui permet et favorise l'essai, la tentative de formuler ce qui n'est pas encore clair, ce qui est en train de venir à la conscience et qui se cherche dans des mots mal assurés. C'est le vis-à-vis hors jugement qui donne à la pensée l'occasion de venir au jour.

Cela étant, je ne suis pas naïf. Malgré l'attitude clairement affirmée et assumée de non-jugement de la part de Paul, quelque chose de la relation avec lui se négocie à chaque fois dans l'entretien, sans mots dire. En situation de fragilité, je guette les signes presque imperceptibles qui pourraient indiquer un intérêt, une approbation – qui est aussi de l'ordre du jugement, bien que positif – un désaveu, un désaccord et je risque de m'adapter en fonction de ce que je perçois et interprète par peur d'être abandonné, laissé là. Le non-jugement permet justement de *parler de cela* aussi, de dire la tentation de l'adaptation.

3.3. La qualité de présence et d'écoute

Troisième élément essentiel : la qualité d'écoute et la qualité de présence¹³. Au début de chaque session sur l'écoute et l'accompagnement avec des stagiaires pasteurs, je leur demande de faire l'inventaire de ce que produisent, selon leur expérience, tant l'écoute que la non-écoute. Souvent revient le sentiment qu'en étant écouté l'on se sent exister, reconnu, validé, plus dense et paradoxalement plus léger, alors qu'en n'étant pas écouté l'on se sent invalidé, non reconnu, abandonné, voire nié, sans existence ou signifiante. C'est bien là ce que je vis.

Paul pratique une écoute active¹⁴, sans doute inspirée de Rogers, mais reprise et travaillée selon les concepts de la thérapie Imago¹⁵ et dans une perspective d'accompagnement spirituel. Il offre une écoute attentive et un retour régulier, empruntant très souvent les formules mêmes que j'ai employées. Cette manière de faire me permet non seulement *de dire* mais plus encore *de m'entendre* par l'entremise de l'accompagnant. Et *s'entendre*, avec ses propres mots, *non seulement dire mais être dit* donne une force et une densité impressionnantes aux propos formulés et en facilite la mise en perspective.

Par la répétition, l'accompagnant pose ce qui est dit comme un objet en *extériorité*, pouvant dès lors être soumis à l'observation de l'accompagné. Comme si d'entendre un propos redit par un autre permettait d'en décoller un peu, de prendre quelque distance pour l'analyser.

Par la répétition, la pensée de l'accompagné est ralentie, freinée, et du coup le bruit permanent des pensées fortement réduit. Cette décélération (et centration) de la pensée par le travail du récit et de sa répétition favorise l'entrée en résonance avec ce qui se dit comme en sous-main, sous les mots, ou par ce qui se donne à entendre dans l'environnement et dans l'existence mais que le bruit étouffe¹⁶.

¹³ Cifali (1998), pp. 125ss.

¹⁴ Je reprends ici les caractéristiques de l'écoute active présentées par Laurence Türkal dans le cours du DAS-CAS FA des 27 et 28 mars 2014 : Non jugement, non interprétation, non conseil, non questionnement systématique.

¹⁵ <http://www.imago-therapie.com>. Il s'agit d'une thérapie pour couple, mais dont le principe peut être appliqué aussi en accompagnement. Elle consiste en particulier en une écoute attentive, sans commentaire verbal ou non verbal, puis en une reformulation sans interprétation.

¹⁶ Sur la question de l'accélération en modernité tardive, voir le livre essentiel d'Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération*, Paris, La Découverte, 2012.

Par la répétition, ajoutée au fait que l'entretien ne porte généralement que sur un objet, c'est aussi la dispersion qui est en quelque sorte maîtrisée pour un moment¹⁷. Cette répétition contribue à retrouver de la cohérence dans ce qui est vécu.

La méthode proposée par Paul, en grande partie organisée autour de la répétition telle que je viens de la décrire prévient l'envahissement de l'accompagné par l'accompagnant, ses préoccupations, ses certitudes, ses convictions. Elle impose à l'accompagnant une retenue, une réserve, une prudence, une mise en suspens de son savoir¹⁸.

L'écoute pratiquée par Paul, qui reprend souvent mot pour mot ce qui est dit, maintient l'intérêt et le sentiment pour l'écouté d'être pris vraiment en compte par l'écoutant¹⁹.

3.4. La présence reconnue d'un Tiers

Quatrième élément essentiel : la présence reconnue du tiers, ou plutôt confessée du Tiers présent²⁰. La prière en commun ne fait pas partie de l'accompagnement, mais certainement Paul prie-t-il avant, pendant et après nos entretiens. Nous n'en avons jamais parlé. Par contre son statut de pasteur – et le mien –, la présence d'une bougie allumée et le cadre institutionnel de l'entretien donnent à reconnaître la présence d'un Tiers dont Paul est un témoin.

Cette présence du Tiers est pour moi essentielle, elle ne réduit pas le rôle de Paul, mais elle le recadre et le limite. Paul n'est pas l'instance dernière, il n'a pas le regard ultime, il est seulement compagnon de route qui avec moi tente de dire et de traduire l'impensable d'une présence autre et l'irruption du mystère de la résurrection au cœur même de la mort. Ainsi, c'est au nom du Tiers présent que Paul s'engage dans l'accompagnement et c'est sous son regard qu'il accepte de placer son action²¹. Et moi avec lui.

¹⁷ Sur la dispersion, voir la petite note de Le Bouëdec (2007), p. 180.

¹⁸ Cifali (1998), pp. 134ss.

¹⁹ Sur cette question de l'intérêt, voir Cifali (1998), pp. 126-7. L'ensemble de l'article est fondamental pour notre propos.

²⁰ Dans son article, M. Paul (2007, pp. 259ss) souligne cette dimension de la transcendance et conséquemment « la restauration de l'homme en conformité avec un ordre qui le transcende » mais qui ne peut plus qu'être pensé qu'individuellement. Sauf en Eglise où cette transcendance ne cesse d'être pensée, même si elle est aujourd'hui pensée critiquement et autrement qu'au cours des siècles précédents.

²¹ Paul (2007), p. 261.

Cette présence, reconnue par les deux, oriente aussi d'une certaine manière l'accompagnement, puisque le Tiers présent, qui pour nous prend le visage du Christ, appelle et invite à un cheminement spirituel, à une *suivance* pour reprendre le mot du théologien protestant Dietrich Bonhoeffer²². Mais cette suivance est toujours à inventer, elle n'est pas de l'ordre de la conformité à une règle, mais recherche d'une conformation au mouvement christique et exercice fin autant que délicat de l'articulation de la mort et de la résurrection, du deuil et du retour à la vie, en un mot de la conversion.

3.5. *L'absence de projet pour l'autre*

Cinquième élément déterminant : l'absence de projet spécifique pour l'autre de la part de Paul surtout. Ceci n'entre pas en contradiction avec le paragraphe précédent, car ni Paul, ni moi ne savons en vérité ce que la conversion cherchée implique ni comment elle doit se traduire en mon existence propre²³.

Pour avoir été accompagné à plusieurs reprises et dans d'autres cadres ecclésiaux, j'ai pu éprouvé ce qu'il y avait de paralysant, pour ne pas dire de meurtrier, quand l'accompagnant – comme aussi l'institution à laquelle il appartient – affirme, par la parole ou par les attitudes, savoir ce qui est bien pour l'autre accompagné. Et qu'il le fait à partir d'une position d'autorité supposée (et acceptée par l'accompagné) que sa connaissance théologique et ses convictions spirituelles lui semblent légitimer. Cette posture *de savoir sur l'autre* est clairement à distinguer de celle qui fait confiance à l'autre et en ses capacités à se développer, à évoluer ou à changer, sans en orienter le développement. Paul me fait confiance, comme je lui fais aussi confiance, pour trouver mes solutions propres sans me proposer une quelconque solution, sinon parfois un outil, à prendre ou à laisser, un éclairage possible et questionnable.

Le non-savoir de l'autre, s'il peut à certains moments troubler ou accentuer l'angoisse, se révèle, à moyen et long termes, facteur d'autonomie et de prise de responsabilité. Et il me délivre de la tentation d'attribuer à l'autre l'omniscience qui me libérerait de l'obligation d'être seul herméneute de mon existence et déchiffreur de mon avenir. L'accompagnement vécu, en effet, ne me délivre pas de la responsabilité d'interpréter ma réalité et d'agir en conséquence. Au contraire, je le vis comme une invitation et une incitation à assumer ma condition d'homme responsable de ses choix.

²² Bonhoeffer, D. (1967, trad.), *Le prix de la grâce*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.

²³ Cifali (1998), sur l'éthique, pp. 136ss.

À plus d'une reprise, je suis ressorti de chez Paul avec une pensée plus claire quant à ce que j'avais à faire, quant à la démarche à entreprendre, sans que Paul ne se soit prononcé sur ce qui était à faire. C'est durant le temps d'échange que la conviction est née et s'est précisée.

Clairement, l'absence de prescrit quant à l'accompagnement (ni en termes d'obligation, ni en termes de contenu ou de méthode, ni en termes de résultats) oriente vers une relation qui privilégie le pragmatisme, soit l'adaptation au réel, qui favorise la mobilité quant aux postures à adopter, et qui interdit la moralisation de l'accompagnement²⁴. Cette liberté permet l'ouverture et la création d'un hors-lieu n'appartenant ni à l'accompagné, ni à l'accompagnant, mais où se joue la rencontre²⁵. Cette liberté autorise, voire exige, le bricolage, cette capacité en fonction des situations d'accompagnement à puiser dans ses ressources pour adapter son intervention²⁶.

3.6. La confrontation

Sixième élément important : la confrontation²⁷. En certaines circonstances, par ses questions ou interrogations, ou par l'offre d'un autre regard, Paul a osé une confrontation bienveillante, comme une invitation à ne pas rester enfermé dans mon propre point de vue, comme un appel à sortir d'une posture de victime frappée d'impuissance et complaisante à l'égard d'elle-même, comme une stimulation à penser à partir d'une autre logique. Il n'y a pas de rencontre vraie sans intersubjectivité, et pas d'intersubjectivité sans frottement ni bousculade.

Il m'est aussi arrivé d'être déçu d'un entretien – soit parce qu'à un moment donné Paul a quitté la posture d'accompagnant pour offrir un avis d'expert, soit parce que l'entretien, malgré l'écoute de Paul, n'a débouché sur aucun éclairage nouveau. Mais qu'un entretien ne débouche pas directement sur un élément positif, est-ce négatif ? Cette *positivité* du *négatif* est réfléchié avec lucidité par Cifali²⁸ et à la

²⁴ Cf. le cours DAS-CAS FA de Laurence Türkal de février 2014. Voir aussi Mael Paul, *L'accompagnement : une posture professionnelle spécifique*, Paris : L'Harmattan, 2004, p. 158.

²⁵ Voir M. Paul (2004), p. 146.

²⁶ Voir Cifali (1998) et Paul (2004).

²⁷ Sur la question du conflit dans la rencontre, voir l'article éclairant et stimulant de M. Cifali (1998) et l'ouvrage de Gérard Salem, *Le combat thérapeutique*, Paris, Armand Colin, 2006. Ou encore M. Paul (2007), p. 255.

²⁸ Cifali (1998), pp. 148ss.

réflexion, les entretiens moins réussis m'ont renvoyé d'une part à ma propre responsabilité dans la construction de la relation comme dans la recherche de sens, d'autre part à mon désir infantile d'un *sauveur*. Le négatif a ceci de positif qu'il contribue largement au travail de désillusionnement nécessaire pour accueillir le réel.

3.7. La mémoire de l'autre

Septième élément : la mémoire de l'autre. D'un entretien à l'autre, Paul se souvient de ce qui avait fait l'objet de l'échange précédent. Sans doute prend-il quelques notes après l'entretien et les relit-il avant la rencontre. De fait, cette mémoire de l'autre ajoute au sentiment d'être important et considéré, d'avoir une place, d'être attendu et d'avoir en face de soi une personne qui a préparé de son côté la possibilité de l'espace de la rencontre. Cette mémoire de l'autre – non enfermant dans le passé – offre de la continuité et une mise en perspective, celle que je risque de perdre quand je m'englué dans le présent.

3.8. La gratuité

Huitième élément contribuant à la réussite de l'accompagnement : la gratuité. Cet accompagnement est offert par l'institution qui donne à Paul la possibilité d'exercer son ministère et le paye²⁹. De fait, travaillant l'un et l'autre au service de la même institution, nous n'avons jamais, à mon souvenir, parlé finance. Paul, depuis le début de nos entretiens, m'offrait et m'offre toujours ce que j'offrais et offre toujours à d'autres. La qualité de son accompagnement est une invitation pressante pour moi à offrir un accompagnement de qualité à celles et ceux qui me le demandent, et sans cesse, dans mon dialogue intérieur dans un entretien, je fais mémoire de ce que j'ai pu vivre.

²⁹ C'est aussi ma réalité tant comme pasteur vaudois payé par une Église soutenue par l'État que comme formateur au sein de l'OPF par qui je suis payé alors que les stagiaires ne paient pas eux-mêmes leur formation. Cette réalité m'interroge en effet sur le contre-don possible des personnes accompagnées, par exemple pour un mariage, alors qu'elles n'ont rien eu à déboursier pour l'accompagnement et la célébration. Qu'est-ce que cela induit ? Quelle dette contractée qui peut-être décourage un engagement futur en Église ?

Je ne résiste pas au plaisir de citer ce mot tiré d'un courriel reçu d'un stagiaire et qui pour moi fait clairement partie de ces échanges symboliques nécessaires : « Merci de te soucier de mon apprentissage ! (Je sais que t'es payé pour, mais je crois savoir aussi que ton engagement n'est pas qu'un simple devoir, mais qu'il est aussi une relation fraternelle !) ». Voilà que le « par-dessus le marché » entre en jeu, selon le bon mot de Le Bouëdec (2007), p. 188.

Le fait de ne pas payer pour l'entretien m'interdit d'avoir une quelconque exigence de « réussite ». Paul n'a pas à mon égard d'obligation de réussite comme pourrait l'avoir mon garagiste ou mon boulanger.

Mais d'autre part, et de manière insidieuse, le fait de ne pas payer pourrait conduire à la tentation de *faire plaisir en retour* par un comportement adapté, à vouloir se montrer digne de l'écoute accordée, à désirer ne pas décevoir, à rembourser par un comportement estimé adéquat.

Cela étant, j'exprime régulièrement ma reconnaissance à Paul et lui-même dit tout l'intérêt qu'il a à m'accompagner. Il m'offre son écoute, je lui offre ma confiance et l'occasion d'exercer sa compétence. Je ne me sens pas quitte, mais redevable à d'autres de ce que je vis dans l'accompagnement.

3.9. Une temporalité longue

Neuvième élément : une temporalité longue alliée à la confiance qui donne de pouvoir travailler avec le temps. En n'étant pas soumis à un calendrier ni à une échéance, nous laissons au temps l'espace nécessaire pour que se développent et s'expriment les forces de vie et la confiance en elles³⁰. En vivant un accompagnement long, non soumis à *la tyrannie de l'urgence*, pour reprendre le titre du petit livre suggestif de Zaki Laïdi³¹, il m'est possible à la fois de me réconcilier avec mon passé et de concevoir « l'avenir comme un espace d'accomplissement »³².

4. Conclusion

Selon Le Bouëdec³³, « trois fonctions essentielles constituent [...] la spécificité de l'accompagnement » qui se décline ainsi :

- « – accompagner quelqu'un c'est, d'abord, l'accueillir et l'écouter.
- accompagner quelqu'un c'est, ensuite, participer avec lui au dévoilement du sens de ce qu'il vit et recherche.

³⁰ Cifali (1998), p. 128.

³¹ Z. Laïdi, *La tyrannie de l'urgence*, Montréal, Fides, 1999.

³² Laïdi, *op. cit.*, p. 35.

³³ Le Bouëdec (2001), p. 141.

– accompagner quelqu'un c'est, enfin, cheminer à ses côtés pour le confirmer dans le nouveau sens où il s'engage »³⁴.

J'ai le sentiment de bénéficier auprès de Paul d'un accompagnement qui répond clairement à cette définition et j'espère pouvoir l'offrir à d'autres. C'est aussi là qu'intensément je vis l'Évangile, autrement dit l'annonce effective d'un amour inconditionnel ouvrant l'espace d'une liberté nouvelle.



³⁴ Le Bouëdec (2001), pp. 141s.

Le témoignage : comparaître pour vivre en fraternité

par Michel
KOCHER,
théologien,
directeur de
Médias-pro, Suisse

En forme d'introduction
à la « petite école du témoignage¹ »

Résumé

Généralement le témoignage n'a pas bonne presse dans les milieux dits éclairés. Il est pourtant au cœur de la vie de l'Église, du croyant et de la société. Aujourd'hui il peut être envisagé comme l'un des leviers de construction de soi dans une période de profonde crise identitaire en Occident. Les modalités du témoignage sont diverses, mais ses articulations, trinitaires, spirituelles et sociales gagnent à être clarifiées. Dans leur vie, les disciples du Christ sont *témoins* de l'action de l'Esprit soufflant sur la création qui gémit. Cette proximité les place en situation de rendre compte, de témoigner de ce qu'ils traversent et observent. Mis en paroles et en gestes, le *témoignage* se déploie comme une réponse, unique et contextuelle, au cœur des diverses formes de « comparaison pour le vivre ensemble ». Le témoignage est ainsi une invitation à cheminer en *fraternité*, vers un même Père. Quatre formes de fraternité sont ici suggérées, qui, chacune, puise aux sources du témoignage chrétien.

Depuis des années *Hokhma* est restée, non seulement une revue de théologie d'inspiration évangélique, mais aussi une modeste fraternité, dont Gérard Pella est membre et à qui ce numéro de la revue

¹ Organisée par la Maison de Crêt-Bérard en Suisse : www.petites-ecoles.ch.

rend hommage. Dans ce groupe, formé d'une petite dizaine de pasteurs suisses romands, il est le dernier à faire partie du comité de la revue. Les autres, dont je suis, ont pris d'autres itinéraires théologiques ou simplement d'autres chemins de service dans la continuité d'une ligne initiale. La richesse du groupe a toujours été la diversité des situations ecclésiales, des réflexions théologiques et des cheminements spirituels dont ont été *témoins* ses membres. Une diversité, on s'en doute, qui est parfois dissonante quand elle n'est pas confrontante, voire potentiellement clivante.

Pour continuer à se rencontrer dans la fraternité, le groupe a dû chercher à aller au-delà du simple échange. Il a donc cheminé au risque du *témoignage*, revisitant en cela une pratique qui a ses lettres de noblesse dans les sphères piétistes, évangéliques ou pentecôtistes. Chaque participant peut évoquer tel ou tel élément de sa vie, de son cheminement, de ses engagements, sous la forme d'une parole libre, à laquelle les participants peuvent faire écho. L'expérience s'est révélée souvent lumineuse, parfois tendue, quelquefois impossible. Quand à la barre le témoin devient juge, son témoignage fait exploser le dispositif du rassemblement. Les participants doivent alors choisir, non pas un chemin de vie, mais un camp, celui des avocats ou de la partie civile. Le procès qui se met en place n'est plus celui de la parole de vie, mais celui d'une personne ou d'une institution. La *fraternité* qui préside à la rencontre disparaît. J'écris ces lignes à mes lecteurs, connus et inconnus, comme une exhortation à la persévérance, à (re)trouver une forme de témoignage authentique, non jugeante et porteuse de vie.

Qu'est-ce à dire ? Comme c'est le cas dans nombre de conseils de paroisses ou de groupes chrétiens, les témoignages (ap)portés ne sont pas de simples descriptions de faits. Ce sont des contributions qui éclairent la réalité, chacune à sa manière, unique et fortement contextuelle. Dans l'éclairage même qu'elles posent et proposent, ces contributions sollicitent, voire mettent en route une forme de fraternité qui permettra à chacun, sur son chemin de foi et de vie, de se trouver plus solidement relié. Traditionnellement la théologie insiste sur la dialectique entre témoin et témoignage². Nous proposons ici d'y introduire un troisième terme, la fraternité. *Témoin, témoignage* et *fraternité* sont ainsi les trois dimensions d'un vivre ensemble ecclésial, mais, plus largement sociétal. Elles sont en tension, mais aucune

² Paul Ricœur, « Le témoin témoigne pour quelque chose ou quelqu'un qui le dépasse ; en ce sens, le témoignage procède de l'Autre ; mais l'engagement du témoin est aussi son témoignage... », *L'herméneutique du témoignage*, in *Le Témoignage*, éds E. Castelli, Aubier, Paris, 1972, p. 55s.

ne peut se passer de l'autre. Témoigner sans être témoin de quelque chose serait une duperie. Un témoignage qui n'inviterait pas à une fraternité renouvelée ne serait guère christique. Une fraternité qui se ferait sans témoins n'aurait pas d'épaisseur sociale. Essayons d'articuler ces trois dimensions.

1. Le témoin : une proximité au souffle de vie

Le vocabulaire biblique emprunte beaucoup au vocabulaire juridique, le mot témoin en fait partie. C'est dire que la posture de témoin de la révélation est à prendre au sérieux, dans ce qu'elle implique de connaissance directe, oculaire, personnelle de faits, ce que l'évangéliste Luc atteste par son travail. La posture du témoin et son ancrage dans une forme de référentialité incontournable sont donc centraux. C'est sur elle que la tradition apostolique s'est construite, reposant sur les nombreux témoins de la mort et de la résurrection de Jésus.

Les témoins oculaires de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus ayant tous disparu, le mot en vient-il à perdre son sens juridique, au profit d'une dimension existentielle ? Un peu sans doute, mais pas complètement, pour autant que se poursuive, dans un processus plus long et plus large, le procès de cette parole d'amour et de réconciliation manifestée dans la personne et la vie de Jésus, procès de l'humanité dont nous sommes invités à être des témoins là où nous sommes. Le mot de témoin n'est pas réservé à ceux qui ont connu Jésus selon la chair. Paul et d'autres, qui l'ont connu et confessé comme le Vivant (Ac 22,15 ; 26,16), sont aussi des témoins.

Autrement dit, ce qui commence avec le témoignage de Jésus se poursuit avec celui des apôtres et de leurs contemporains, sans toutefois s'arrêter à cette génération. De nouveaux témoins, poussés par cette même parole de vie, prennent les relais narratifs, dans une succession non prévisible, que chacun peut invoquer, appeler à la barre. La force de cette succession est attestée par la pérennité du sens juridique du mot « témoin ». Aujourd'hui comme hier, les grands (mais aussi les petits) « témoins de la foi » jouent un rôle irremplaçable. Ceux qui ont laissé des traces dans les Écritures, dans les traditions et dans la mémoire du peuple de Dieu, offrent, en tant que « témoins », une proximité à la source. Elle se reconnaît à l'autorité qui leur est conférée.

Cela dit, un autre emploi du mot « témoin » apparaît plus tardivement, et ce n'est pas un hasard. L'œuvre de Dieu continuant, il faut pouvoir le dire, avec les mots usuels (témoins, témoignage), mais dans un sens qui souligne cette continuation. Dans les écrits johan-

niques, plus tardifs, le témoin par excellence sera le Saint-Esprit. « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il rendra lui-même témoignage de moi ; et à votre tour, vous me rendrez témoignage, parce que vous êtes avec moi depuis le commencement » (Jn 15,26s). La succession des témoins, toute nécessaire et solide puisse-t-elle être, repose donc aussi sur le travail d'un tiers invisible et pourtant présent, appelé aussi témoin : l'Esprit. C'est celui que l'on prend à témoin, que l'on invoque dans le secret ; une forme de tiers garant de la présence de l'action divine, le mystère trinitaire est ici affleurant³. Comme si le travail permanent de Dieu au cœur des croyants avait besoin d'une source continue, plongeant au cœur du mystère de la Rédemption, pour en transmettre la sève.

Au cœur de la posture de témoin, il y a donc un travail de l'Esprit. Ce qui fait un témoin n'est pas que de l'ordre d'une présence au bon moment et au bon endroit, de la chance et de la responsabilité d'assister à un événement notable, d'être inscrit dans une succession dûment reconnue, dans une position sociale valorisante ou dans une culture orale. Ce qui fait un témoin c'est l'Esprit de Dieu qui rend perceptible le souffle de vie, de résurrection, d'espérance, dans une situation donnée. Le témoin l'est à la lumière de ce que sa conscience, éclairée par l'Esprit, lui permet de voir et de comprendre. Sans ce témoignage intérieur de l'Esprit, l'humain serait-il à même de tourner la tête, de voir et d'entendre la Parole du Christ, l'appel à suivre les traces du Bon Samaritain ? On l'aura compris, cette œuvre de l'Esprit est essentielle. C'est Dieu lui-même qui peut faire de chacun de nous des témoins, quelles que soient nos situations de vie, nos formations, nos actions ou nos convictions. Être témoin c'est écouter l'Esprit nous parler, ôter les écailles de nos yeux pour voir là où le Fils est présent, dans la proximité paradoxale d'un témoin qui voit... sans toujours bien voir. L'Évangile est ici un utile rappel pour ne pas oublier ses myopies : « Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir affamé ou assoiffé, étranger ou nu, malade ou en prison, sans venir t'assister ? » (Mt 26,44).

2. Le témoignage : une vie qui se met à l'épreuve

Forts de ce que nous venons de saisir de la situation de témoin, nous pouvons dire que témoigner n'est pas raconter sa vie ou dis-

³ Note de la TOB : « L'Esprit de vérité [...] assure l'intelligence profonde du Christ », *in loc*, note sur 15,27.

serter sur une conviction profonde. Ce n'est pas non plus plaider pour une cause ou l'autre. Si le témoin est appelé à la barre, il n'est ni procureur, ni avocat de la défense, même s'il doit imaginer pouvoir répondre aux questions des deux ! Le témoignage c'est comparaître pour construire un vivre ensemble avec le Christ ; le témoignage, c'est une vie qui se met à l'épreuve. Et l'épreuve n'est pas celle d'une mise en scène, d'un concours de rhétorique ou d'un dévoilement de soi, mais celle d'offrir quelque chose de son existence pour célébrer la vérité. « Le vrai témoin, loin d'occuper le lieu du savoir, est soumis à la Parole en laquelle il a foi⁴ ». D'ailleurs, ce n'est pas par hasard que le mot témoin est devenu, dans l'Église primitive, le synonyme de martyr. La confession de la foi au Christ peut devenir un engagement à suivre un chemin qui mène au rejet et à la souffrance. Les chrétiens d'Orient en savent quelque chose, comme tant d'autres hommes et femmes qui ne bénéficient pas de la liberté religieuse.

À l'échelle de la chrétienté occidentale sécularisée où nous sommes situés, les enjeux du témoignage peuvent paraître plus anecdotiques, et son exercice plus banal. Il n'en est rien. Le rejet n'est certes pas aussi radical qu'en Orient, mais il est latent ; il a pris la forme connue du soupçon. Il n'est que de penser à la rareté du témoignage chrétien dans l'espace public, alors même que la radicalisation religieuse est au centre de toutes les attentions médiatiques et politiques. La difficulté du témoignage dans l'espace médiatique – dominé par les logiques d'adhésion, via la publicité ou par les logiques d'immersion affective, via la 3D et la « peopolisation » – tient au langage et à la posture spirituelle du témoignage. Le témoignage ne cherche pas d'abord l'adhésion, mais il offre une adhérence à la vie... via le langage. N'est-ce pas précisément ce que les SMS et autre *WhatsApp* offrent à une génération en pleine crise du sujet ? Les échanges numériques pair à pair⁵ permettent d'adhérer à la vie (sans doute une vie largement virtuelle), alors même que celle-ci devient de plus en plus difficile, que naît la tentation de disparaître de soi⁶, de se délaisser de l'effort d'exister.

Dans cette crise du sujet que traversent nos sociétés, nous sommes tout près du sens et de la fonction du témoignage. Le témoignage est de nature dialogale. Comme le note avec finesse Antoine

⁴ « Le témoignage appartient au sacrifice attestant de la transcendance qui interpelle le je », Antoine Vergotte, *L'avènement du je*, in *Le Témoignage*, *ibid.*, p. 489.

⁵ Pour certains appelés réseaux « d'ami à ami » (*friend-to-friend*).

⁶ Titre de l'essai du sociologue David Le Breton, *Disparaître de soi : une tentation contemporaine*, Éditions Métailié, Paris, 2015.

Vergotte, « on ne possède pas son identité de témoin, mais on la produit dans l'échange⁷ ». Ce dont précisément les Occidentaux ont besoin : un espace de parole qui permette l'échange. Celui-là même que le témoignage peut contribuer à créer.

Cet espace de parole où se construit l'identité se déploie autour de trois instances : le « je » de l'émetteur, le « vous » des destinataires, le « toi » de cet Autre qui me fait naître à moi-même dans la confiance. C'est ici que se fonde la nature non-narcissique du témoignage : dans la possibilité d'un lâcher-prise devant le risque de la parole publique, qui s'appuie non tant sur une bienveillance du public que sur une acceptation inconditionnelle du tiers garant, cet Autre (m')aimant dans la figure du Fils. Autrement dit la sincérité du témoignage n'est une vertu qu'à condition de puiser à la lucidité d'un regard vrai sur soi.

Le témoignage chrétien ne peut dissocier la narration de faits (position de témoin) et la confession de foi (mise en jeu de soi). Pour le comprendre il faut joindre la veine juridique⁸ à la veine de la construction de soi – et du Soi, développée par Jean Monbourquette⁹ – ou celle du dialogue pastoral élaboré dans un 3^e cycle des praticiens suisses romands¹⁰, ou plus récemment celle de la reprise de la notion d'individu¹¹. Cette veine christologique trouve des racines bibliques dans le grand livre du témoignage qu'est l'Évangile de Jean. « Il y eut un homme, envoyé de Dieu : son nom était Jean. Il vint en témoin, pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous croient par lui. Il n'était pas la lumière, mais il devait rendre témoignage à la lumière »

⁷ *Op. cit.*, p. 489.

⁸ Ce que fait Antoine Vergotte quand il écrit : « On aurait bien tort de vouloir comprendre la structure du témoignage en prenant appui sur le modèle juridique. Car le témoignage judiciaire ne prend pas la parole pour sa valeur de subsistance autonome, mais pour sa fonction d'indice de fait. En réalité, un procès tend, dans la mesure du possible à éliminer la parole », *ibid.*, p. 489.

⁹ *De l'estime de soi à l'estime du Soi, De la psychologie à la spiritualité*, Novalis, Ottawa, 2002.

¹⁰ *Se dire en vérité*, eds Jean-Marc Chappuis, Labor, Genève, 1988

¹¹ « Si l'être humain naît individu biologiquement, il est appelé à le devenir existentiellement [...] C'est dans la sphère religieuse de l'existence que la notion d'individu prend tout son sens. L'individu est tel essentiellement dans son rapport à Dieu, et pas avec n'importe quel Dieu, mais avec le Dieu qui s'est incarné non pas dans l'humanité en tant qu'espèce, mais dans un individu, Jésus de Nazareth, celui dont les Évangiles rapportent qu'il a rencontré des individus face-à-face, chaque fois comme des êtres uniques, comme des prochains », in François Dubois, *L'Eglise des individus, un parcours théologique à travers l'individualisme contemporain*, Labor, Genève, 2003, p. 438.

(Jn 1,7s). Le témoignage a pour objectif de faire connaître le Christ aux hommes. Le recours à l'image de la lumière est parlant, à deux titres au moins. D'abord la lumière est l'indice d'un enjeu de révélation, d'irruption de nouveauté. Ensuite la lumière divine se transmet par rayonnement, par manifestations successives. Ce dont témoigne un croyant, c'est d'où il vient, du Christ qui éclaire son chemin et fait sens pour lui. Par son témoignage il devient source de lumière pour d'autres.

3. La fraternité : d'exigeantes relations

Le témoignage chrétien a toujours un horizon hors de lui-même, de son effectuation, de ses potentialités immédiates. C'est bien ce qui est frappant dans la théologie johannique : le témoignage de Jésus n'est pas une fin en soi, dans une forme d'accomplissement mystique, intemporel et autosuffisant. Autrement dit, Jésus n'est pas la fin du témoignage, mais son icône toujours à reprendre, à redessiner ; il s'inscrit lui-même dans le jeu du témoignage. Il y a celui de Jean le Baptiste, mais rajoute-t-il : « Je possède un témoignage qui est plus grand que celui de Jean : ce sont les œuvres que le Père m'a données à accomplir ; je les fais et ce sont elles qui portent à mon sujet témoignage que le Père m'a envoyé » (Jn 5,36). Il y a là de quoi penser la nature du témoignage chrétien. Il s'inscrit dans une relation à un tiers, le Père, origine de l'humanité, vers qui le Fils trace le chemin, dans sa vie concrète. Ce chemin du Fils, préparé par le témoignage de Jean le Baptiste, rassemble des disciples dans une fraternité apostolique, aux relations exigeantes.

Comment traduire cette dynamique dans le cadre du témoignage chrétien, tel qu'il se (s'im)pose à nous aujourd'hui, en modernité sécularisée ? Je propose l'interprétation suivante : le procès eschatologique et cosmique que la venue du Christ johannique fait avancer de façon déterminante peut être relu comme le procès d'une humanité invitée à vivre en fraternité renouvelée, sous peine d'implorer (reprise du thème du jugement). Les témoignages déterminants sont ceux qui se déploient sous la lumière de relations nouvelles, portées par des horizons (œuvres) vraiment incarnés, des témoignages qui font du « nous » avec du « on ». Comme le note Jean-Marc Chappuis : « Le dire de soi est communautaire ¹² ». Le passage du « on » au « nous » est l'horizon même que vise le témoignage.

¹² *Op. cit.*, p. 7.

Je vois quatre dynamiques de fraternité (*adelphotes*) que le témoignage chrétien peut attester et qui disent chacune la richesse des liens au cœur de la « famille de Dieu » (Ep 2,19). Elles ne sont pas en opposition, mais en complémentarité ; aucune ne peut répondre à toute la diversité des registres de la fraternité, mais chacune porte en elle des éléments essentiels. L'idée ici n'est pas de les décrire dans le détail, mais d'esquisser leur potentiel à partir d'un exemple biblique, laissant au lecteur le soin de tisser les indispensables actualisations, jusque et y compris dans l'espace public¹³ et dans ses implications interculturelles et interreligieuses¹⁴.

Fraternité d'une dignité restaurée

Un récit fameux de l'Évangile de Jean brosse la rencontre de Jésus avec une femme de Samarie. De cette rencontre inattendue naît un mouvement de fraternisation, de rapprochement entre des hommes et des femmes de deux religions antagonistes, Juifs d'un côté, Samaritains de l'autre. La Samaritaine, *unique témoin* d'une parole qui la touche au plus profond de son identité, fait passer ses auditeurs du « on » (« celui qu'on appelle le Christ ») au « nous » (« Ce n'est plus seulement à cause de tes dires que nous croyons »). En restaurant sa dignité de femme, Jésus fait d'elle le moteur d'une dynamique de fraternisation dans sa communauté. Je ne peux pas ici ne pas mentionner le témoignage que livre le pasteur Antoine Schluchter¹⁵, d'autant que son écho médiatique montre qu'il est possible d'être témoin dans l'espace public. Son dernier livre atteste d'une fraternité large, non confessionnelle autour de ce qui « fait tenir debout, hors de la haine », après un drame terrible. En résumé, la nature de cette fraternité n'est pas celle du sang mais de l'humanité partagée, restaurée : « Chaque fois que vous avez fait cela à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25,40).

¹³ À lire, parmi d'autres : Catherine Chalier, *La Fraternité, un espoir en clair-obscur*, Buchet & Chastel, Paris, 2004 ; Régis Debray, *Le moment fraternité*, Gallimard, 2010.

¹⁴ Abdenour Bidar, *Plaidoyer pour la fraternité*, Albin Michel, Paris, 2015.

¹⁵ Antoine Schluchter a publié (après l'assassinat de sa fille) *En traversée. De la perte au procès. De peine et de paix*, Favre, Lausanne, 2016, et *Je te salue Marie, ma fille, 19 ans, un jour et l'éternité*, Favre, Lausanne, 2014.

Fraternité de baptisés, témoins nouveaux

Dans le livre des Actes, de nombreux récits permettent de voir comment les premiers disciples voient de nouveaux témoins se joindre aux communautés naissantes, mais aussi que ces témoignages ne sont pas toujours bien reçus, tant s'en faut. Entre l'eunuque éthiopien qui se convertit suite au témoignage du diacre Philippe et le récit du martyr d'Étienne, il y a une différence de « résultat » mais pas de perspective. Les deux témoignages tendent à faire basculer le christianisme naissant vers l'ouverture aux non-Juifs, dans une fraternité jusqu'ici inconcevable. La force de leur témoignage est de partir d'un héritage, d'un socle commun (le texte des Écritures) qu'ils vont relire à l'attention de leur auditoire. Le passage du « on dit que », au « nous sommes invités » est frappant dans les deux situations de ces *témoins héritiers*. Ce passage se fait par un « je » inscrit au cœur même du témoignage. « Je contemple les cieux ouverts... » dit Étienne, « je te baptise » a dû dire Philippe à l'eunuque. Le témoignage de l'un et de l'autre déplace les frontières religieuses et culturelles de ce temps pour accueillir de nouveaux témoins de la foi. Toute proportion gardée, le témoignage d'un Jean-Claude Guillebaud¹⁶ relève pour une large part de cette fraternité. Il est un témoin héritier de l'actualité, de la subversion de l'Évangile. Le philosophe qu'il est n'est pas sûr d'avoir la foi. « Mais je crois profondément que le message évangélique garde une valeur fondatrice pour notre temps. Y compris pour ceux qui ne croient pas en Dieu¹⁷ ». Les incroyants sont inclus dans la fraternité que son témoignage dessine. En résumé, la nature de cette fraternité se déploie et se mesure dans le temps long, elle s'exprime, entre autres, par l'estime mutuelle¹⁸.

Fraternité du Christ reconnu

La fin de l'Évangile de Luc rapporte l'étonnant récit des pèlerins d'Emmaüs (Lc 24,13-35). Ce texte tourne autour de la reconnaissance du Ressuscité. Emblématique s'il en est et placé à la fin de l'Évangile, il vient comme sceller la communauté des témoins du Vivant. Le témoignage des pèlerins est fort, personnel et à ce titre légitime : ils ont *reconnu* Jésus. Il y a là un témoignage irréfutable.

¹⁶ *Comment je suis redevenu chrétien*, Albin Michel, Paris, 2007.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ « Que l'amour fraternel vous lie d'une mutuelle affection ; rivalisez d'estime réciproque », Rm 12,10.

Soit, mais via un pôle mystique ici bien présent : la reconnaissance s'est faite par un simple geste, aussi anodin qu'essentiel. En fait une révélation, le mot n'est pas trop fort, qui passe par le chemin d'un partage, la fraction du pain, qui ouvre leurs yeux. Leurs auditeurs, fussent-ils les apôtres, ont quelque peine à en tirer une conclusion définitive, irréfutable (La finale de Marc¹⁹ et Luc s'opposent sur l'aspect convaincant de leur témoignage). Quand Jésus est à nouveau présent et reconnu, le « on a reconnu Jésus » devient un « nous l'accueillons » au milieu de nous. La confession ouverte des pèlerins d'Emmaüs construit une fraternité de frères reconnaissant, en leur centre, la présence mystérieuse et inattendue du Ressuscité, ce que le texte de Luc raconte ensuite, dans le récit de l'apparition. En résumé, la nature de cette fraternité est sacramentelle, au sens de mystérieuse. À la différence de la précédente, elle ne se mesure ni ne se déploie dans le temps chronologique. Elle est donnée dans et par le Christ, dont l'on reconnaît mutuellement la présence.

Fraternité de l'intelligence renouvelée

Un témoignage peut prendre la forme d'un livre. Celui de l'apôtre Paul aux Romains prend celle d'une lettre, dont le cœur, les chapitres 9 à 11, est un vibrant témoignage adressé aux païens convertis et aux judéo-chrétiens, « mes frères ceux de ma race selon la chair... de qui est issu le Christ ». Quel est le sens de la vocation d'Israël, si la justice est donnée dans le Christ ? *Son propos est une reprise* d'une dialectique déjà connue au travers des témoignages du Premier Testament, celle de la promesse faite à Abraham et à ses descendants. Quel sens a-t-elle ? La réponse de Paul passe par l'image de l'olivier franc sur lequel sont greffées des branches de l'olivier sauvage. Si la promesse est pour tous, Dieu n'a pas rejeté Israël. Pour éviter que les Romains ne se divisent en deux communautés, Paul les invite à une fraternité de l'intelligence renouvelée (12,2). À la différence du témoignage des pèlerins d'Emmaüs qui apportaient aux apôtres une information, un absolu au-delà duquel on ne peut pas remonter, Paul ne fait ici « que » proposer une reprise. Ce n'est pas pour autant un témoignage secondaire, l'histoire l'a montré... Si les faits qu'il met en perspective sont connus de tous, le discours est nouveau. Pour conclure, cette fraternité de l'intelligence renouvelée est donc spirituelle. Pas besoin de vivre ensemble, d'appartenir à une même communauté religieuse pour en être. Ici c'est l'héritage de la promesse

qui rassemble²⁰. Sa racine théologique est la filiation par adoption (Rm 8,15).

4. La comparution : témoin, seulement, mais pleinement

Finissons par un bref regard sur la comparution, à savoir ce moment où le témoignage se donne pour construire l'être-ensemble, ce moment où le témoin risque une parole, un geste, pour qu'advienne une fraternité nouvelle. Nous avons souligné au début de cet article que le témoin pouvait devenir juge, ce qui risquait d'empêcher le procès d'être celui d'une humanité renouvelée. S'il est un hommage que je peux rendre à Gérard Pella, c'est bien de n'être jamais passé du témoignage au jugement. Quel est le cadre de cette économie ? Il se résume en une expression : témoin, *seulement, mais pleinement*²¹. Vouloir être plus que témoin, c'est risquer de prendre une autre place, qui se construit aux dépens des auditeurs et du procès en général. Ne pas être pleinement témoin revient à prendre à la légère la confiance que le Christ fait à ses disciples. L'image du témoignage comme un pont qui relie deux rives le dit à sa manière. Être seulement témoin, c'est laisser ses auditeurs traverser eux-mêmes le pont. Être pleinement témoin, c'est relier de façon solide les deux rives. Reprenons rapidement ces deux aspects.

Une parole qui met l'auditoire en mouvement

Être *seulement* témoin, qu'est-ce à dire ? C'est choisir clairement l'une des deux dimensions (herméneutiques²²) du témoignage où s'inscrire. Soit l'on part d'un absolu (une expérience originelle, unique, non discutable), en deçà duquel il n'est pas possible de remonter (je → il/vous) et qui est proposé par la narration à une interprétation ouverte ; soit l'on propose la reprise d'éléments accessibles, discutables et connus de tous, dans un discours-témoignage nouveau (il → je/vous) et/ou personnel. Faire les deux à la fois revient à ôter à son auditoire toute place où il peut librement se situer. En clair cela

²⁰ « Fils, vous l'êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit de son Fils, qui crie : Abba – Père ! Tu n'es donc plus esclave, mais fils ; et comme fils, tu es aussi héritier : c'est l'œuvre de Dieu » (Ga 4,6).

²¹ Je dois à André Dumas cette formule superbe qu'il avait utilisée lors d'une interview à la Radio Télévision Suisse pour parler des protestants ; elle se retrouve dans son livre : *Protestants, Les Bergers et les Mages*, Paris, 1987, pp. 13-18.

²² Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 35-61, en particulier les pages 53s.

correspond aux deux impasses suivantes : soit « mon expérience, ma conviction ne se discute pas et mon témoignage vous explique pourquoi » (je → je) ; soit « je vous propose une (re)lecture croyante et personnelle, qui revêt la forme d'une expérience non discutable » (je → je). Dans les deux cas, le « il/vous » n'a pas sa place, le témoignage fonctionne en boucle fermée. C'est faire comme s'il n'y avait plus de distance à franchir, de rive à atteindre par une traversée personnelle. En résumé, être seulement témoin c'est permettre à l'auditoire de se mettre en mouvement lui-même et de traverser le pont, librement, volontairement.

La bonne personne, au bon endroit, au bon moment

Être *pleinement* témoin qu'est-ce à dire ? Cela signifie être la bonne personne au bon endroit, au bon moment. Reprenons l'image du pont. Le témoin joue un rôle de pont entre deux rives qu'il doit pouvoir relier pleinement c'est-à-dire solidement, de façon fiable. Dans le témoignage chrétien, les deux rives sont cardinales : d'un côté le Christ, questionné, absent, cherché ; de l'autre le Christ présent, parlant. Le témoin n'est pas le Christ, mais il peut y conduire, en porter des traits, en apporter de la lumière... par son témoignage. Comment ? Il existe fondamentalement deux natures de ponts. Les ponts extérieurs qui comblent une distance et ceux intérieurs, qui permettent de (re)vivre dans son unité profonde, spirituelle.

Les ponts extérieurs sont fondés sur le *temps chronologique*. Le témoignage comble la distance entre un passé et un présent ; il est le maillon manquant, une forme de « preuve matérielle ». Techniquement c'est le témoin oculaire. Bibliquement c'est le lien avec le témoignage apostolique et scripturaire, qui fonctionne comme passerelle avec *les commencements*. Les ponts intérieurs sont fondés sur le *temps narratif*. Par sa narration même, le témoin donne l'exemple d'une unité profonde – de vie et de foi – entre ce qu'il a reçu et ce qu'il est aujourd'hui. Techniquement c'est le témoin se portant garant des bonnes mœurs de l'accusé (de sa non-duplicité, de son unité profonde). Bibliquement c'est le lien du Fils œuvrant par le Saint-Esprit. Il y a continuité entre (la foi) *les origines* et le temps présent.

Pour être pleinement témoin, il faut donc discerner dans quel temps prioritaire se place son témoignage : le temps chronologique ou le temps narratif ? Si ce travail n'est pas fait, il a y risque d'être un « demi-témoin », c'est-à-dire de jouer sur plusieurs tableaux, sans assumer pleinement et entièrement une place, celle dans laquelle nous sommes personnellement, *hic et nunc*. Or l'appel que le Christ adresse

à être ses témoins, tel que les Écritures l'attestent, se fait dans une vraie diversité. Les femmes au tombeau ne sont pas les disciples dans la Chambre haute, la Samaritaine n'est pas parmi les pèlerins d'Emmaüs, Pierre n'est pas Paul. Le témoignage de chacun est indispensable, mais sa fidélité ne peut pas s'exprimer de la même façon. Si Paul n'avait pas pleinement été fidèle à sa position de témoin de la foi, dans le temps narratif de la confession du Crucifié-Ressuscité, il n'aurait pas eu le souci, le besoin, la liberté, d'aller à Jérusalem, rencontrer Pierre, les autres apôtres et les anciens. Et si Pierre n'avait pas attesté, comme apôtre, du changement, chronologiquement situé et validé, que constitue l'ouverture du salut aux païens, les judéo-chrétiens n'auraient pas accepté cette évolution.

Un témoignage se prépare

Dans quelle situation sommes-nous ? Celle des disciples d'Emmaüs ? De la Samaritaine ? De Paul ? De Pierre ? Être témoin, seulement, mais pleinement, correspond donc à un travail de discernement, tant sur la place que l'on occupe comme témoin que sur la nature du pont que nous pouvons offrir et sur les formes de fraternité que nous pouvons espérer nourrir. Pour se préparer à rendre témoignage, il y a lieu de se poser les questions décisives évoquées dans cet article. La force et la clarté de notre témoignage dépendent directement des réponses, contextuelles et temporaires, que nous pourrions esquisser à ces questions.

Pour faciliter cette étape, nous invitons nos lecteurs à travailler avec une version du logiciel ContactGPS@²³, adapté à cette problématique : www.contactgps.ch/GPS_temoignage. Elle regroupe les questions essentielles et les articule avec les différentes formes de fraternité mises en avant, sous la forme d'une carte symbolique où est situé l'utilisateur du GPS. Elle lui donne enfin quelques pistes concrètes pour se préparer. ■

Cf. la Carte à la page suivante.

²³ C'est un logiciel que nous avons développé depuis plusieurs années. Une version autour des 4 évangiles a été primée par la Société de Bible du Canton de Vaud en 2014 : <http://gps.contactgps.ch/rungps/0ZXTJOLAIP>, flashcode ci-joint.



Dans quel procès allez-vous rendre témoignage?

Petite école de témoignage



La dignité de toute personne

Une citoyenneté nouvelle pour tous

Témoign, seulement mais pleinement

Le Ressuscité se donne à tous

Un regard nouveau sur le monde

Spiritualité et œcuménisme

La spiritualité, étape ou obstacle vers l'unité ?

**par Louis
SCHWEITZER,**
*professeur à la
Faculté de théologie
évangélique de
Vaux-sur-Seine*

Introduction

La plupart des personnes enseignant la théologie s'orientent assez rapidement dans un domaine qui va devenir leur spécialité. Il se trouve que le cheminement que j'ai suivi m'a porté vers trois domaines qui m'ont également passionné et que j'ai été amené à enseigner dans divers cadres : ce sont l'éthique, la spiritualité et l'œcuménisme. C'est une conférence dans un lieu de formation catholique lors d'une semaine de prière pour l'unité qui a été l'occasion de cette mise en relation de la spiritualité et de l'œcuménisme. Dans le cadre de ce numéro, je me permets de reprendre cette intervention en gardant la liberté de ton qui était la mienne. On a le droit de penser autrement et je reconnais volontiers ce qu'il peut y avoir de subjectif dans ce que j'avance. Mais il me semble que c'est aussi ce qui peut faire l'intérêt de cette démarche.

J'aborderai le thème en trois points, non par souci académique, mais parce que ce sont les trois aspects qui me paraissent les plus importants : la spiritualité comme lieu de séparation entre chrétiens ; l'apport de l'œcuménisme à la spiritualité ; et enfin, l'apport de la spiritualité à l'unité des chrétiens.

La spiritualité comme lieu de séparation

Ce premier point nous gardera de tout angélisme. Non, il n'y a pas, comme on le pense parfois, d'un côté la « méchante » théologie, cause de toutes les séparations et de l'autre la « gentille » spiritualité

qui ne pourrait que nous rapprocher les uns des autres. Les choses sont un peu plus compliquées, un peu plus ambivalentes.

Si nous cherchions à exprimer ce qui a, pour la plupart des gens, distingué les catholiques des protestants, il est probable que bien des points seraient cités qui relèvent de la spiritualité : la place de l'eucharistie dans le culte et la piété, celles de la liturgie, de la confession, de l'Écriture dans la piété personnelle. Les formes de la prière, le culte rendu aux saints et à Marie...

Et pourtant, on pourrait s'étonner de voir que la Réforme n'a pas très fortement insisté sur ces questions qui ont pourtant, au fil du temps, pris une place de plus en plus importante. C'est que nous avons besoin de corriger certains regards que nous portons sur l'histoire. J'illustrerai mes propos le plus souvent par des exemples pris de la relation catholiques-protestants parce que c'est le monde que je connais le mieux. Mais je suis certain que des choses semblables pourraient être dites de la relation avec les Églises orthodoxes, et j'en donnerai un exemple.

Il me semble que lorsque nous pensons au catholicisme – c'est vrai de nous protestants, mais aussi de beaucoup de catholiques eux-mêmes –, nous pensons soit au catholicisme actuel depuis le concile de Vatican II, soit au catholicisme plus ancien, « traditionnel », c'est-à-dire celui d'avant Vatican II. Mais nous oublions que ce catholicisme dit « traditionnel » est lui-même relativement récent. Il naît à la Contre-réforme et trouve son épanouissement au XIX^e siècle. Il est donc très différent de celui du XVI^e siècle, avec lequel la Réforme est entrée en conflit.

Si l'on excepte la question des indulgences qui ne relève que marginalement de la spiritualité, les grandes questions de la Réforme concernent plus la théologie. La question de la **piété mariale**, par exemple, est très peu traitée. Calvin la cite au passage dans l'*Institution*, mais sans insister¹. Cette question tenait à l'époque une place très différente de celle que nous imaginons aujourd'hui. Le Carmel est un ordre pour lequel la dimension mariale a toujours été forte et revendiquée. Or, il est très étonnant de constater, en lisant Thérèse d'Avila ou Jean de la Croix qui, eux aussi du XVI^e siècle, sont à la source du Carmel d'aujourd'hui, que l'on ne trouve pratiquement pas d'allusions à Marie, ou en tout cas très peu. Ce que l'on peut avancer, c'est que, depuis la Réforme en Occident, nos spiritualités se sont construites les unes contre les autres. Puisque les protestants étaient

¹ Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, XX, 22.

gênés par la place de Marie et des saints, le catholicisme a développé cet aspect de son identité. Bien sûr, il existait auparavant, mais plus discrètement. Et la place de Marie dans la théologie et la spiritualité va grandir jusqu'à aboutir à certaines formulations dogmatiques comme l'immaculée conception de Marie (1854) ou l'assomption (1950).

Bien des débats théologiques touchent peu, en fait, le peuple chrétien. Alors que tel aspect de la spiritualité lui parle beaucoup plus. Les définitions théologiques sur **l'eucharistie** sont moins porteuses de convictions et de pratiques identitaires que le développement de l'adoration du saint sacrement...

Nos spiritualités se sont, au moins en partie, construites les unes contre les autres. Le fait que la lecture communautaire, mais aussi personnelle de l'Écriture soit au centre de la spiritualité protestante portera l'Église catholique à interdire cette lecture des textes par le peuple de l'Église. Et cela va colorer la piété catholique jusqu'à Vatican II. Mais le développement d'une liturgie très pédagogique, et donc plus intellectuelle que priante, puis, dans certains milieux protestants, le refus de toute forme de liturgie élaborée sont aussi des réactions protestantes au catholicisme ou à certaines pratiques perçues comme catholiques.

La spiritualité est donc une manière de confesser ce que je suis et ce que je ne suis pas. Les protestants réagissent (parfois très violemment) contre les statues de saints. Tandis que la Contre-réforme va développer l'art baroque, certains protestants feront de l'austérité (pour ne pas dire plus) un art architectural... La prière libre et spontanée du protestant qui tutoie Dieu se démarquait ainsi de la prière plus liturgique et respectueuse du catholique qui, même en privé, « récitait » des prières proposées par l'Église.

Dans ce sens, la spiritualité est, à certains égards, le lieu privilégié de nos divisions, celui en tout cas où elles sont le plus ressenties par les uns et les autres. Pour cette raison, certains sujets sont difficiles à aborder dans les dialogues. Ainsi, le dernier document produit par le Comité mixte baptiste-catholique porte sur Marie². Il est clair qu'avant de pouvoir aborder un tel sujet, il faut apprendre à bien se connaître et se faire confiance. Car la place de Marie dans nos confessions dépasse de loin la théologie. Des deux côtés, toute une affectivité est engagée. C.S. Lewis, écrivain chrétien célèbre, anglican très aimé des évangeliques et de beaucoup d'autres, a écrit un

² Comité mixte baptiste-catholique en France, *Marie*, Document Épiscopat n° 10/2009, également publié dans les *Cahiers de l'école pastorale*, n° 73/2009.

ouvrage sur les fondements du christianisme dans lequel il s'est prudemment abstenu de parler de Marie. Il indiquait que le sujet lui paraissait trop dangereux.

« Le dogme catholique sur ce point est défendu non seulement avec la ferveur habituelle s'attachant à toute croyance religieuse sincère, mais (et c'est bien naturel) avec la sensibilité spéciale et, peut-on dire, chevaleresque qu'un homme éprouve quand l'honneur de sa mère ou de sa bien-aimée est en jeu. Il est très difficile, sur ce point, d'opposer une opinion contraire sans apparaître comme un cuistre ou un hérétique. À l'opposé, la croyance des protestants sur ce sujet suscite des sentiments qui touchent aux racines mêmes de tout monothéisme. Aux protestants convaincus, il semble que la distinction entre le Créateur et la créature (si sainte soit-elle) est mise en péril ; que le spectre du polythéisme se dresse à nouveau. En conséquence, il est dur de les persuader que vous n'êtes pas pire qu'un hérétique : un païen »³.

Derrière les oppositions théologiques dont il est toujours facile de discuter, se dressent des clivages qui relèvent de la sensibilité spirituelle, de l'affectivité, de convictions et de pratiques qui appartiennent à ce point à l'intime que leur négation est comme une remise en cause de notre être même.

C'est dire que nous marchons toujours un peu « sur des œufs » lorsque nous parlons de spiritualité entre chrétiens différents et que l'apport premier des spiritualités au dialogue entre les Églises n'est sans doute pas toujours positif.

L'apport de l'œcuménisme à la spiritualité

Nous venons de voir que nos différentes Églises se sont construites, en partie au moins, les unes contre les autres. Cela a une conséquence qui me semble très importante et qui dépasse d'ailleurs le seul cas des Églises. Lorsque deux groupes se séparent, chacun part avec ce qu'il considère comme la part de l'héritage à laquelle il tient. Mais il se passe souvent autre chose : il laisse à l'autre des aspects de leur héritage commun avec lesquels il n'est pas nécessairement en désaccord mais dont il s'éloigne parce que l'autre les défend. Et cela me semble particulièrement vrai en ce qui concerne la spiritualité chrétienne.

³ C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme*, éditions LLB, Guebwiller, 1979, p. 9 et 10.

Prenons le cas de la **méditation de la Bible**. Dans la tradition catholique, elle était considérée comme un élément essentiel de la spiritualité. La *lectio divina* était la grande tradition monastique de la lecture méditée et priée de l'Écriture. Rappelons aussi (surtout aux protestants) que la pratique personnelle de la lecture biblique n'était que très rarement possible avant l'apparition de l'imprimerie. Or, un des apports essentiels de la spiritualité protestante sera de diffuser dans le peuple de l'Église une sorte de *lectio divina* un peu simplifiée. Devant cette démarche protestante qui – dans le contexte historique – facilitait la critique de l'institution ecclésiale, l'Église catholique va interdire pour un temps la lecture personnelle des Écritures au peuple, laissant aux seuls clercs la connaissance des textes bibliques. L'apaisement œcuménique, surtout à partir du concile de Vatican II, va permettre à l'Église catholique de renouer avec une tradition plus ancienne en encourageant la lecture biblique pour tous. On peut constater qu'ici, il ne s'agit pas d'une nouveauté radicale, mais de se réapproprier une pratique qui a été celle de l'Église dans ses monastères, qui aurait pu devenir celle du peuple de Dieu après l'imprimerie et avec la facilité nouvelle de diffuser les textes, mais que la Réforme avait de fait « confisquée ». De leur côté, les protestants prennent conscience de cet enracinement d'une pratique qu'ils croyaient spécifiquement issue de la Réforme dans une tradition plus ancienne et plus vaste. Il y a donc aujourd'hui la possibilité de redécouvrir ensemble la pratique ancienne de la *lectio divina*. Et c'est d'autant plus important qu'il me semble que cette pratique est comme le socle le plus solide que nous puissions trouver pour une spiritualité chrétienne. Socle solide et englobant puisque cette *lectio divina* comprend la lecture biblique intelligente, la méditation du texte, la prière, et ouvre même sur la dimension contemplative.

On pourrait dire des choses semblables sur diverses formes de **prière**. La pratique protestante classique est la prière libre, le dialogue simple et personnel avec Dieu. Quelque chose de très proche de ce que Thérèse d'Avila appelle l'oraison, ce libre entretien durant lequel on s'adresse à Dieu « comme un ami parle à son ami ». Or, la dimension œcuménique ouvre aux protestants plusieurs pistes nouvelles. La première est celle de la dimension de la **prière des heures**, cette prière plus liturgique qui structure le temps. De petits ouvrages sont édités qui facilitent la prière quotidienne dans sa dimension liturgique et on retrouvera cela aussi bien dans des milieux luthéro-réformés que dans certains milieux évangéliques avec la *Petite liturgie* de

Pomeyrol⁴ ou le livre *Prier l'Évangile*⁵ qui a été rédigé par des mennonites et publié par des maisons d'édition réformées et évangéliques en France et en Suisse.

Au-delà de la prière des heures, on peut aussi noter la redécouverte de **formes plus contemplatives de la prière**, formes qui étaient assez étrangères aux protestants. Cette redécouverte est pour certains une libération car elle les ouvre à une approche de prière qui correspond mieux à leurs besoins et leurs attentes.

En sens inverse, de nombreux catholiques ont trouvé, via le **renouveau charismatique** (qui est un renouveau spirituel enraciné dans le monde protestant, et particulièrement évangélique et pentecôtiste), une liberté et une intimité nouvelles dans leur relation avec Dieu.

De même, dans une dimension plus communautaire, la **liturgie** catholique s'est rapprochée avec le Concile de formes protestantes de culte (langue, simplicité), de même que certaines Églises protestantes ont enrichi leur liturgie, la rendant plus priante ou adorante.

Ces redécouvertes sont extrêmement importantes car on voit bien que la forme de la piété est largement en lien avec notre personnalité. Tous les catholiques ou tous les protestants n'ont pas une même sensibilité. On découvre que certains catholiques ont en fait une spiritualité qui aurait autrefois été considérée comme protestante et que bien des protestants sont plus à l'aise avec des aspects de la spiritualité qui auraient été taxés de catholiques il y a quelques décennies.

Une étape-clé de ces nouveautés permises par l'œcuménisme a été, pour les protestants, la redécouverte depuis la fin du XIX^e et surtout le milieu du XX^e siècle de la **dimension communautaire et monastique**. On peut citer Taizé, bien sûr, avec sa relation ambivalente au protestantisme français, mais surtout des communautés comme celles des diaconesses, en France ou en Suisse, de la communauté de Pomeyrol dans le sud de la France, ou de Grandchamp en Suisse. Le Tiers-Ordre des Veilleurs fondé, dans les années 1920 par le pasteur Wilfred Monod, a d'ailleurs été à l'origine de plusieurs d'entre elles.

Elles sont importantes en elles-mêmes, bien sûr, mais aussi en ce qu'elles introduisent dans le protestantisme des pratiques qui ont traditionnellement été liées à la dimension monastique. C'est le cas de la *lectio*, de la liturgie des heures, de la prière plus contemplative comme, nous allons le voir, de celle de l'accompagnement spirituel.

⁴ *Petite Liturgie quotidienne*, Communauté de Pomeyrol et éditions Oberlin, 1996.

⁵ *Prier l'Évangile, Petite liturgie quotidienne*, Olivétan, OPEC, Farel, 2012.

L'accompagnement spirituel est aussi une de ces richesses de notre héritage commun que l'œcuménisme nous a permis de redécouvrir. La Réforme avait éprouvé une forte suspicion à l'égard de tout ce qui apparaissait comme une manifestation du pouvoir de l'Église, représenté par le clergé sur le peuple. On comprend ainsi que le terme même de « direction spirituelle » ne pouvait que poser problème. Les protestants mettaient l'accent sur la relation directe et personnelle du croyant avec Dieu. Ce qui avait des avantages, en responsabilisant le chrétien et en le plaçant, devant son Seigneur, dans une relation plus directe. Mais cet individualisme spirituel, même vécu dans des communautés chaleureuses, pouvait aussi laisser la personne bien seule devant les problèmes que toute vie spirituelle ne peut manquer de rencontrer. En cas de grave difficulté, le protestantisme avait développé ce que l'on a appelé la cure d'âme. Mais il ne s'agissait, le plus souvent, que d'une aide ponctuelle en vue de trouver une solution à un problème. Lorsque l'on avait affaire à de fortes personnalités, cela pouvait donner de magnifiques résultats, mais pour d'autres, cette relative solitude pouvait donner lieu à une certaine médiocrité résignée.

Nous assistons, depuis quelques années, dans divers milieux protestants, à une redécouverte de l'accompagnement spirituel sous des formes variées. Il est intéressant de constater le nombre grandissant de personnes qui font les *Exercices spirituels* de Saint Ignace et qui s'engagent dans des accompagnements qui en sont plus ou moins directement inspirés. Ignace de Loyola et Calvin sont des contemporains et l'image du fondateur de la Compagnie de Jésus, très liée à la Contre-réforme, a longtemps « senti le soufre » dans les milieux protestants. Pourtant, la démarche même des *Exercices*, cette méditation de l'Écriture en vue de discerner moi-même la volonté de Dieu pour ma vie, est magnifiquement compatible avec la spiritualité protestante. On peut penser que si l'on donnait les *Exercices* à des protestants sans leur dire qui en est à l'origine, ils trouveraient cette démarche à la fois parfaitement conforme aux principes protestants et génialement pédagogique. Et ce développement de l'accompagnement spirituel et de la formation d'accompagnateur, non seulement s'inspire d'une démarche qui a été conçue dans le catholicisme, mais encore se nourrit des expériences et de la sagesse qui viennent d'une pratique de plusieurs siècles dans cette Église.

Pour terminer ce chapitre, nous voudrions simplement citer une pratique spirituelle orthodoxe très ancienne qui nourrit aujourd'hui la spiritualité de beaucoup de chrétiens d'Occident. Il s'agit de la

prière du cœur, ou **prière de Jésus**. Il s'agit de la répétition, souvent sur le rythme de la respiration, d'une prière dont le nom de Jésus est le centre. On imagine facilement les critiques qui ont pu lui être adressées du côté protestant comme catholique. C'est le livre *Récits d'un pèlerin russe*⁶ qui a fait connaître cette forme de prière, maintenant pratiquée de manière ponctuelle ou régulière par des catholiques comme des protestants de sensibilités très diverses. Pour accueillir une telle forme de prière, il a été nécessaire de dépasser les préjugés spontanés et les arguments de la polémique classique, pour essayer d'entrer dans l'esprit d'une pratique et en comprendre le bien-fondé. Notons au passage que c'est un livre qui a fait connaître cette pratique de la prière du cœur. La publication de livres, qui sont lus aujourd'hui par des catholiques, comme des orthodoxes ou des protestants, est sans doute la cause principale de ces échanges en matière de spiritualité. Ainsi, si l'on parle de cette forme de prière dans des milieux très classiquement évangéliques, on s'aperçoit que certaines personnes non seulement la connaissent pour l'avoir découverte dans des livres, mais encore la pratiquent. Certains d'ailleurs le font même spontanément sans savoir que cette forme de prière a une histoire et un nom.

Nous nous trouvons donc devant un enrichissement évident. Nous prenons peu à peu conscience – mais il reste des progrès à faire... – que nous sommes tous les héritiers d'une immense richesse de spiritualités chrétiennes dans laquelle nous pouvons puiser, sous bénéfique d'inventaire évidemment.

L'apport de la spiritualité à l'unité des chrétiens

Nous venons de voir que la spiritualité avait beaucoup à recevoir de la démarche œcuménique et, de fait, avait déjà beaucoup reçu. Mais le contraire est-il vrai ? La spiritualité a-t-elle quelque chose à apporter dans la marche des Églises vers l'unité ?

Ma conviction est que l'on peut répondre « oui » ; non seulement elle peut apporter beaucoup, mais nous pouvons même nous demander si ce n'est pas de ce côté-là qu'il est possible d'espérer un éventuel apport décisif.

On peut, bien sûr, avoir des analyses et des convictions diverses, mais il est possible de prétendre que ce qui manque aujourd'hui pour

⁶ *Récits d'un pèlerin russe*, col. Points Sagesse, Baconnière/Seuil, 1978.

avancer vers une unité plus grande, c'est surtout la volonté, le désir. Les différentes Églises ont fait d'énormes progrès dans la découverte respectueuse et parfois émerveillée des autres. Dans chaque Église, on a pris conscience que l'autre chrétien était bien moins horrible, bien plus proche de nous que nous le pensions. Nous avons même vu qu'il pouvait nous apporter quelque chose. Mais la dynamique œcuménique s'est arrêtée. Ce qu'il faudrait modifier, pour pouvoir continuer d'avancer, concerne l'ecclésiologie, les ministères, les sacrements. Et il ne s'agit même pas ici d'une unité complète qui verrait les Églises d'accord sur tout, mais plutôt d'une communion qui leur permettrait de s'accepter mutuellement comme pleinement membres du corps du Christ. On peut penser que tout ce qui pouvait être fait sans remettre en cause nos diverses identités a été fait. Pour aller plus loin, il faut, comme le dit le Groupe des Dombes, une « conversion des Églises »⁷. Autrement dit, si l'on veut aller plus loin, il faut accepter de changer, de modifier certaines choses qui touchent à notre identité profonde. La question est de savoir si nous en avons envie...

Quand on parle de la recherche de l'unité, on pense avant tout à la théologie et donc, tout naturellement, aux théologiens. C'est la théologie qui nous a fondamentalement séparés ; c'est elle qui doit essayer de trouver des solutions pour nous permettre de nous rapprocher. Et, en effet, il existe de grands théologiens qui travaillent dans le domaine œcuménique. Mais, reconnaissons-le, ils ne sont qu'une petite minorité. Et, au fond, cela semble assez naturel. Cela fait des siècles que les théologiens de chaque confession peaufinent la cohérence interne de leur théologie propre. Nous pouvons être parfois très proches, mais nous demeurons dans des logiques différentes. C'est pour cette raison que l'autre est si difficile à convaincre. Nous avons tous raison, en fonction des présupposés qui sont les nôtres. Et les théologiens sont formés pour préciser, affiner les cohérences internes de chacun de nos systèmes. Il n'est donc pas naturel pour eux de dépasser les clivages ; ils ne sont pas habitués à cela, ni formés pour cela. D'autres ont aussi leur mot à dire, bien sûr, ce sont les responsables d'Églises, les évêques, les présidents, les secrétaires généraux... Eux aussi ont comme premier réflexe, et même comme mission, de défendre l'institution dont ils ont la responsabilité. Il est donc très improbable que, sauf action très spéciale de l'Esprit saint, les progrès décisifs vers l'unité viennent de leur côté. Sans doute

⁷ Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Églises, Identité et changement dans la dynamique de communion*, Centurion, 1991.

faudrait-il envisager le cas particulier du pape qui, comme on l'a vu avec Jean XXIII, et comme on peut peut-être l'espérer avec François, a une possibilité réelle et institutionnelle de faire avancer des choses.

Enfin, nous sommes dans une société déchristianisée et nous pouvons constater que, dans toutes nos traditions, un bon nombre de personnes découvrent la foi et entrent dans l'Église. C'est bien sûr une très heureuse chose dont il faut se réjouir. Mais il semble bien qu'un bon nombre de ces nouveaux chrétiens sont plus à la recherche d'une identité, d'une cohérence que de la rencontre avec les autres chrétiens. Ils ont besoin de se construire comme protestants, comme évangéliques, comme orthodoxes, comme catholiques...

Comment espérer aller plus loin ? Serait-il possible que la spiritualité vienne aider les Églises à se rapprocher ?

Lorsque des chrétiens de différentes confessions vivent ensemble dans un engagement commun, comme c'est le cas à l'ACAT⁸ par exemple, ou dans des rencontres charismatiques, ou dans des pratiques communes de la *lectio divina*, ou dans les *Exercices spirituels*, la communion qu'ils ressentent ne se limite pas à ce qu'ils croient (et, dans une société sécularisée comme la nôtre, c'est déjà beaucoup), mais elle concerne ce qu'ils vivent. On parle parfois de la souffrance de notre non-communion eucharistique, mais ne croyez-vous pas que chez nombre d'entre nous, elle reste assez discrète ? Elle reste théorique, nous souffrons intellectuellement peut-être un peu de nos séparations, mais elles ne nous empêchent pas vraiment de dormir. Alors que la souffrance de certains, comme de foyers mixtes, est d'un autre ordre, beaucoup plus existentiel. Lorsque nous sommes engagés ensemble dans des chemins communs de spiritualité, nous savons que nous sommes un devant Dieu, que nous sommes disciples du même Christ, porteurs du même Esprit, membres du même corps. Les divisions de nos Églises nous apparaissent alors effectivement douloureuses, mais aussi scandaleuses aux yeux de Dieu et plus encore peut-être comme un contre-témoignage pour le monde qui nous entoure. Lorsque nous souffrons de cette séparation, c'est qu'un autre élément s'est immiscé dans le désir d'unité : l'amour de l'autre. Si de plus en plus de personnes vivent, ressentent cela à partir d'une expérience spirituelle commune, on peut imaginer que, sous cette pression, les responsables d'Églises et les théologiens chercheront effectivement des solutions. Et on peut être en droit d'imaginer qu'elles ne seront pas si difficiles à trouver. Pour les protestants, le peuple de

l'Église a un poids et un pouvoir réels, même s'il ne s'en sert pas toujours. Dans l'Église catholique, on parle de *sensus fidelium*, cette sensibilité du peuple de l'Église.

Chercher à connaître les richesses de l'autre, prier avec lui, le comprendre de l'intérieur est déjà une expérience personnelle passionnante et enrichissante, mais elle permettra peut-être, si elle est assez partagée, de faire bouger les choses. Car notre désir d'unité grandira avec notre expérience spirituelle commune, au point peut-être de devenir une exigence telle que responsables, théologiens, institutions se mettront en mouvement pour chercher vraiment ce qui pourra changer les choses en dépassant ce que nous considérons encore comme des obstacles à l'unité des chrétiens.

La vraie fidélité

Croire que la spiritualité pourra jouer un rôle moteur dans le progrès de l'œcuménisme, c'est aussi et surtout croire que c'est l'Esprit saint qui aura le dernier mot. Beaucoup de chrétiens sont animés d'un grand souci de fidélité. Mais celui-ci est bien souvent orienté vers le passé, vers la mémoire de nos pères, le respect de ce qu'ils ont vécu et de ce qu'ils ont souffert. Cela a une grande valeur. Mais il nous faut comprendre que la vraie fidélité est tournée vers l'avenir. Elle est fidélité au Royaume, au Christ et à son appel, à ce que le Seigneur nous demande aujourd'hui, invitation à être sans cesse plus disponibles à son Esprit pour être, dans et par un amour mutuel, ses témoins dans le monde qui est le nôtre. Si l'Esprit souffle assez pour que les chrétiens des différentes Églises cherchent d'abord le Royaume de Dieu, alors nous sommes en droit d'espérer que le reste – la résolution des conflits qui empêchent la communion entre les Églises – nous sera donné de surcroît.



Dix signes d'un renouveau de l'Église

par **Martin
HOEGGER,**

*pasteur,
Communauté de Saint-Loup,
Le Mont-sur-Lausanne,
Suisse*

Le terme « renouveau » a connu toutes les fortunes dans le monde ecclésial. Il peut désigner des mouvances comme les renouveaux liturgique, eucharistique, patristique, biblique, charismatique, etc. Dans ce sens le XX^e siècle, qui les a vus naître, a été un siècle de grand renouveau.

Tous reconnaissent que l'appel au renouveau s'enracine dans les Écritures, mais certaines expressions de renouveau peuvent conduire à des divisions dans et entre les Églises. Il suffit par exemple de se rappeler certaines polémiques concernant la compréhension de l'action de l'Esprit Saint¹. Quels sont les indices d'un renouveau : un nouvel élan pour l'évangélisation, une réforme structurelle, des dons charismatiques, un approfondissement de la vie de prière et communautaire, une prise de conscience de l'exigence de paix et de justice, une expérience forte de la présence de Dieu, une croissance du nombre des chrétiens ? Que signifie le renouveau dans une perspective théologique, comment en reconnaître les indices authentiques ? Que disent les textes bibliques sur le renouveau ? Quelles expériences de renouveau peut-on mettre en évidence ? Peut-on préciser une compréhension commune du renouveau entre les diverses Églises ?

Interrogé sur ce thème, Karl Barth a répondu lors d'une conférence à Genève : « Le mieux sera que nous ne réfléchissions pas trop sur la question de savoir s'il y a un renouveau, parce qu'il y a mieux à faire »² !

¹ Voir Bernard Bolay et Martin Hoegger, « Nouvelle vague charismatique. Un document né du dialogue », *Perspectives missionnaires* 40, 2000/2, pp. 37-54, qui réfléchissent sur une expression du mouvement charismatique dans les années 1990.

² *Bulletin du Centre protestant d'Études*, 8.12.1951.

Toutefois, avec la création en 2015 du *Rassemblement pour un Renouveau Réformé*, une association désireuse de travailler pour un renouveau spirituel dans les Églises réformées en Suisse romande, je désobéirai à la recommandation de ce grand maître. Qu'on me permette donc d'y réfléchir en proposant quelques points sur cette notion si large. C'est à un autre maître, mon ami Gérard Pella, premier président du *Rassemblement pour un Renouveau Réformé*, que je dédie cet article.

Le renouveau, un grand thème œcuménique

Si l'Esprit créateur promis par Jésus est « toujours avec nous » (Jn 14,17) alors un ferment, sans cesse à l'œuvre, fait lever la pâte de l'Église, ceci bien avant le temps des Réformes³. L'Église est comme un grand jardin avec de magnifiques fleurs de toutes les couleurs, qui représentent les charismes que l'Esprit a donnés au cours de son histoire et qui fleurissent aujourd'hui. Mais dans ce jardin se trouvent aussi des buissons épineux et de vieux arbres qui ont besoin d'être taillés, voire déracinés⁴.

Le renouveau est aussi un grand thème du mouvement œcuménique. En 1955 le premier secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, Willem Visser't Hooft, a prononcé trois conférences pour démontrer que le mouvement œcuménique contribuait au renouveau de toutes les Églises. Voici ce qu'il écrivait :

« Nous ne disposons que d'un terme pour considérer à la fois l'*Una Sancta Ecclesia*, qui n'a pas besoin d'être renouvelée, et l'Église institution historique, qui, elle, en a constamment besoin. Si nous limitons exclusivement le terme d'Église au sens de l'*Una Sancta*, nous serions obligés de passer sous silence l'existence empirique de l'Église... Nous devons en cela nous garder de la 'fausseté angélique' dénoncée par Saint Augustin lorsqu'il disait que l'Église terrestre n'est pas sans défauts et qu'elle doit faire sienne la prière : Pardonne-nous nos péchés »⁵.

Le concile Vatican II a été une grande étape pour le renouveau de l'Église catholique. Cependant, le pape Benoît XVI a appelé, au moment de sa démission le 13 février 2013, à « un vrai renouveau »,

³ Cf. Paul Amargier, *Une Église du renouveau : réformes et réformateurs, de Charlemagne à Jean Hus : 750-1415*, Paris, Cerf, 1998.

⁴ L'image est inspirée de Chiara Lubich, *Le Christ au cœur des siècles*, eds Nouvelle Cité, Montrouge, 1995, p. 14s.

⁵ *Le Renouveau de l'Église*, Labor et Fides, Genève, 1956, p. 6.

estimant que les grandes orientations données par le concile Vatican II n'étaient pas complètement réalisées : « Nous devons travailler pour que le vrai concile se réalise et rénove vraiment l'Église »⁶. Le ministère de son successeur, le pape François, peut être considéré comme une action énergique de renouveau.

J'ai personnellement été sensibilisé à la complexité de ce thème lors de trois rencontres d'une « Conversation œcuménique » dans le cadre de l'Assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises, à Busan en Corée (novembre 2014). J'ai alors été particulièrement interpellé par une conférence sur cette question par Justin Welby, archevêque de Canterbury et primat de la Communion anglicane⁷. Ce dernier a fait du renouveau de la vie spirituelle de l'Église anglicane le cœur de son action pastorale. Voici ce qu'il dit dans une interview :

« Quatre personnes de la communauté du Chemin-neuf, dont un couple anglican et une religieuse catholique, viendront chez nous en janvier. Leur présence à Lambeth Palace est un symbole œcuménique fort, un moyen aussi de mettre en œuvre ce qui est ma première priorité : le renouveau de la prière et de la vie religieuse dans l'Église d'Angleterre... Des communautés perdent toujours des fidèles, mais d'autres ont une belle vitalité, en particulier en ville, autour des cathédrales. Je pense en particulier à un mouvement qui s'appelle *Fresh expressions of Church* (manifestations renouvelées de l'Église)⁸, à des pasteurs exceptionnels qui osent recommencer l'Église hors des bâtiments traditionnels, à des musiciens, des peintres, des commissions d'art sacré comme on n'en avait plus vu depuis 300 ans. Cette créativité est un signe de l'Esprit Saint. Dieu n'a pas pris sa retraite ! »⁹.

Le renouveau, un thème cher aux Églises de la Réforme

Dans l'ouvrage déjà cité, Visser't Hooft posait la question : « Doit-on voir dans la Réformation du XVI^e siècle un renouveau au sens tout à fait biblique du terme ? À l'origine elle fut un mouvement

⁶ « Benoît XVI, démissionnaire, appelle à un 'vrai renouveau' de l'Église ». *Le Monde*, 14.2.2013.

⁷ Voir la page sur les « Conversations œcuméniques » : EC 03. *Transformed by Renewal: Biblical Sources and Ecumenical Perspectives*. <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/ecumenical-conversations-report>.

⁸ <http://www.freshexpressions.org.uk/about/whatis>.

⁹ *L'Écho Magazine*, 12 novembre 2013.

de repentance, de retour au Seigneur de l'Église par un abandon total à sa miséricorde et à sa grâce »¹⁰.

En effet, Martin Luther voit l'Église avant tout comme le lieu de l'action de l'Esprit Saint qui « reste au sein de la chrétienté et la conservera jusqu'au dernier jour, qui est celui de notre délivrance ; par elle, il propage la Parole de Dieu au moyen de la prédication ; par cette Parole encore il sanctifie journellement l'Église, la fortifie dans la foi, afin qu'elle puisse porter des fruits »¹¹. Le renouveau est une œuvre permanente de l'Esprit Saint « toujours occupé à nous sanctifier par la Parole et la rémission des péchés qu'il nous accorde journellement jusqu'à la vie à venir »¹². Le renouveau désiré par Luther n'était pas d'abord une réforme extérieure, de l'Église institutionnelle, mais un renouveau spirituel intérieur.

Jean Calvin avait la même perception que Luther. Le renouveau de l'Église est d'abord une œuvre de l'Esprit Saint, à travers la Parole de Dieu qui purifie ou, pour reprendre l'image évoquée au début, ôte les ronces du jardin de l'Église. « L'histoire de l'Église est l'histoire de beaucoup de résurrections », écrit-il dans un commentaire biblique¹³. Bien qu'elle soit sainte, l'Église ici bas doit constamment être renouvelée et sanctifiée : « Il est vrai que le Christ a lavé son Église dans le baptême d'eau par la Parole de vie... mais seul le commencement de cette sanctification apparaît maintenant, son accomplissement ne sera total que lorsque le Christ, le Saint des Saints, l'aura entièrement vêtue de sa sainteté »¹⁴.

Calvin, comme Luther, ne voulait pas créer une nouvelle Église. Sa conception de la Réformation apparaît clairement lorsqu'il écrit à l'évêque de Troyes. L'intention de Calvin n'est pas de fonder une autre structure ecclésiale, mais de mettre la Parole de Dieu au centre et de renouveler l'Église : « Il faudra qu'un évêque tâche tant qu'il pourra de purger les Églises qui sont sous sa charge et superintendance de toutes les idolâtries et erreurs, montrant le chemin à tous les curés de son diocèse et les induisant à obéir à la réformation à laquelle la Parole de Dieu nous convie et laquelle est conforme à l'état et pratique de l'Église primitive »¹⁵.

¹⁰ *Op. cit.*, p. 51.

¹¹ Martin Luther, *Le Grand Catéchisme*, 2,6.

¹² *Ibid.*, 2,7.

¹³ *Commentaire sur Michée* 4,6.

¹⁴ *Institution de la Religion chrétienne*, IV, 8,12. Kerygma-Excelsis, Aix-en-Provence, 2009, p. 1088.

¹⁵ *Calvini Opera* 10, 186.

À la lecture de la dernière édition du livre IV de l'*Institution chrétienne*, qui témoigne de la maturité de la pensée calvinienne sur l'Église, je fais mienne cette conclusion de Jacques Courvoisier : « Si Calvin consacre un si grand nombre de pages à critiquer l'Église existante, ce n'est pas pour prouver qu'elle est morte... mais bien pour la réformer »¹⁶.

Concluons cette introduction avec un regard sur le protestantisme suisse actuel. Dans son *Document d'impulsion* pour préparer le Jubilé de la Réforme en 2017, la Fédération des Églises protestantes de Suisse (FEPS) écrit : « Les préparatifs pour le Jubilé de la Réforme peuvent s'effectuer au mieux en connexion avec les efforts de renouveau de nos Églises ainsi que leurs efforts pour renforcer leur témoignage et leur service dans la société. Il y a des signes tangibles de la nécessité de réformer nos Églises : églises vides, nombre de sorties, ressources fluctuantes, morosité de la vision, vigilance affaiblie, etc. »¹⁷.

La FEPS appelle ses Églises membres à examiner le sens de la Réforme et à mettre en œuvre des projets concrets. Dans la ligne de ce que nous venons de lire sous les plumes de Luther et Calvin, elle précise que « la Réforme n'a jamais eu un autre sens que la redécouverte du cœur de l'Évangile, l'amour inconditionnel de Dieu pour l'être humain, lequel le libère de tous liens afin qu'il puisse rendre service à ses prochains et à sa communauté... Luther et Zwingli furent en tout premier lieu les redécouvreurs de l'Évangile, et non pas les fondateurs d'Églises. Ce fait ne doit pas être perdu de vue ».

Gottfried Locher, le président de la FEPS, a bien résumé le défi permanent d'une Église de la Réforme par ces quelques lignes : « Jean-Baptiste est celui qui prêche le Christ – par conséquent il a une signification particulière pour les Églises réformées. 'Je ne suis pas le Christ, mais j'ai été envoyé devant lui... Il faut qu'il grandisse, et que moi, je diminue.' (Jn 3,28s)... Être réformé signifie aussi réformer ce qui est réformé ! »¹⁸.

Dix signes d'un renouveau de l'Église

Comment le renouveau commence-t-il ? Quel est son cœur ? Quels en sont les signes ? Je voudrais répondre à ces questions en

¹⁶ *De la Réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Paris, Beauchesnes, 1977, p. 99.

¹⁷ http://www.ref500.ch/sites/default/files/media/PDF/Projekte/Reformationskongress/impulspapier_reformation_fr.pdf.

¹⁸ *Reformiert reformiert. Plädoyer für eine Umkehr nach vorne*, Landeskirchenforum, Berne, 2006. p. 18s ; <http://www.landeskirchenforum.ch/identitaet-heute>.

proposant dix signes d'un renouveau de l'Église, avec un regard sur le récit de la rencontre entre Jésus et la Samaritaine (Jn 4).

1. Renouveler notre confiance en l'amour de Dieu

Dans sa rencontre avec Jésus, la Samaritaine fait l'expérience de l'amour de Dieu manifesté à travers Jésus. Un amour concret, délicat, qui fait le premier pas, attentif, respectueux et patient. À travers cette rencontre, cette femme est renouvelée intérieurement. Une source spirituelle jaillit d'elle ! Cette source vive est la vie dans l'Esprit Saint, sans lequel tout ce que je vais écrire serait incompréhensible. En effet, en traitant la question du renouveau, j'aurais dû commencer par parler de l'œuvre de l'Esprit. Ma démarche est trinitaire : il faudra patienter jusqu'au huitième point pour que j'en parle de manière circonstanciée. Mais en fait l'Esprit Saint est nommé en chaque point !

Un renouveau commence quand on s'ouvre à l'amour de Dieu. Dans notre baptême, comme dans le baptême de Jésus, Dieu nous dit : « Tu es mon enfant bien-aimé. Je mets en toi toute ma joie ! » (Lc 3,22). Prendre conscience de notre vocation baptismale est le commencement d'un renouveau spirituel personnel, prélude à un renouveau communautaire. Seules des personnes renouvelées peuvent former des communautés renouvelées.

Tout dans l'Église devrait être fait en lien avec notre baptême. Se rappeler que Dieu nous aime, nous appelle, nous unit au Christ mort et ressuscité pour que la mort et le mal soient engloutis par la vie dans la puissance de l'Esprit Saint, croire en cet amour, mettre notre confiance en lui et, en conséquence, manifester envers tous une égale miséricorde : voici le fondement de tout.

Le premier signe du renouveau, sans doute le plus important, est l'ouverture du cœur à l'amour de Dieu. Le renouveau est un don de Dieu qui fait toujours le premier pas. Il est un mouvement de l'Esprit Saint : pas une création humaine, mais une réponse à l'initiative de Dieu.

2. Se rendre transparent à la volonté de Dieu

« Je vois que tu es un prophète », s'exclame la Samaritaine quand Jésus lui révèle une partie de sa vie (Jn 4,19). Dans sa rencontre avec Jésus, elle change progressivement. Sa mentalité concernant les relations entre hommes et femmes, entre Juifs et Samaritains, se transforme (cf. Rm 12,1). Le cœur du renouveau est de se rendre transparent au Christ, qui connaît notre cœur, nos désirs, nos adhésions ou nos aversions. Toujours à nouveau il nous appelle à nous tourner vers

lui, à nous laisser transformer par lui. Rien ne se passe sans conversion du cœur. S'il répand son Esprit sur son Épouse, « un Esprit de grâce et de supplication » (Za 12,10), c'est pour la rendre belle et sainte (Ép 5,27). Pour que nous soyons interpellés sur nos représentations de Dieu et de son Messie, ainsi que sur des décisions qui ont déchiré le Corps du Christ. Plus nous faisons de la volonté du Père notre nourriture, plus nous sommes proches les uns des autres, car cette volonté est un appel à grandir dans l'humilité et la sainteté du Christ. Quand ce désir est présent, c'est un signe du nouveau (Jn 4,34).

« Le premier pas vers le nouveau est la repentance », affirmait J. Welby à Busan. Sur le chemin conduisant à la création du *Rassemblement pour un nouveau réformé*, nous avons entendu, à travers la pasteure-évangéliste Hetty Overeem, le mot « repentance ». Un vieux mot de la vie spirituelle, souvent mal compris. Alors que nous étions sur le point de fonder cette association, nous avons décidé de prendre le temps de l'écoute de Dieu durant trois retraites spirituelles. Au cœur de ces rencontres, une heure de silence absolu vécue ensemble dans la chapelle de la communauté de Saint-Loup. Pendant ces temps bénis, nous avons été rejoints par la prière de Nicolas de Flüe, qui nous a centrés sur le Christ : « Mon Seigneur et mon Dieu, éloigne de moi tout ce qui m'éloigne de toi. Mon Seigneur et mon Dieu, donne-moi tout ce qui me rapproche de toi. Mon Seigneur et mon Dieu, détache-moi de moi-même pour me donner tout à toi ».

3. *Se laisser rejoindre par la Parole de Dieu*

« Ils furent encore beaucoup plus nombreux à croire à cause de sa parole... Nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons que c'est vraiment lui le Sauveur du monde », disent à la femme les habitants de son village (Jn 4,41s). Sans l'écoute à travers les Écritures de la voix du Maître, de celui qui est la Parole et la Vérité, pas de nouveau possible. Celui-ci commence toujours par une attention à la Parole de Dieu. Mais il y a tant de manières différentes de l'interpréter. Comment lui permettre de manifester sa force de transformation et de communion ?

Parmi toutes les approches – souvent complémentaires – j'ai découvert la *Lectio divina*. Sans l'opposer à la lecture studieuse, cette manière de lire l'Écriture favorise une rencontre avec Celui « qui nous expliquera tout » (Jn 4,25)¹⁹.

¹⁹ Voir mon article, « Une École de la Parole pour lire et prier la Bible » *Hokhma* 61/1996, pp. 37-50.

Ayant collaboré avec les Sociétés bibliques, j'ai découvert à plusieurs reprises comment la traduction des Écritures et leur réception dans une nouvelle langue conduisent à la création de l'Église dans un peuple. Si l'Église est *creatura Verbi et Spiritus*, créature de la Parole et de l'Esprit, elle ne peut pas être renouvelée sans la Parole. L'Écriture doit être lue avec notre intelligence et dans l'invocation de l'Esprit Saint. J'en fais l'expérience depuis 25 ans, en particulier à travers *l'École de la Parole en Suisse romande*, qui propose la *lectio divina* à toutes les Églises.

Le goût de lire, méditer et prier ensemble la Parole, dans le partage et l'ouverture du cœur les uns aux autres est un beau signe de renouveau.

4. Être proche des blessés de la vie

« Maître, donne-moi cette eau pour que je n'aie plus soif ! » (Jn 4,15). Jésus s'est rendu proche de cette femme, fille d'un peuple ennemi. Il a aussi deviné sa blessure et sa soif de relations. Son action la réintègre dans la société, alors qu'elle vivait l'exclusion. Quand l'Église se fait proche des pauvres et des blessés, elle se renouvelle. Car en eux le Christ l'attend (Mt 25,41). Il a assumé toutes nos pauvretés, tant matérielles que spirituelles. Dans son terrible abandon, il a même vécu l'obscurcissement de sa relation avec Dieu. En le méditant nous recevons la force et le courage de nous tenir là où Dieu semble absent, pour devenir des acteurs de miséricorde.

La miséricorde, c'est se faire proche du blessé de la vie pour prendre soin de lui, comme le bon Samaritain. Plus l'Église vit cette proximité, plus elle va au cœur de sa vocation, plus elle se renouvelle. Le cœur du Christ qui bat pour les exclus bat alors aussi en nous. Le renouveau se signale quand des frontières sont franchies et des exclusions surmontées, quand des groupes défavorisés sont réintégrés dans la communauté.

« L'année de la miséricorde » proposée par le pape François le rappelle. C'est aussi « notre affaire », en tant que protestants. L'Esprit le crie : « *Nostra res agitur* » ! Que la miséricorde soit notre seul moyen ! Tout ce qui est fait en dehors d'elle ne contribue pas au renouveau. « Si je n'ai l'amour, je ne suis rien... » (1 Co 13,2).

5. Donner un espace au Ressuscité

« Les Samaritains lui demandèrent de demeurer auprès d'eux ; et il demeura là deux jours » (Jn 4,40). Depuis sa résurrection, Jésus

veut demeurer au milieu de chaque peuple, comme il l'a fait pour les Samaritains. À travers les évangiles, il nous parle aujourd'hui comme il parlait sur les routes de Galilée et de Samarie. L'Église vit avant tout de la présence du Ressuscité parmi nous. C'est lui qui la crée au matin de Pâques. Dès lors c'est la proclamation du kérygme pascal qui la fait vivre et la renouvelle sans cesse. La vocation de l'Église est de donner un espace au Ressuscité et de l'invoquer : « Seigneur sois au milieu de nous » !

L'Église vit de la présence de l'Emmanuel, dans l'Esprit Saint : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux » (Mt 18,21). Un renouveau spirituel commence lorsque nous en prenons vivement conscience. Les Pères de l'Église comprennent l'expression « se réunir dans le nom de Jésus », comme signifiant « dans l'esprit et le style de vie de Jésus », c'est-à-dire dans l'humilité, la justice et la miséricorde.

Là où il y a orgueil, dureté, indifférence, rationalisme... l'Église ne correspond plus à sa vocation. Le Ressuscité se tient à la porte, mais n'y entre pas par effraction : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe, si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui » (Ap 3,20). J'aime cette représentation. Le Christ ne peut ouvrir lui-même, car la poignée est à l'intérieur.

Le renouveau se signale quand nous pouvons être vrais les uns envers les autres, honnêtes sur nos difficultés et nos échecs, même sur nos erreurs, humbles dans nos relations. C'est ainsi qu'on ouvre la porte au Ressuscité qui s'infiltré au milieu de nous et nous tire en avant.

6. Célébrer avec profondeur et beauté

« Les vrais adorateurs adoreront le Père en Esprit et en Vérité » (Jn 4,23). Jésus annonce un renouveau du lieu de culte. Il ne se vivra ni sur la montagne des Samaritains, ni dans la Jérusalem des Juifs, mais en Esprit et Vérité. Jésus transforme les structures traditionnelles et apporte une nouvelle compréhension du culte.

La vie et la joie sont les signes d'un culte renouvelé. Il ne s'agit pas d'abord d'innover mais plutôt d'habiter les paroles et les gestes avec une profondeur nouvelle. Le Christ Jésus est venu à nous, habité en plénitude par l'Esprit pour nous le communiquer. En lui, il nous tourne vers le Père et nous fait entrer dans sa Maison (Jn 13,2). Non seulement individuellement, mais aussi et surtout *ensemble*. Chaque culte nous rappelle que Dieu veut former « un peuple qui proclame ses louanges » (És 43,21).

La célébration eucharistique est le lieu par excellence de la vocation de l'Église à la louange. L'œuvre du renouveau liturgique protestant doit être remise sur le métier. Elle doit être conjuguée à un renouveau de l'art sacré. L'Église a besoin d'artistes qui rappellent que notre communion se nourrit non seulement de vérité et de miséricorde, mais aussi de beauté. Elle doit les encourager et leur passer commande²⁰.

Cependant il faut reconnaître aussi que nous avons parfois pris des habitudes culturelles. Or le renouveau peut nous faire sortir de nos zones de confort ; il peut même nous mettre en conflit avec des structures traditionnelles. Cela arrive quand l'action de l'Esprit Saint conduit à une liturgie plus participative, à faire place à davantage d'éléments spontanés et de témoignages de vie. Trinité signifie relations. Quand on s'ouvre à son action, des relations vraies, profondes et spontanées naissent. Des célébrations participatives donnant place à des charismes divers sont un signe encourageant de renouveau.

7. Travailler sans cesse à la communion

« Le salut vient des juifs... Elle dit aux gens de la ville, venez voir ! » (Jn 4,22,29). En Christ, Juifs et Samaritains se sont réconciliés ce jour-là ! Par la suite, Paul voit dans la communion en Christ des Juifs et des non-Juifs le grand signe des temps nouveaux, inaugurés lors de Pentecôte (Ép 2,14-18). Il annonce même que la venue des Juifs à la foi, dans les temps de la fin, sera un signe extraordinaire de renouveau, comme « un retour de la mort à la vie » (Rm 11,15). Dès lors son labeur incessant sera, à la suite du Christ lui-même (Jn 17,21), d'appeler les uns et les autres à la communion : « Accueillez-vous les uns les autres, comme le Christ vous a accueillis » (Rm 15,7).

Depuis plus de cent ans, l'Esprit Saint a souligné ces appels à la communion. Le mouvement œcuménique moderne n'est pas une mode passagère, mais un courant de l'Esprit avec de multiples expressions. Dieu bénit les artisans d'unité. Quand les Églises se rapprochent, elles se renouvellent aussi. À travers le mouvement missionnaire, elles cherchent à donner un témoignage commun ; à travers le mouvement biblique, elles traduisent et lisent ensemble les Écritures. Dans les dialogues théologiques, elles disent ensemble la foi apostolique et veulent surmonter les obstacles qui restent. Dans le mouvement charismatique, les fidèles de différentes Églises se sont décou-

verts en profonde communion. Quand elles servent ensemble les pauvres et appellent à respecter la création, elles sont une inspiration pour toute la société et la renouvellent²¹.

Les diverses expressions du mouvement œcuménique sont de multiples signes de renouveau. Mais celles-ci ont aussi besoin d'être renouvelées, car elles peuvent être guettées par le formalisme ou l'institutionnalisme.

8. S'ouvrir à l'Esprit Saint

« Dieu est Esprit » (Jn 4,24). Si l'Esprit Saint créateur est partout présent et remplit tout, il manifeste la force de son action surtout dans l'Église. En commençant par nos cœurs pour nous donner une « nouvelle naissance » (Jn 3,5). Le Symbole des apôtres montre ce lien très étroit entre le Saint-Esprit et l'Église : « Je crois au Saint-Esprit, la sainte Église... ». C'est l'Esprit Saint qui a suscité des miracles de lumière et de vie et des renouveaux spirituels durant toute l'histoire de l'Église. Jésus nous l'a promis pour qu'il soit « toujours avec nous » (Jn 14,17).

Sans ouverture continue à l'Esprit Saint, le renouveau risque de tomber dans le fondamentalisme, le légalisme, l'intransigeance et conduire à des ruptures qui laissent des traces très douloureuses et durables.

Il faut donc avoir confiance en lui, nous ouvrir à lui et lui consacrer nos Églises. Comment se manifeste-t-il pour leur renouveau ? De multiples manières. Il est créateur et a donc beaucoup d'imagination !

Je voudrais souligner deux défis que l'Esprit Saint, me semble-t-il, lance aujourd'hui. Le premier est celui de créer la communauté fraternelle au sein de la paroisse. En particulier en formant des petits groupes où chacun peut partager sa vie à la lumière de l'Évangile et la confier dans la prière. Des espaces où peuvent se vivre les relations interpersonnelles dans la liberté, où il est possible de porter les fardeaux des uns des autres, dans un monde où l'on ne cesse de se jeter des pierres²².

Encourager la formation de ces petites communautés fraternelles, les reconnaître, les relier les unes aux autres, n'est-ce pas ce que l'Esprit dit aux Églises aujourd'hui, dans notre contexte ? Et de

²¹ Voir le document du Conseil œcuménique des Églises : *ÉGLISE ET MONDE. L'unité de l'Église et le renouveau de la communauté humaine*, Cerf, Paris, 1993.

²² Voir mon étude : « J'ai fait un rêve : une Église fraternelle ! Susciter la communauté, le défi de la paroisse ». Sur le site www.hoegger.org.

manière plus vaste, dans l'esprit d'une « ecclésiologie de communion », il faut que toutes les Églises et cellules de vie d'Église soient reliées les unes aux autres, dans une communion fraternelle et une amitié spirituelle qui s'élargit de plus en plus.

Que la paroisse devienne une communion de petites communautés et que la célébration dominicale soit l'expression plus large de cette communion, voilà ce qui renouvellera nos Églises ! Pour relever ce défi, les paroisses ont plusieurs outils à leur disposition²³. Les utiliseront-elles ? Les directions d'Église les encourageront-elles ?

Le deuxième défi est celui des mouvements de spiritualité et des communautés nouvelles que l'Esprit Saint suscite dans les diverses Églises pour les appeler à retrouver la ferveur des premiers chrétiens. Ces mouvements portés par des laïcs en communion avec leurs pasteurs apportent une contribution inestimable au renouveau ecclésial. Soucieux avant tout des relations fraternelles et d'un témoignage dans les différents domaines de la société, ils renouvellent les paroisses et les autres lieux d'Église.

Ces mouvements sont clairement, à mon sens, un signe des temps. Un autre signe est que ces mouvements cherchent à donner un témoignage commun. Les rencontres *Ensemble pour l'Europe* en sont un bel exemple²⁴. Je veux croire aussi que le *Rassemblement pour un renouveau réformé* est un de ces signes !

L'enjeu pour les Églises est de les accueillir avec bienveillance et discernement. C'est un grand défi, particulièrement pour les autorités des Églises historiques. Parfois je constate de leur part un durcissement et une fermeture. Cet aspect du renouveau est un aiguillon dans la chair de leur responsabilité !

Dans ce domaine, une parole de l'apôtre des nations a toujours guidé mon action : « N'éteignez pas l'Esprit, ne méprisez pas les prophètes, examinez toutes choses et retenez ce qui est bon » (1 Th 5,19).

9. *Faire mémoire des témoins de la foi et prier pour l'Église persécutée*

« Serais-tu plus grand que Jacob, notre Père ? » (Jn 4,12). Nous

²³ Les expériences abondent. Je citerai, entre autres, le mouvement des *Cellules de croissance communautaire* en Hollande. En quelque 25 ans, il a suscité plus de 2000 groupes de maison qui contribuent puissamment au renouvellement culturel et communautaire de l'Église réformée hollandaise. Les expériences des *Fresh expressions of the Church* venues d'Angleterre sont aussi prometteuses. cf. note 8.

²⁴ Voir mon article : « La contribution des communautés et des mouvements à l'œcuménisme et à l'Église réformée ». Sur le site : www.hoegger.org.

avons des pères et des mères dans la foi, habités par l'Esprit Saint : Abraham, Jacob, Sarah, Rachel ; les apôtres, Marie, mère du Seigneur et tant de croyants appartenant à cette « nuée des témoins » qui regardent vers le Christ seul. Nuée qui, chaque jour, s'élargit (He 12,1).

Dans la « tapisserie » de l'histoire de l'Église, nous découvrons un fil d'or : celui des martyrs et des confesseurs de la foi. Ceux-ci sont des modèles pour nous aujourd'hui, car la force de leur témoignage déborde de leur contexte historique ; ils nous centrent sur le cœur de la foi chrétienne : la fidélité à la croix du Christ. Dès le commencement, la conscience chrétienne reconnaît en eux les « semences de l'Église ». C'est leur amour du Christ et leur persévérance qui ont renouvelé et élargi l'Église. Ils continuent aujourd'hui d'être des sources d'inspiration et de renouveau.

Le XX^e siècle a été un siècle de martyrs, dont il faut garder la mémoire. Cette mémoire a aussi une grande importance pour l'œcuménisme. L'œcuménisme du martyr et de la persécution est le plus profond²⁵. Sur tous les continents, il y a eu une persécution des chrétiens et celle-ci continue aujourd'hui : il faut prier pour nos frères et sœurs persécutés. Un signe de renouveau est d'en faire mémoire ensemble, membres d'Églises différentes et de prier pour l'Église persécutée.

Faire mémoire d'un témoin, c'est une invitation à se mettre à son école, à découvrir comment il a vécu les paroles de l'Évangile, à désirer les dons de l'Esprit qu'il a reçus. Il y a ici un enjeu à souligner pour la conscience protestante, toujours tentée par le repliement sur le contexte actuel et sur l'Église locale : celui de l'appartenance à l'Église universelle de tous les temps²⁶. Parce que le Christ, en qui réside la plénitude divine, est présent au milieu de l'assemblée qui proclame les hauts faits de Dieu, la totalité de son Église est aussi présente, celle qui lutte ici-bas et celle qui chante au ciel *Soli Deo Gloria*. L'Église en chemin – *in via* – qui a constamment besoin d'être renouvelée n'est pas isolée de l'Église en gloire qui boit le vin nouveau du Royaume.

²⁵ Un colloque œcuménique tenu à la communauté de Bose en Italie du nord en 2008 a souligné l'importance de garder en mémoire les martyrs du siècle dernier : *A Cloud of Witnesses. Opportunities for Ecumenical Commemoration*. Faith and Order Paper, n° 209, WCC, Genève, 2010. Voir, dans ce volume, mon article sur quelques expériences qui renouvellent la perception de la « nuée des témoins » par l'Église réformée, pp. 224-232.

²⁶ Voir F-X. Amherdt, P. Gonzalez, M. Hoegger, H. Payk (éds), *Vers une catholicité œcuménique ? Actes du Colloque « Ensemble et divers »*, Academic Press, Fribourg, 2013.

10. Découvrir et encourager les charismes

« Venez voir ! Il y a là un homme qui m'a dit tout ce que j'ai fait ! Serait-ce le Christ ? » (Jn 4,29). Suite à son dialogue avec Jésus, la Samaritaine devient la première apôtre de son peuple. Rencontrer Jésus signifie être appelé, interpellé, transformé et envoyé. L'Esprit Saint continue cette œuvre apostolique aujourd'hui. Le renouveau de l'Église ne va pas sans le renouveau du ministère : celui des laïcs et celui des personnes consacrées à un ministère ordonné. « Un élément essentiel du renouveau de l'Église est le renouveau du ministère », déclarait à ce sujet une conférence de Foi et Constitution²⁷.

Un des grands textes sur la vocation du peuple de Dieu tout entier est ce passage magnifique du document *B.E.M. (Baptême, Eucharistie, Ministère)* enracinant la vie de l'Église dans l'action de l'Esprit Saint, qui donne des dons divers que tous les membres de l'Église sont appelés à découvrir :

« Le Saint-Esprit accorde à la communauté des dons divers et complémentaires. Ils sont donnés pour le bien commun de tout le peuple et se manifestent dans des actions de service au sein de la communauté et pour le monde. Ce peut être des dons de communication de l'Évangile en parole et en acte, des dons de guérison, de prière, d'enseignement et d'écoute, des dons de service, de direction et d'obéissance, d'inspiration et de vision. Tous les membres sont appelés à découvrir, avec l'aide de la communauté, les dons qu'ils ont reçus et à les utiliser pour l'édification de l'Église et au service du monde vers lequel l'Église est envoyée »²⁸.

Pour Calvin, le renouveau de l'Église est la responsabilité de tous. Chacun a reçu un don pour y contribuer. Et c'est une volonté de Dieu qu'il y ait des charismes divers. Le chrétien ne doit pas désirer avoir tous les dons ; les charismes doivent être consacrés au bien commun de l'Église. « Dieu n'a pas mis tous les dons en un seul homme, mais plutôt chacun en a reçu une certaine mesure, afin que les uns aient besoin des autres, et qu'en mettant en commun ce qui est donné à chacun, ils s'entraident les uns les autres »²⁹.

Aujourd'hui, c'est l'heure des laïcs, à l'horloge de l'Église. Sans eux un renouveau serait impensable. Un signe du renouveau est leur désir de témoigner de la Bonne Nouvelle du Christ, de la vivre

²⁷ *Foi et Constitution*, Conférence d'Accra, 1974.

²⁸ Chapitre sur le ministère, § 5.

²⁹ *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens 4,7*. Voir mon article : « Calvin et l'unité de l'Église », *Hokhma* 95/2009, pp. 3-23.

dans leurs domaines d'activités, d'aller à la rencontre de tous, de créer des ponts de convivialité et de dialogue. Toutefois, le ministère ordonné a besoin aussi d'être renouvelé. Il doit d'abord retrouver sa « base baptismale », comme le dit un autre document œcuménique³⁰. C'est en vivant leur vocation baptismale (voir le premier point de cet article) que les ministres sont renouvelés et découvrent leur vocation essentielle de discernement et de communion des charismes, avec la présidence de la sainte cène comme lieu symbolique par excellence³¹.

Le grand signe : le nouveau en un mot

Si je devais résumer en un seul mot le secret du nouveau, je proposerais le mot *Agapè*. Dans le Nouveau Testament, ce mot grec si riche de sens exprime à la fois l'amour du Christ vécu durant son parcours terrestre, celui que l'Esprit Saint répand dans nos cœurs, et celui qu'en conséquence nous avons à vivre les uns avec les autres. C'est l'*Agapè* qui ravive toutes choses, fait rayonner la communauté et attire.

Dans son commentaire sur la 1^{re} lettre de Jean – l'épître de l'*Agapè* – Saint Augustin fait de la charité le grand signe de l'Église : « Aie tout ce que tu veux ; si cela seul tu ne l'as pas, rien ne peut te servir à quoi que ce soit. Mais si tu n'as pas le reste, possède la charité et tu auras accompli la Loi ! 'Celui qui, en effet, aime l'autre, a accompli la Loi, dit l'Apôtre, et : la plénitude de la Loi, c'est la charité' (Rm 13,8-10). Voilà, je pense, cette perle dont le marchand que nous décrit l'Évangile était en quête : il trouva une seule perle et vendit tous ses biens pour l'acheter. Cette perle de grand prix, c'est la charité, sans laquelle tous les biens que tu possèdes ne te servent à rien. Si tu n'as qu'elle, elle te suffit »³².

Que l'*agapè* nous anime pour aspirer au nouveau, pour prier et agir afin qu'il gagne du terrain dans nos vies personnelles, communautaires et ecclésiales !



³⁰ Foi et Constitution, *On the Way to fuller Koinonia*. Genève, WCC, 1994, p. 249.

³¹ Voir mon étude : *La présidence de l'eucharistie, une croix de l'œcuménisme*, 2014. Sur le site <https://oikoumene.academia.edu/MartinHoegger>.

³² *Homélies sur la première épître de saint Jean* V, 7, BA 76, p. 227-229.

Sept propositions sur la notion de communion

par **Charles
NICOLAS,**

*aumônier hospitalier
et enseignant,
Alès (France)*

Dans la mouvance de « l'Évangile des mots positifs », *communion* et *amour* se partagent la place d'honneur. Ces mots-là résonnent agréablement aux oreilles. Les entendre fait déjà du bien. Personne n'est contre, pas même ceux qui ne croient pas en Dieu. Ce sont en quelque sorte des mots-remèdes, qui peuvent être prescrits sans limite, sans contre-indication.

Dans les années 80 et 90, c'est le désir de se distinguer des sectes qui a conduit bon nombre de chrétiens à adopter une attitude conciliante, raisonnable, policée. On a mis sur le côté tout ce qui aurait pu donner l'impression qu'on avait des références et une espérance nettement différentes des autres. Certains mots ont disparu dans la bouche des prédicateurs et même dans les traductions de la Bible. On s'y est peu à peu habitué. Aujourd'hui, c'est le désir de se démarquer de tout ce qui pourrait rappeler de près ou de loin l'extrémisme religieux qui mobilise les esprits. On prend le contre-pied, on parle du vivre-ensemble et de la préservation de la planète. On est sûr, ainsi, de n'être pas persécuté. Il est évident que pour beaucoup, dans ce contexte, il n'y a pas plus de limites à apporter à la notion de communion qu'il n'y en aurait pour la notion d'amour ou encore pour l'air à respirer.

La notion de « fraternité », qui n'est pas très éloignée de celle de communion, est couramment évoquée elle aussi, à des niveaux forts divers : fraternité en humanité de par notre filiation à Adam, fraternité dans la République de par notre citoyenneté, fraternité inter-religieuse, fraternité chrétienne en référence à Jésus-Christ... Nous avons parfois vu le mot « frère » utilisé dans ces différents sens... dans un même paragraphe. Est-ce sérieux ? Cette manière de faire, il faut l'admettre, s'accommode de beaucoup d'imprécisions, et on peut

se demander si quelques belles formules positives suffisent à donner le sens nécessaire pour s'accorder véritablement sur ce que l'on veut dire.

Lors de son assemblée générale, au début de 2016, le Conseil de la Fédération protestante de France a proposé une résolution où on peut lire ceci : « Ce mot communion a des sens variés. Il peut recouvrir des réalités bien différentes. Chacun peut lui donner des accents et des nuances diverses, sans se rendre compte que d'autres en ont une compréhension différente. La Fédération protestante de France n'est pas une grande Église et n'a pas vocation à le devenir. Elle n'est pas non plus une simple plateforme de collaboration sans convictions communes, sans âme ».

À lire cela, on est fondé à se demander si, en protestantisme, on peut avoir d'autres convictions que celle qui affirme la pluralité des convictions. Comme cela, on est tranquille. Mais cet arrangement est-il compatible avec la notion de communion ? En fait, de quelle communion parlons-nous ? Avec ces questions subsidiaires : Demander cela est-il inconvenant, déplacé ? La notion de communion est-elle d'emblée abîmée si on tente d'en définir la nature et le sens ? Est-il permis d'utiliser l'expression : « La notion biblique de communion » ?

Si nous parlons de la communion dont il est question dans la Bible, c'est bien celle-ci qui doit nous donner les éléments de référence. *Dire ni trop ni trop peu*, il me semble que c'est la discipline qui convient pour ce sujet. Je propose sept pistes de réflexion (ou hypothèses de travail) susceptibles de nous aider, volontairement présentées de manière lapidaire.

1. La notion biblique de communion se réfère inévitablement à la personne de Dieu, unique et trinitaire

« Nous vous écrivons ces choses afin que vous soyez en communion avec nous. Or, notre communion est avec le Père et avec son Fils Jésus-Christ » (1 Jn 1,4).

Des liens de solidarité importants relient tous les hommes, quels qu'ils soient, et même tous les êtres vivants. Cela peut et doit être rappelé sans mesure. L'apôtre Pierre le dit ainsi : « Honorez tous les hommes » (1 P 2,17), c'est-à-dire que notre regard, nos paroles, nos gestes doivent dire à tout homme, sans exception, la valeur très grande qui est la sienne. Pierre ajoute : « Aimez les frères ». L'amour fraternel est un amour de communion. Paul, comme Pierre, appelle « frères » les disciples de Jésus, plus précisément encore, ceux qui sont « nés de Dieu » (Jn 1,12 ; 1 Jn 4,20–5.2).

La seule référence à Dieu, en effet, ne suffit pas. Nous ne voyons pas que Jésus ait été en communion avec tous ceux qu'il a rencontrés ; pourtant, tous « croyaient en Dieu ». La notion biblique de communion suppose une réconciliation opérée, une relation restaurée avec Dieu par son Fils Jésus-Christ (1 Co 1,9 ; 1 Jn 1,6s). Le Saint-Esprit, donné à ceux qui sont venus à Jésus, confirme et manifeste la réalité de cette communion. Dans la perspective biblique, le Père n'est pas sans le Fils, ni sans l'Esprit Saint (2 Co 13,13).

La communion dans le sens biblique ne se décrète pas. Elle doit être reconnue là où elle existe, et être préservée. Aucune institution ne peut en être détentrice ou garante.

2. Dans la mesure où elle procède de Dieu et est liée à sa personne, la notion biblique de communion échappe en partie à notre perception, plus encore à notre contrôle

« J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cette bergerie » (Jn 10,16).

« Dieu connaît ceux qui lui appartiennent » (2 Tm 2,19).

Nous ne savons de Dieu que ce qu'il lui a plu de nous révéler lui-même. Il en est de même pour la communion, notamment pour l'étendue de cette communion. Qui pourrait mesurer la postérité d'Abraham (Gn 15,5) ?

Il est faux que nous ne puissions rien dire de juste sur Dieu ou sur la communion. Il est également faux que nous puissions comprendre cela d'une manière exhaustive (Rm 11,32-35). De ce fait, nous pouvons discerner que des hommes et des femmes sont en communion et d'autres pas, mais nous ne le faisons pas de manière infallible.

L'expression biblique « ne pas faire acception de personnes » (Ac 10,34 ; Rm 2,11 ; Col 3,25 ; Jc 2,1 ; 1 P 1,17) ne signifie pas que nous devrions nous abstenir de tout jugement, de tout discernement (1 Co 6,2). Elle signifie qu'il ne nous appartient pas de choisir en fonction des apparences ou en fonction de préférences personnelles ceux que Dieu agréé et nous donne pour frères et sœurs.

3. Dans la mesure où Dieu s'est révélé – de telle sorte qu'à sa Parole éternelle et créatrice s'est ajoutée sa Parole écrite –, la notion biblique de communion ne se trouve pas hors de portée de nos investigations

« Les choses cachées sont à l'Éternel notre Dieu ; les choses

révélées sont à nous et à nos enfants, pour toujours, afin que nous mettions en pratique toutes les paroles de cette loi» (Dt 29,29).

Le fait que la communion soit de nature spirituelle ne signifie pas que nous ne puissions rien dire à son sujet, ni que nous n'ayons pas de responsabilité dans la manière de la comprendre, de la vivre, de la préserver (Dt 15,21. Cf. Ac 17,11).

La communion s'inscrit dans le cadre d'une alliance au sein de laquelle l'homme est responsable, comme gérant de ce que Dieu lui a donné en partage. En Ac 2,42, *l'enseignement* et *la communion* sont mentionnés ensemble, comme dépendants l'un de l'autre. La grâce exclut les mérites ; elle n'exclut pas la responsabilité.

Dans ce sens, la notion d'*amour inconditionnel* est souvent évoquée aujourd'hui à la manière d'un a priori, sans fondement sérieux. Cette notion peut trouver sa place en rapport avec l'enseignement biblique sur l'élection. Il est abusif de l'utiliser pour pré-supposer que tous les hommes seraient au bénéfice des mêmes promesses.

4. La notion biblique de communion ne peut être envisagée indépendamment des trois événements que sont la Création, la Chute et la Rédemption

«Tout a été créé par lui (le Christ) et pour lui. Dieu a voulu par lui réconcilier tout avec lui-même, en faisant la paix par lui, par le sang de sa croix» (Col 1,17.20).

Si la Rédemption est au cœur de la révélation biblique, elle ne peut se comprendre indépendamment de ces deux autres événements que sont la Création et la Chute. La communion ne peut être considérée comme une réalité naturelle, allant de soi. Elle doit être restaurée, restituée. Les Écritures nous présentent longuement les exigences qui sont attachées à cette restauration. Il a fallu la mort expiatoire à la croix (Ép 2,14).

Le fait que cette œuvre de Dieu soit imputable à sa seule grâce ne la rend pas d'emblée *inclusive*, indiscriminée. Il n'y a pas de mérites, mais il y a des conditions (2 Ch 7,14 ; Jn 3,16.36 ; Rm 6,8...). La foi, qui est un fruit de la grâce reçue, est nécessaire pour l'appropriation du Salut. La foi suppose la reconnaissance de l'état de péché et un regard pleinement confiant dans l'œuvre accomplie à la croix (1 Jn 1,9). C'est ce que dit la formule de Luther : «Toujours pécheur, toujours repentant, toujours pardonné». La grâce générale qui main-

tient le monde en mouvement est bel et bien une grâce de Dieu, mais elle ne peut être confondue avec la grâce de la rédemption qui nous réconcilie avec lui et nous fait héritiers de son Royaume (2 Co 5,20).

5. Le rapport entre la communion et les doctrines est comparable au rapport entre la foi et les œuvres. La foi est plus que les œuvres, mais elle n'est pas sans les œuvres

«Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu, dans lequel vous avez persévéré, et par lequel vous êtes sauvés si vous le retenez tel que je vous l'ai annoncé; autrement, vous auriez cru en vain» (1 Co 15,1-2).

Il en est de la communion comme de la foi. La foi sans les œuvres est morte (Jc 2,17; 1 Jn 3,18): ce n'est plus la foi, malgré les discours, malgré les apparences. De même, la communion a un contenu et un sens qu'il ne nous appartient pas de définir à notre guise. L'une comme l'autre ne sont pas que des réalités subjectives.

La communion dans le sens biblique se discerne. Le discernement requis est de nature spirituelle: il est éclairé par l'action de l'Esprit et par l'enseignement transmis dans les Écritures.

«Toutes les doctrines sont importantes, écrit Jean Calvin, mais toutes ne sont pas aussi importantes». Il nous revient de déterminer s'il y a des doctrines sans lesquelles la communion peut être mise en cause, et si oui, lesquelles. Chaque chrétien porte à cet égard une responsabilité. Parmi eux, certains se doivent d'être particulièrement «attaché(s) à la vraie parole telle qu'elle a été enseignée, afin d'être capable(s) d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs» (Tt 1,9).

Parmi les enseignements que l'on doit considérer comme étant constitutifs du contenu de la foi, il faut citer ceux qui touchent à l'incarnation (qui comprend la naissance virginale de Jésus), à la rédemption (qui comprend son sacrifice expiatoire) et à l'espérance chrétienne (qui comprend la résurrection corporelle, celle de Jésus et la nôtre).

6. La notion biblique de communion comporte une dimension inclusive

«Toutes les familles de la terre seront bénies en toi» (Gn 12,3).

«Car vous êtes tous fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ[...] Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni libre, il n'y a

plus ni homme ni femme, car tous vous êtes un en Jésus-Christ» (Ga 3,26.28).

Le mot «tous», souvent utilisé dans le Nouveau Testament, est naturellement englobant (cf. par ex. 1 Co 10,17). Ce «tous» désigne ceux qui sont «en Christ»: eux seulement, mais tous. Cela signifie qu'aucune discrimination ne peut être établie, au sein du corps de Christ, pour ce qui est de la communion: riches et pauvres, jeunes et vieux, mais aussi instruits ou peu instruits, installés et marginaux, bien portants, mal portants... On ne choisit pas ses frères, cela peut être rappelé souvent.

Nous l'avons dit, il ne nous appartient pas de choisir, si peu que ce soit, ceux qui nous paraissent dignes, et la Bible avertit à plusieurs reprises contre le risque de mépriser ou même de négliger des «frères» qui seraient sans apparence, sans qualification particulière (Mt 18,6; Rm 14,15; 1 Co 12,25-26). La parabole de la brebis perdue (Mt 18,12-14 et par.) est éloquente, à cet égard.

7. La notion biblique de communion comporte également une dimension exclusive

«Si nous marchons dans la lumière, comme il est lui-même dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres, et le sang de son Fils Jésus-Christ nous purifie de tout péché» (1 Jn 1,7).

Ce verset, comme bien d'autres, rappelle que la communion est conditionnelle: il n'y a pas de mérites, mais il y a des conditions.

Tout au long de l'Écriture, Dieu reproche deux choses à son peuple: mépriser ceux qu'il agrée et contracter de fausses alliances. Dans les deux cas, la communion est abîmée, dénaturée. La notion biblique de *communio*n ne peut être dissociée de celle de *sainteté* qui implique une double exigence de *séparation* et de *consécration*. L'histoire du peuple d'Israël illustre abondamment ce que signifie cette vocation particulière et ce qui résulte de sa transgression.

Rien n'autorise à penser que ces réalités sont aujourd'hui abolies. Le «mur de séparation» renversé par Jésus-Christ (Ép 2,14) distinguait Israël du reste des nations. Aujourd'hui, c'est «d'entre les nations» que Dieu appelle et rassemble son peuple (Jn 17,6; Ac 26,23). Ce changement est important, mais il ne modifie pas la nature de la communion, la nécessité d'une expiation (He 9,22), la nécessité d'un médiateur (Ac 4,12), la nécessité de venir à lui pour être sanctifié (Jn 3,36; 1 Co 1,2).

Il faut le rappeler: le verbe «juger» a souvent une connotation positive dans l'Écriture (1 R 3,9; 1 Co 5,12). S'abstenir de juger, c'est

faire œuvre de confusion, voire d'idolâtrie (1 Co 6,2s ; He 5,14). Ainsi, le fait que Dieu seul connaisse ceux qui lui appartiennent et le fait qu'il n'y ait pas en nous de discernement infaillible n'abolissent pas notre responsabilité personnelle et communautaire, ni ne rend impossible toute mesure de discipline en matière de communion (2 Co 6,14-16).

Quand nous lisons que « toute Écriture est utile pour enseigner, pour convaincre, pour corriger, pour instruire dans la justice, afin que l'homme de Dieu soit accompli et propre à toute bonne œuvre » (2 Tm 3,16), nous entendons qu'il sera toujours nécessaire de veiller à ce que cette discipline, de nature pastorale, soit juste, c'est-à-dire qu'elle ne devienne ni intransigeante ni insuffisante. Il en va de la crédibilité de notre témoignage.

Conclusion

Quand Dieu dit, la chose existe. En est-il de même pour nous ? Malheureusement – ou heureusement –, non. Pour la mentalité « post-moderne », la vérité n'existe pas ; il y a seulement les représentations que l'on peut en avoir, et les mots. La tentation est grande, alors, d'user de formules positives pour enjoliver la réalité. Il en est de la communion comme de la paix : il ne suffit pas d'en parler pour qu'elle existe effectivement (Jr 6,14). C'est là sans doute une différence entre la réalité psychologique et la réalité spirituelle des choses. Nous ne devrions pas les confondre. Si l'Église de Jésus-Christ se contente d'incantations, si ses offices ou ses prises de parole ne véhiculent que de la poésie, son témoignage sera alors réduit à peu de chose.

Nous avons également vu le mot « communion » associé à telle tradition ecclésiale ou à telle institution nationale ou internationale. Cela devrait nous paraître fort étonnant et même suspect. En réalité, il n'y a qu'une communion qui est en Christ, le Christ des Écritures. Nous ne devrions jamais l'oublier.



Justice rétributive et théologie

par **Henri
BLOCHER**,
théologien,
Nogent sur Marne
(France)

À Gérard Pella, avec une immense gratitude pour son ministère et la joie d'une vieille amitié.

« La société occidentale ne se reconnaît plus depuis dix ans le droit de punir » : ce constat n'est pas moins conforme à l'observation aujourd'hui qu'au temps, déjà lointain, où le formulait Pierre Chaunu¹. Le travail de démantèlement de la « justice rétributive » lancé par le traité de Cesare Bonesana Beccaria (1764)² a fait basculer l'opinion majoritaire, fortement majoritaire, du côté des adversaires de cette justice. Quand Georg Wilhelm Friedrich Hegel affirme démontré « que le sentiment général des peuples et des individus envers le crime est et a toujours été qu'il mérite punition et que le criminel doit supporter ce qu'il a fait »³, il creuse l'écart temporel qui nous sépare de lui ! De même, le théologien de Princeton Charles Hodge : il en estime le sens « indestructible dans la nature de l'homme », si profondément enraciné, avec la raison, qu'« il a survécu à la Chute »⁴. On peut plaider que ce sens est toujours là, et se manifeste par de soudaines éruptions, mais la culture l'a réprimé et le réprime, efficacement.

La situation pose un problème à la théologie chrétienne. Paul Ricœur le reconnaît : La « théologie pénale paraît indissociable du christianisme, du moins en première lecture » ; il explique : « La

¹ *Le Refus de la vie. Analyse historique du présent*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, p. 153.

² *Ibid.*, pp. 151,156, sur Beccaria et sa postérité.

³ *Principes de la philosophie du droit*, trad. André Kaan, coll. Idées 28, Paris, Gallimard, copyright 1940, § 101 (R), p. 136s.

⁴ *Systematic Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986^{réimpr.}, I, p. 421.

christologie tout entière s'est inscrite dans le cadre de la théologie pénale, par le double canal de l'expiation et de la justification. Ces deux 'lieux' théologiques sont traditionnellement liés à la peine par le plus solide des liens rationnels »⁵. Le rapport à la justice rétributive oppose l'orthodoxie reçue, et plus que toute autre l'orthodoxie *évangélique*, à la culture ambiante. Dans une situation de ce genre, au fil des siècles, une minorité de théologiens résiste et défend l'héritage ; plusieurs s'éloignent de la foi des pères ; d'autres s'essaient au compromis, ils cèdent à la pression sur le point attaqué, mais ils tentent de sauvegarder l'essentiel de l'héritage (les avis divergent, bien sûr, sur l'essentiel à préserver).

L'enquête dans laquelle nous nous engageons se veut celle d'un théologien (je ne puis autrement !). Elle procède de la confiance dans l'Écriture comme Parole de Dieu : c'est le *principium cognoscendi externum*, le « juge des controverses ». L'interprétation qui recueillera son sens, pour qu'aucune autre autorité ne se surimpose en pratique, cherche à se laisser guider par l'Écriture même (*Scriptura semetipsam interpretans*), à progresser « selon l'analogie de la foi ». Ensuite seulement, et brièvement, elle affrontera quelques objections plutôt philosophiques. Le heurt frontal avec les adversaires virulents, voire brutaux, du principe rétributif, comme ce Marie-Jean Guyau avec son *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (1885), ne ferait pas jaillir beaucoup de lumière. Je choisis donc deux auteurs qui cherchent manifestement à *desserrer* l'emprise de la notion rétributive de la justice, à lui enlever son crédit, mais le font à l'aide d'arguments nuancés, patiemment élaborés, avec le souci de tenir compte du texte biblique. Le premier, Christopher D. Marshall, professeur de Nouveau Testament à Auckland, a publié en 2001 un livre remarqué, et, plus récemment, en a résumé les thèses dans plusieurs articles de dictionnaire⁶. Le second est le grand philosophe Paul Ricœur qui est revenu sur le sujet de sa communication de 1967 au soir de sa vie⁷. Sa

⁵ « Interprétation du mythe de la peine », in *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 352. Cette contribution fut d'abord exposée au Congrès de Rome (dont Ricœur était un ténor régulier, sous la présidence d'Enrico Castelli) en janvier 1967.

⁶ Il est l'auteur de *Beyond Retribution: A New Testament Vision for Justice, Crime and Punishment*, Grand Rapids, Eerdmans, et de plusieurs articles, dont « Justice, Rétributive » et « Punishment » dans le *Dictionary of Scripture and Ethics*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011. Je n'ai eu accès au livre que par des recensions, je m'appuierai surtout sur les articles.

⁷ Pour le premier texte, cf. *supra* n. 5 ; le second « le Juste, la justice et son échec », figure dans les *Cahiers de l'Herne, Ricœur 2*, éd. de l'Herne, 2004, repris comme « Points Essais 584 », pp. 217-260.

position n'a guère varié dans l'intervalle, les deux fois il commente, comme un élément de sa démonstration, la section de Hegel qui « construit » le principe pénal.

Précisions de vocabulaire

Commencer par s'entendre sur les mots. Aristote, au livre V de son *Éthique de/à Nicomaque*, distingue entre la justice *distributive* (*to dianemètikon dikaion*), qu'exerce l'autorité en répartissant avantages et désavantages, honneurs et biens, selon le mérite des personnes au sein de la communauté politique, et la justice *commutative* (*en tois sunallagmasi*), qui concerne les contrats, et que commande l'idée d'égalité (ch. 2,12-13). Quand une inégalité (proportionnelle !) fait l'objet d'une plainte, la justice commutative se fait *corrective* ou *correctrice* (*to diorthòtikon*). C'est à son propos qu'Aristote évoque la peine infligée par le magistrat (ch. 4,4) ; elle rétablit en quelque sorte l'égalité. Thomas d'Aquin suit Aristote, comme on pouvait s'y attendre (*Summa theologica* II^a-II^{ae}, qu. 61, art. 1). Il loge lui aussi l'infliction des peines dans la justice commutative : répondant à la difficulté soulevée par la citation de Mt 7,2, il écrit : « Cette formule du jugement divin est à entendre dans le sens de la justice commutative, en tant qu'elle égale les récompenses aux mérites et les supplices aux péchés » (art. 4, ad 1^m)⁸. François Turretin, le « Thomas d'Aquin protestant », rapporte à la justice *distributive* l'attribution des récompenses et des peines, et préfère parler de la justice *vindicatrix vel ultrix*, « vengeresse »⁹. C'est la force de la vision du Dieu-Juge des humains, plutôt qu'entre les humains dans leurs litiges, qui peut expliquer ce remaniement. Ricœur se sert aussi de l'adjectif « vindicatoire »¹⁰. Il a l'avantage de faire ressortir le problème très intéressant du rapport de la peine judiciaire à la vengeance.

On le voit, l'expression de « justice rétributive » n'apparaît pas dans les textes anciens, et je ne suis pas sûr qu'elle soit bien acclimatée en français. Elle semble cependant transparente. Il s'agit de l'application à la personne du traitement qu'elle *mérite* – et, comme nous humains sommes de pauvres pécheurs, la rétribution est presque exclusivement en vue dans la punition. On rejoint la vieille définition

⁸ Je cite la traduction de M. S. Gillet, dans l'édition de la *Revue des jeunes*. À signaler que l'art. 1 (*sed contra*) emploie le mot *directiva* pour la distribution (*directiva in distributionibus*), ce qui ne s'accorde pas avec l'usage d'Aristote.

⁹ *Institutio theologiae elencticae*, New York, Robert Carter, 1847^{réimp.}, I^a Pars, Locus III, qu.19,2 et 3 (p. 212s.).

¹⁰ « Le Juste », pp. 237, 239.

du juste en général (chez Cicéron, par exemple) : *suum cuique tribuere*, rendre à chacun ce qui lui est dû. L'acte étant négatif, son « salaire » est négatif, on peut donc aussi en parler comme d'une dette : le coupable doit « payer ». Chr. Marshall résume bien la pensée associée : « Le but de la punition n'est pas d'abord de faire mal, ou de corriger, ou de dissuader le transgresseur, mais plutôt d'attester les contraintes imposées par l'ordre moral et légal et de redresser le déséquilibre moral créé par la transgression »¹¹.

La notion plus exactement cernée¹², nous pouvons consulter la Norme normante, l'Écriture.

Les données scripturaires

Y a-t-il un principe biblique plus massivement attesté que celui de la rétribution ? Il semble l'être, quant à la manière de faire de YHWH, le Seigneur, à peu près autant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament. La formule qui le résume, « rendre à chacun selon ce qu'il a fait », avec de légères variations dans le vocabulaire, revient fréquemment. Pour n'en donner que des échantillons, 1 R 8,39 parle de « donner à chacun selon toutes ses voies » (je propose des traductions ultra-littérales), Pr 24,12, de « faire revenir à l'homme selon son œuvre » et le v. 29 reprend de même, à la première personne. Sur les lèvres de Jésus, la venue glorieuse du Fils de l'homme s'accompagne de cette opération : « Alors il rendra à chacun selon sa pratique » (Mt 16,27). Dans l'ordre canonique, la Bible se conclut par ce rappel : « Voici, je viens vite, et mon salaire avec moi, pour rendre à chacun comme est son œuvre » (Ap 22,12).

Dans l'Ancien Testament, ce sont d'abord les racines *GML* et *ŠLM* qui servent à exprimer l'idée de rétribution. Parmi les passages

¹¹ « Justice, Retributive », in *Dictionary of Scripture and Ethics*, 440a.

¹² Il n'est pas rare que l'emploi imprécis des termes fasse glisser dans le parallogisme. Bien qu'il ne s'agisse pas strictement de la rétribution (le sujet reste proche !), je saisis l'occasion de résumer une mise au point magistrale de Benjamin B. Warfield, dans sa recension du livre de J.K. Mozley, *The Doctrine of Atonement* (cet auteur réputé patauge faute de rigueur dans l'emploi des mots-clés), *Critical Reviews, Works X*, Grand Rapids, Baker Book H., 1981^{réimp.}, p. 471s. : quant à l'exigence de la justice divine, la *solutio* s'obtient par le paiement de la dette judiciaire dans le châtement même du coupable ; la *satisfactio* ou *acceptatio orthodoxe* par le paiement d'un équivalent (objectivement tel, selon la vérité et la justice divines) ; l'*acceptatio* selon Jean Duns Scot par le paiement d'un équivalent librement estimé tel par Dieu (l'équivalence n'est pas intrinsèque) ; l'*acceptilatio* par une décision divine sans paiement de la dette (thèse socinienne).

(nombreux) où on les rencontre, on peut citer És 59,18 : « Selon les rétributions, selon qu'il rétribue, fureur pour ses adversaires, rétribution pour ses ennemis, pour les îles il rétribue de la rétribution ». Ou Jr 51,56b : « Car YHWH est un Dieu de rétributions, rétribuer il rétribue ». Ces proclamations tonitruantes ne sont pas la seule façon de dire le principe. On trouve, par exemple, le mot *'éqèv* qui signale la correspondance, parfois la réciprocité et l'équivalence (à partir de l'image du *talon*, auquel correspond son empreinte) : il peut servir pour la récompense (Nb 14,24 ; Ps 19,12) ou pour le châtement (2 S 12,6.10). La loi du talion est avant tout une *limitation* de la riposte à l'offense, mais la notion de correspondance n'est pas absente (voir par exemple Abdias). Le mot « fruit » se trouve aussi (Ps 58,12 ; Jr 17,10). La métonymie qui fait passer de *'àwôn*, la faute, l'iniquité, la perversion, au « châtement correspondant » (Gn 19,15 ; 1 S 28,10) s'explique par la liaison qu'institue le principe. N'est-il pas évident, quand le malheur, de la part de YHWH, frappe les pécheurs, que tel est le châtement qu'ils ont *mérité* ? Les clauses du pacte d'Éden (Gn 2–3) suggèrent que la mort suit la désobéissance à l'ordre du Créateur comme le salaire suit le travail.

Dans le Nouveau Testament, c'est le verbe *apodounai*, exactement « rendre » (*reddere*), qu'on trouve très souvent, volontiers associé à *misthos*, « salaire, rétribution » (comme Ap 22,12). Les deux se combinent en un seul mot, *misthapodosian* en He 2,2, autre formulation du principe. Une autre encore en He 10,29, où l'idée de mérite (*de condigno* !), mérite négatif, est nette : celui qui méprise le sang du Fils de Dieu *est jugé digne de châtement*. C'est un autre mot (peut-être la solde du soldat romain, à quoi la libre gratification qu'il pouvait recevoir serait contrastée) qu'emploie Rm 6,23 : « Les *opsônia* du péché, c'est la mort ». On peut penser que le langage de la *dette* pour la culpabilité attachée au péché implique la même relation rétributive.

Dans les deux Testaments, la *justice* de Dieu est en cause (ce qui permet de parler de *justice* rétributive). És 5,16, dans un contexte de châtements annoncés déclare : « YHWH *š'vâôt* est exalté par le jugement, et le Dieu saint sanctifié par la justice ». Le même prophète considère que les jugements qu'exécute YHWH apprennent la *justice* aux habitants de la terre (26,9b, et le verset suivant avertit contre l'indulgence !) ; au ch. 42, c'est pour l'amour de sa justice (*lema'an šidqô*), pour magnifier sa loi qui la traduit (v. 21) que YHWH livre son peuple pécheur au pillage (v. 22). Sion frappée confesse : « C'est YHWH, lui, qui est juste, car je me suis rebellée contre ce qu'il avait dit [sa bouche] » (Lm 1,18). De même la prière en Ne 9 reconnaît à

propos de la peine (*ʔlâ'â*) qui a touché Israël (v. 32), « Toi, tu [as été] juste au sujet de tout ce qui est venu sur nous » (v. 33). Bien que le mot-clé soit seulement *mišpàt*, qu'on traduit généralement « droit », l'intercession d'Abraham en Gn 18 s'appuie sur la certitude que le Juge de toute la terre, juste, ne condamne que le fautif. Dans le Nouveau Testament, la racine *dik-* est pareillement présente dans plusieurs passages pertinents. C'est le « juste jugement » de Dieu (*dikaiokrisia*) qui se révèle quand il rend à chacun selon ses œuvres (Rm 2,5). Après avoir évoqué, au début de sa Seconde aux Thessaloniens le « juste jugement de Dieu » (v. 5, *dikaia krisis*), l'apôtre souligne qu'il est juste (*dikaion*) pour Dieu de rétribuer ceux qui affligent par l'affliction (v. 6), de faire justice (donner *ekdikèsis*) de ceux qui ne connaissent pas Dieu (v. 8), de leur faire subir la peine (*dikè*) d'une ruine éternelle (v. 9). L'Apocalypse confirme : Dieu est juste, comme ses jugements, les persécuteurs ont mérité (*axioi eisin*) ce qui leur est infligé (16,5-7).

Trouvons-nous des indications sur la relation entre la faute et sa rétribution ? L'une des expressions les plus parlantes pourrait être celle de 1 Rois 8,32 : le jugement fait retomber la conduite du coupable sur sa tête. Cela correspond à la formule quasi technique pour l'obligation à la peine : « il portera sa faute », *nàsà' 'àwôn* (Lv 5,1 ; 17 ; etc.). 2 Co 5,10 énonce que « chacun recevra les [choses] par le corps, quant à celles qu'il a faites, soit le bon soit le mauvais ». La correspondance est si stricte qu'elle avoisine l'identité. L'image de la moisson des actes explicite : on récolte ce qu'on sème (Ga 6,8). Il ne faut pas ici se méprendre : il ne s'agit pas de loi impersonnelle. Si la loi n'a rien d'arbitraire, elle ne cesse pas de dépendre de la volonté de Dieu – et le verset cité le montre bien : « On ne se moque pas de Dieu ». D'ailleurs, dans la vision biblique, même la germination et la croissance littérale de plantes est un don renouvelé *de Dieu* (1 Co 15,38) !

Impossible, dans les textes, de manquer la conjonction entre la rétribution et la « vengeance ». La paire ouvre Dt 32,35 ; on la retrouve ailleurs, comme en És 35,4 (avec l'autre racine pour la rétribution). Le verbe *nàqam* est fréquent pour la punition, par YHWH, des crimes (par exemple Ps 99,8). Le Nouveau Testament n'est pas en reste : Rm 12,19 cite le verset du Deutéronome (« vengeance » est *ekdikèsis*, ce qui montre qu'on ne sort pas de la sphère de la justice, *dikè* ; le verbe est employé en Ap 6,10 et 19,2). La vengeance divine n'a rien d'un emportement incontrôlé, c'est celle du juste Juge : ce qu'ajoute la notion à celle de rétribution, c'est la compensation de l'offense *personnelle* faite au Dieu vivant et saint ; c'est l'engage-

ment personnel que met aussi en valeur le mot « colère ». La vengeance entre humains est, dans l'Ancien Testament, strictement encadrée et régulée. Elle n'est pas exclue, car le Vengeur (*gô'él*) du sang doit l'exercer au nom du disparu (Nb 35), mais ne doit pas être confondue avec une violence sans loi.

Le verbe *nàḥam*, qui peut signifier la compassion et la consolation, peut aussi dire la vengeance (És 1,24, parallèle à *nàqam* ; 57,6). L'offensé est « consolé » de la blessure qu'il a subie par la punition de l'offenseur. On n'est pas loin de la notion de *satisfaction* : le verbe *ràšâ*, qui évoque en général le bon plaisir ou la complaisance, et qu'on peut souvent traduire « agréer » a cet usage significatif : le peuple châtié et repentant aura « satisfait » pour ses fautes (Lv 26,41.43), comme la punition de l'exil selon És 40,2¹³.

Brièvement, on peut rappeler que la rétribution des fautes par la peine joue un rôle cardinal dans deux doctrines importantes. Quant à la rédemption opérée par Jésus-Christ, l'expression « il a porté nos péchés » l'implique déjà. Les efforts pour l'effacer d'És 53, le passage qui a déterminé le sens donné à la mort de Jésus pour les premiers chrétiens (et, je crois, Jésus lui-même), sont vains. S'il est mort, lui, le juste, c'est que le *châtiment* qui nous procure la réconciliation avec Dieu est tombé sur lui (v. 5), nos fautes sont retombées sur lui (v. 6), il a porté (*nàsà'*) les péchés de ces « nombreux » pour lesquels le Christ est mort (Mc 10,45 et par.). Cette compréhension de la Croix est nettement plus présente chez les Pères de l'Église qu'on ne le suggère souvent (et que je l'imaginai moi-même en rédigeant *la Doctrine du péché et de la rédemption*). Jean Chrysostome peut écrire, par exemple : « Les hommes devaient être punis ; Dieu ne les a pas punis ; ils devaient mourir ; Dieu a donné son Fils à leur place (*ant'ekeinôn*) », ou encore : Dieu a disposé que « celui qui n'avait pas fait de mal soit puni pour ceux qui avaient fait le mal »¹⁴. La seconde doctrine

¹³ Le dictionnaire Brown-Driver-Briggs donne le sens satisfaisant : « *her punishment is accepted* (as satisfactory) ». Je sais que d'autres lexicographes voient ici un homonyme ; il me semble que la multiplication des racines homonymes a dépassé le raisonnable dans certains dictionnaires, mais, même s'il s'agissait d'un autre *ràšâ* que celui qui évoque l'agrément, on pourrait plaider que la contagion de sens entre homonymes n'est pas rare.

¹⁴ Homélie VII, 3, sur la 1^{re} ép. à Timothée et homélie sur 2 Co 11,5. La grande différence entre les Pères et les Réformateurs est que les premiers ne tirent pas les conséquences de cette vérité, n'en font pas le centre organisateur de leur théologie. Pour un certain nombre de citations, cf. Nick Needham, « Justification in the Early Church Fathers », in *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*, sous dir. Bruce L. McCormack, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, surtout pp. 33-35.

est celle des peines éternelles, dont la raison serait difficile à trouver en dehors de l'exigence de la justice (cf. 2 Th 1,9 déjà cité).

La logique scripturaire ressort avec un relief remarquable du paragraphe très dense en Rm 3,21-26. Comment pouvons-nous accéder à un statut de justice (être-en-règle avec Dieu) alors que la justice rétributive l'interdit ? Dieu l'a rendu possible par l'effusion du *sang* de Jésus. Il a par là montré sa *justice*, alors que l'exercice de sa miséricorde au long de l'Ancien Testament, quand il accordait à la simple foi la justification gratuite (cf. Rm 4,1-8), paraissait la laisser de côté : car Dieu passait par-dessus les péchés, sans les punir (v. 25b et 26a). Il a montré sa justice (qui doit donc être sa justice rétributive, qui demande la mort des coupables) en exécutant la condamnation à mort méritée par les pécheurs sur la personne de son Substitut. Ainsi Dieu a réussi cette prouesse de sagesse inconnue du monde (cf. 1 Co 2,7-8) : être juste (selon la justice rétributive) en justifiant (acquittant/déclarant – « en-règle ») ceux que leur conduite condamne mais qui par la foi en Jésus bénéficient de sa substitution.

Une autre lecture ?

Paul Ricœur est bien contraint d'admettre la présence de la justice rétributive « en première lecture ». Comment pense-t-il en établir une seconde ? Il ne peut pas rester près des textes. Sa stratégie consiste à réduire la portée cognitive, et donc doctrinale (dogmatique) de la présentation biblique : son procédé consiste « à briser la coque d'une métaphore, en la heurtant contre celle de métaphores adverses »¹⁵. Il a, en effet, tenté de « rectifier » la métaphore juridique par la métaphore conjugale, « lyrique » et la métaphore de la colère de Dieu, « tragique »¹⁶. Mais qui décide du « heurt » de ces « métaphores », sans parler du statut de métaphores ? Il n'est nullement évident qu'elles divergent, traitées comme elles doivent l'être, et donc qu'elles autorisent la dé-juridisation à laquelle se livre Ricœur ! Il pose que « l'Alliance est plus qu'un contrat, elle est le signe d'un rapport créateur, et [...] le péché est plus qu'une transgression, [...] il est l'expression d'une séparation ontologique »¹⁷. Outre que le « plus que » est trompeur, puisqu'il reste si peu du sens dévalorisé, la thèse est loin de preuve exégétique ! Pour échapper aux énoncés si fermes

¹⁵ « Mythe de la peine », p. 365. Ricœur veut dépasser ce procédé, mais il décrit dans la phrase ce qu'il vient de faire.

¹⁶ *Ibid.*, p. 362.

¹⁷ *Ibid.*, p. 364.

de l'apôtre, Ricœur lui impute « une terrible et grandiose mise en scène » – « comment pourrait-on prendre au pied de la lettre cette imagerie ? »¹⁸. Je lis ici l'aveu de l'éloignement du texte. Un faux-pas très mineur mais double peut illustrer l'inadéquation du rapport de Ricœur à l'Écriture. Il conclut son chapitre par la phrase : « Amos répond à Eschyle : 'La colère de Dieu est d'un instant, sa *hèsèd*, sa fidélité, de toute la vie' »¹⁹ – or la citation n'est pas d'Amos, mais du Psaume 30,6, où le mot pour la grâce n'est pas *hèsèd* mais *ràšôn*...

Christopher Marshall reste plus proche du texte. On retrouve chez lui la tactique consistant à ne dire que la priorité d'autres aspects sans exclure le rétributif, alors qu'au bout du compte celui-ci s'évapore. Pour éviter l'exigence satisfaisante, il suggère que la punition servait à « dramatiser les conséquences catastrophiques des actes mauvais »²⁰ : le sens anglais de « dramatize » reste plus près du contexte théâtral que le mot français, si bien qu'on n'est pas si loin de la « mise en scène » selon Ricœur. En général, cependant, il s'efforce de prendre en compte tout ce qui est écrit, et fait des concessions marquées : « L'enseignement biblique sur la punition comporte, sans aucun doute, une dimension rétributive »²¹. Il distingue quatre idées fondamentales, selon cette orientation : la culpabilité objective ; le mérite (ou démérite) personnel ; la proportionnalité à respecter dans le châtement ; la nécessité de dénoncer le mal – il les trouve toutes quatre dans l'Écriture²².

Marshall, cependant, relativise ce qu'il concède : une société n'a pas à punir toutes les infractions morales (Israël n'avait pas à le faire) ; il y a d'autres « paiements en retour » qui satisfont la justice, comme la confession et la restitution²³. Il ne se demande pas si les limitations ne procèdent pas du caractère inachevé et externe de la justice humaine, alors que le Dieu « dont les yeux sont trop purs pour voir le mal » ne laisse de côté aucune transgression morale. Il ne cherche pas si, dans le rapport à Dieu, la confession repentante n'est efficace qu'en vertu du Paiement de la Croix (selon la logique de Rm 3). Marshall argue du fait que les chrétiens sont invités à pardonner sans demander aucun paiement, et cite Rm 12,17ss²⁴ : il n'a pas vu la raison qu'en donne

¹⁸ *Ibid.*, p. 367.

¹⁹ *Ibid.*, p. 369.

²⁰ « Justice, Retributive », 441a.

²¹ « Punishment », *Dictionary of Scripture and Ethics*, 650a.

²² « Justice, Retributive », 440a et b.

²³ *Ibid.*, 440b, 441a.

²⁴ *Ibid.*, 441a.

l'apôtre : nous pouvons renoncer à la rétribution *car Dieu se la réserve* (v. 19), en déléguant d'ailleurs au magistrat une anticipation partielle de ses jugements (13,4). C'est bien *parce que* le Fils incarné a donné sa vie en rançon, payant ainsi la dette judiciaire, annulant en sa chair le document accusateur, que Dieu fait grâce au pécheur qui se tourne vers lui, et le décharge du souci de la juste rétribution si d'autres lui ont fait tort.

L'argument le plus remarquable est celui-ci : la justice rétributive insiste sur le lien au démérite, c'est le coupable qui doit être puni. Marshall approuve et enchaîne : « Ce point introduit un obstacle de taille pour les théories de l'expiation qui dépendent de la notion de punition substitutive »²⁵. Je parlerais plutôt de « point aveugle » chez lui : la doctrine de l'orthodoxie évangélique établit aussi la possibilité d'une substitution légitime, dans des conditions définies, à partir de structures communautaires : un mari peut « porter la faute » (*nàsà' àwôn*) de sa femme (Nb 30,16). Le Christ ne porte pas les péchés comme un simple individu arbitrairement substitué à d'autres individus, mais comme le Nouvel Adam, le Chef de la nouvelle humanité, celle qui est en lui.

Le reste des arguments se résume en l'opposition de la justice *restauratrice*, prônée, à la justice rétributive. Ricœur fait chorus, et signale que des Français ont aussi proposé de la nommer « justice reconstructive »²⁶. Selon Marshall, « dans la perspective de la justice restauratrice, ce n'est pas la peine punitive qui satisfait en fin de compte [*ultimately*] les exigences de la justice, mais plutôt l'affirmation des droits des victimes, la guérison des blessures, et la réparation des relations endommagées »²⁷. Marshall montre une belle retenue en n'exploitant pas des clichés courants, comme ceux qui définissent la justice de l'Ancien Testament comme « fidélité à l'alliance » et salut, et l'opposent en tant que conception « hébraïque » au juridisme latin ou occidental : les textes cités plus haut prouvent le manque de fondation de ces clichés (on peut aussi évoquer la tradition juive). Mark Seifrid en a fait une réfutation soignée, dont il a rédigé une synthèse pour le *Dictionnaire de théologie biblique*²⁸, auquel je renvoie.

²⁵ *Ibid.*, 440b.

²⁶ « Le Juste », p. 249 n. : « Justice reconstructive est le terme préféré par Antoine Garapon à la suite de Jean-Marc Ferry ».

²⁷ « Justice, Restorative », *Dictionary of Scripture and Ethics*, 439a.

²⁸ Par commodité, je cite l'original : « Righteousness, Justice, and Justification », *New Dictionary of Biblical Theology*, sous dir. T. Desmond Alexander & Brian

L'énoncé de Marshall sur la justice restauratrice est ambigu. Si son *ultimately* signifie que l'exigence de la justice rétributive reste valable (et avec l'absolu que le caractère divin implique), on peut débattre des priorités, mais la thèse est « négociable ». S'il s'agit d'une façon diplomatique de lui donner congé, nos citations scripturaires s'y opposent. Je doute que la notion de justice telle qu'elle est définie résulte d'une analyse sobre et impartiale de la mise en œuvre de la notion biblique dans les textes, mais je reconnais volontiers que celle-ci ne se réduit pas à la rétribution des fautes. La justice biblique a plusieurs niveaux ; de la justice exercée dans la justification des impies, je parle volontiers comme d'une justice « au carré », à la puissance *g, g* comme « grâce ». La réalisation plénière de la justice de Dieu, c'est bien la restauration de l'harmonie ou ordre divin, « Dieu tout en tous » (ce qui n'est pas « fusionnel » mais reste Alliance), et donc de la guérison de toutes les relations abîmées par le péché. Le sophisme consiste à opposer rétribution et restauration, comme on ne le voit pas dans l'Écriture : une antithèse étrangère fausse la réception de la Parole.

Les ressorts du refus

Les arguments déployés pour effacer ou estomper l'insistance rétributive dans l'Écriture se critiquent si aisément qu'on peut le parier : ce n'est pas leur effet qui persuade les adversaires. Il faut chercher « en-dessous ». Ce qui pousse des penseurs de confession chrétienne à dévaloriser la justice rétributive doit être mis en lumière et discuté. C'est chez Ricœur qu'on le voit le mieux, à cause de la modération et du souci biblique de Christopher Marshall, mais ce dernier même, semble-t-il, n'est pas sans en subir l'influence.

Le ressort principal joue dans le cœur de beaucoup. Jürgen Moltmann, après avoir déclaré que « le pécheur n'est pas à proprement parler un criminel, qu'il faut punir de surcroît », pose : « Pour l'amour toute souffrance est innocente... »²⁹. Il juge simplement incompatible

S. Rosner, Leicester/Downers Grove, Inter-Varsity Press/Inter-Varsity Press, 2000, 740b-745b. Les études approfondies, et fourrées d'érudition maximale, se trouvent dans les deux volumes de *Justification and Variegated Nomism*, sous dir. D.A. Carson, Peter T. O'Brien et Mark A. Seifrid, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* (2), Tubingue, Mohr & Siebeck, vol. I, *The Complexities of Second Temple Judaism*, 2001, vol. II, *The Paradoxes of Paul*, 2004. D'autres contributions que celles de Seifrid sont aussi pertinentes.

²⁹ *Trinité et royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, trad. Morand Kleiber, *Cogitatio fidei* 123, Paris, Cerf, 1984, p. 73 (citation précédente, p. 72).

avec la compassion, avec l'amour, de Dieu de faire souffrir une créature, comme le fait un châtement ; il en tire la conséquence du salut universel (apocatastase), comme le lui permet sa bibliologie non-orthodoxe³⁰. Le vocabulaire même de Ricœur trahit la prépondérance d'une puissante réaction affective : d'emblée il lance le mot de « scandale », et bientôt de « disgrâce », et devant la thèse de Kant (la punition est un hommage à l'être moral), il écrit : « Comment ne pas se révolter au regard de cet hommage inhumain rendu à l'humanité ? »³¹. Il n'hésite pas à refaire surgir son thème du « dieu méchant »³².

Ce facteur quasi « viscéral » affecte l'argumentation. Alors qu'il a cité Kant et son commentateur Alexis Philonenko distinguant soigneusement la contrainte (l'usage de la force pour imposer la loi) et la violence³³, Ricœur qualifie sans justification adéquate la justice punitive de justice *violente*³⁴. On sait la charge du mot. Il traite de la vengeance. S'il note : « Nous devons à l'ethnographie contemporaine la réhabilitation mesurée de ce qui a été une pratique instituée au niveau de multiples cultures qu'on ne saurait tenir pour barbares, inhumaines, si certaines archaïques »³⁵, il finit par l'exclure en son principe : « Une question est posée : l'*hubris* n'est-elle que l'excès de la vengeance ? ou bien la vengeance est-elle, en tant que telle, excès ? Sénèque imposera la seconde réponse »³⁶. Si l'autorité de Sénèque n'est pas rien pour nous, celle de l'Écriture impose, elle, l'autre réponse. Les formes, hélas ! si courantes, de la vengeance humaine, pécheresse, sont une pathologie de la juste vengeance, comme Dieu lui-même l'exerce, et comme sa loi en empêche les débordements³⁷. Autre écart à signaler : Ricœur trouve chez Paul que

³⁰ Cf. par exemple, *L'Église dans la force de l'Esprit*, ch. III. Dans *Jésus, le messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, *Cogitatio fidei* 171, Paris, Cerf, 1993, p. 292, il exclut la peine de mort parce que Jésus est mort pour tous.

³¹ « Le Juste », p. 243 ; pour les mots précédents, pp. 217, 222, 241.

³² *Ibid.*, p. 257.

³³ *Ibid.*, pp. 225-227.

³⁴ *Ibid.*, à partir de p. 233.

³⁵ *Ibid.*, p. 237. Il développe dans les pages suivantes. C'est la grandeur de Ricœur de consentir à de telles nuances, celle-ci attestant aussi son respect pour les opinions présentes dans l'intelligentsia...

³⁶ *Ibid.*, p. 240.

³⁷ Ricœur, *ibid.*, p. 247, cite le jugement négatif de Hegel sur la vengeance, « lésion nouvelle », déclenchant une mauvaise illimitation. Je remarque cependant que Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 102, p. 138s., admet : « Celle-ci [la vengeance] est juste dans son contenu, si elle est une compensation » ; il semble dire que la lésion nouvelle ne procède pas de son principe (mais de l'oubli de l'universel par la volonté particulière).

la logique de la loi éclate « par contradiction interne »³⁸, car elle donne la mort ; cette lecture ignore que pour Paul la loi donnerait la vie si elle était obéie – le problème vient du péché dont la loi exacerbe la révolte, sans briser la force de la « chair »³⁹. Marshall se contente de plaider que « la justice, dans la Bible, n'est pas une norme abstraite »⁴⁰ : il ne le dit pas, mais s'il suggère que la justice rétributive en serait une, il convient de protester : nullement, il s'agit de l'action concrète, réalisant la volonté concrète, du Dieu très concret !

La force de l'objection pour notre sentiment, « comment le Dieu d'amour peut-il faire souffrir sa créature ? », nous la ressentons tous. Je suis obligé, dans la responsabilité de la foi, d'y déceler une projection anthropomorphique (ou « pathique »). Il est inintelligent pour nous d'appliquer à Dieu ce qui vaudrait pour les créatures que nous sommes. C'est manquer de confiance, c'est faire preuve de présomption. Puisqu'il a parlé. L'incompréhensible radical, le « mystère opaque », se situe d'ailleurs en amont de la rétribution pénale : c'est la permission du mal par le Seigneur, l'inclusion dans son Dessein du choix contraire à lui par la créature, la créature-image qui a en lui la vie, le mouvement et l'être... C'est devant cette énigme que nous nous prosternons dans la *foi*.

Ricœur fonde ensuite son rejet sur l'*échec* de la tentative de justifier la peine, d'abord par Kant, puis par Hegel. Ces deux représentent à ce point des sommets dans l'histoire de la philosophie qu'il généralise implicitement : personne ne peut espérer faire mieux ! Il ne nous est pas possible de suivre ici le détail de la démonstration. Sans nous croire plus aptes que ces géants, il nous est permis, cependant, de ne pas nous en contenter. Une réflexion informée par la vision biblique et ses présupposés – qu'on nous chasse ou non de la « philosophie » – peut voir les choses autrement, et sortir de certaines impasses. Kant défend sans la moindre vacillation le droit de punir (est-ce l'empreinte de son éducation piétiste ?) : Ricœur résume cette « lucidité cruelle » : « La peine ne relève ni de la prudence ni du calcul pragmatique. Le crime est à lui seul sa raison d'être puni »⁴¹. Ricœur attaque le « formalisme du droit », dont Kant est certainement le champion, qui annonce « l'échec qui afflige particulièrement la forme

³⁸ « Mythe de la peine », p. 366.

³⁹ Des luthériens allemands (non pas Luther) interprétaient ainsi ; c'est un avantage de la « nouvelle perspective sur Paul », malgré tout ce qu'on doit en critiquer, qu'une telle interprétation n'a plus guère cours.

⁴⁰ « Justice, Restorative », 439b.

⁴¹ « Le Juste », p. 242.

judiciaire du droit »⁴². D'emblée, nous commenterons que ce formalisme (illusoire) est aussi notre cible, au nom du caractère « concret » du Dieu biblique, de l'alliance qu'il met en place (qui unit la norme objective et la relation inter-personnelle), et du commandement qu'il prescrit. Plus loin et plus précisément, c'est l'écart entre l'hommage au sujet moral que la peine est censée représenter et le dommage causé au sujet empirique, chez Kant, qui pose un problème insoluble à Ricœur : « La punition a transformé en gouffre l'écart entre le sujet moral et le moi empirique »⁴³. Kant échoue à résoudre « l'énigme du transfert de l'homme transcendantal à l'homme empirique »⁴⁴. Nous pensons que la dualité du sujet (*cogito*) transcendantal et de l'empirique est en effet une difficulté non résolue au cœur du kantisme, et qu'elle cache le mensonge central : l'attribution d'une *autonomie* absolue à la volonté. C'est parce que le sujet se pose lui-même, au lieu d'être posé, à sa place « concrète » dans l'Alliance, par Dieu le Dieu souverain, que la difficulté insoluble s'introduit. Mais ce n'est pas ce que Ricœur met en cause ! Quant à sa critique, on pourrait rétorquer qu'à dissocier totalement le sujet transcendantal de l'empirique on en fait un fantôme d'abstraction, et Kant maintient un lien (s'il ne peut pas s'en justifier) ; pourquoi donc infliger la peine creuserait-il un gouffre ? On peut y voir l'affirmation du lien, car le sujet empirique doit être moral.

Dans ses deux essais, Ricœur utilise la construction du droit de punir par Hegel d'abord pour exclure ce droit des niveaux spirituellement supérieurs, et donc du rapport entre l'homme et Dieu ; c'est « le niveau le plus pauvre spirituellement » du droit abstrait, relatif à la propriété⁴⁵. De nouveau, on remarque la distance à laquelle on se place de la vision biblique : le Dieu transcendant se supprime et son alliance se dissout. Je plaiderais toujours que l'exigence d'universalisation de la Raison hégélienne, qui fonde pour lui la nécessité d'une négation de la négation du droit (d'une peine répondant au crime), ne suffit pas à l'affaire : c'est un pâle *ersatz* de l'autorité de Dieu⁴⁶. Dans « le Juste, la justice et son échec », Ricœur cible le lien qui subsiste avec la vengeance, et, comme la vengeance suppose une « lésion nouvelle », il estime que la défense du droit de punir s'achève

⁴² *Ibid.*, p. 223.

⁴³ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 244.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 245.

⁴⁶ Je faisais valoir l'argument dans *la Doctrine du péché et de la rédemption*, Didaskalia, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2001, p. 47.

dans la contradiction⁴⁷. Mais nous avons contesté que le *principe* de la vengeance requière cette nouvelle lésion (injuste), comme nous refusons de l'enraciner dans le fond ténébreux du dieu méchant... Nous ne pouvons donc pas prétendre que Ricœur échappe lui-même à l'échec.

Une formule revient, dans laquelle résonne la « réaction affective » : le « scandale » de la peine infligée (Ricœur dit « intellectuel » mais il est plus qu'intellectuel), c'est l'ajout de la souffrance à la souffrance, « le faire souffrir en plus »⁴⁸, avec l'idée qu'un mal physique supprime un mal moral⁴⁹. Cette appréhension des données les caricature, les déforme, et sans analyse pour la légitimer. Dans l'optique de l'Écriture, telle que nous tentons de l'épouser, le châtement est objectivement, *coram Deo*, un bien : c'est la restauration de l'ordre *bon* du Seigneur, sans lequel il n'est pas de restauration de l'homme (et les relations en font partie). Si, d'un point de vue borné, c'est une démarche négative, c'est, comme chez Hegel mais avec une meilleure fondation que chez lui, la négation de la négation mauvaise : un événement moralement positif, un bien. *En vérité*, le bien de la créature ne saurait résider ailleurs que dans le Bien défini par le Créateur : comme telle la peine est aussi pour le pécheur qui la subit le *bien*.

Appropriation réflexive

Quelques réflexions supplémentaires permettent de « boucler la boucle », de conclure l'enquête.

Le thème de l'*ordre* restauré peut réveiller dans la mémoire les échos déplaisants de régimes humains/inhumains qui avaient fait du mot leur mot d'ordre. Même en conjoignant « harmonie », on ne les chasse pas tous. Il convient donc de rappeler que l'ordre du *vrai* Dieu, n'est autre que le rayonnement universel de son être, qui est le Bien. On n'est pas loin de la *gloire*, et du règne, enfin, de l'amour. Dans la confiance qui me courbe devant le « mystère opaque », je m'approprie les paroles que Julienne de Norwich a reçues du Christ : « *All shall be well, and all shall be well, and all manner of things shall be well* » (« Tout sera bien, et tu verras, à la fin, que tout était bien »).

Un tel ordre reconnu, la punition semble comparable au *choc en retour* que subit, dans l'espace physique, tout mobile qui heurte

⁴⁷ « Le Juste », p. 246s.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 230, 251.

⁴⁹ « Mythe de la peine », p. 349.

un réel qui lui résiste. Celui qui fonce tête baissée contre un mur reçoit, en retour, ce qu'il a fait avec son corps, le salaire ou la contrepartie de son acte... L'agent moral, quand il transgresse le commandement de Dieu, heurte le réel spirituel qui lui résiste, et se fait mal – tout en se trouvant remis à sa place. L'analogie convient au rapport de conséquence quasi naturelle entre la faute et la peine (moisson), l'espèce d'équivalence souvent reconnue ou souhaitée ; il faut ajouter aussitôt qu'il s'agit de l'espace moral-spirituel. La réalité en cause n'est autre que le rayonnement personnel de Dieu, et la conséquence, déterminée par son vouloir, revêt un caractère éthique. L'absence de choc en retour signifierait l'absence de réalité de l'environnement spirituel, ou son indifférence à la transgression : toutes deux à l'opposé de la vision biblique de Dieu.

Que l'enjeu soit la *vie*, car le salaire du péché est la mort, convient aussi au parallèle : chacun de nous en prenant le volant, en enfourchant sa bicyclette risque sa vie ; nous nous engageons nous-mêmes dans nos actes ; il en va de même devant Dieu, dans le cadre de l'Alliance créationnelle.

Outre l'existence de la réalité spirituelle, la thèse présuppose plusieurs vérités attestées par l'Écriture – ce sont elles, semble-t-il, que négligent ou rejettent les adversaires de la justice rétributive. Elle tient l'homme pour *responsable* : c'est-à-dire enjoint de répondre de ses actes au Seigneur. Il y faut une liberté réelle, mais non pas absolue, ni première ni dernière ; la pure autonomie est exclue. Les actes posés par cette liberté, dans l'univers spirituel de la présence de Dieu, ont un poids : ils ne sont pas que d'un instant, ils ne s'évaporent pas aussitôt, ils laissent leur trace, leur fruit – qu'ils ont été commis demeure et appelle le « choc en retour ». La conception biblique du temps est sous-jacente, avec une réelle distinction des moments et la continuité qui les lie⁵⁰. Qui adhère à cette vision a les armes voulues pour résister aux entraînements de la mentalité, ou sensibilité, contemporaine, hostile au droit de la peine.

L'Évangile, la bonne nouvelle d'une justice *justifiante* et restauratrice si on veut ainsi l'appeler, qui dépasse la rétribution, n'en brille qu'avec plus d'éclat. Soutenir la thèse orthodoxe en la matière n'enlève *rien* à la célébration de la justice-don : au contraire ! Refuser que la guérison des relations s'accompagne d'un « oubli » du poids de culpabilité qui demeure, ce n'est pas nier l'intérêt de Dieu pour ces relations : au contraire ! C'est montrer combien elles lui sont

⁵⁰ On peut voir mon étude, « Yesterday, Today, Forever: Time, Times, Eternity in Biblical Perspective », *Tyndale Bulletin* 52/2, 2001, pp. 183-202.

chères, à partir du prix inouï qu'il a payé pour les reprendre – sans rien léser de sa justice et de sa sainteté. Dire que nous méritions très justement la mort, et que Dieu nous en délivre en prenant sur lui, en la personne du Fils, et par amour pour nous, notre condamnation, ce n'est pas affadir son amour : au contraire ! C'est louer l'Amour dont on ne peut pas concevoir de plus grand.



La femme selon Genèse 2,18.20 : assistante ou secours pour l'homme ?¹

par Antony
et Nathalie
PERROT²

À notre ami Gérard et son épouse Damaris

Dans les premières pages de la Genèse, Ève est décrite comme une « aide semblable à » Adam. Pour l'*Encyclopædia Judaica*, cela signifie qu'elle a été « créée pour servir l'homme en tant qu'aide convenable »³. Présentée ainsi, la description de la femme semble maladroite. N'est-elle pas un être avec des spécificités propres avant d'être assistante de l'homme ? Les différentes interprétations de cette formule, alors, sont-elles dues aux choix des traducteurs ou à une ambiguïté dans le texte de la Genèse ?

¹ Nous aimerions exprimer toute notre gratitude à nos collègues et amis qui ont contribué à l'écriture de cet article. Nous remercions H.-J. Fabry de nous avoir envoyé sa notice sur 'zr à paraître dans le *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*. Band III (ThWQ), D. Labadie pour son regard d'expert sur les textes syriaque et guèze, M. Richelle et C. Rico pour leur relecture attentive, U. Schattner-Rieser pour ses remarques sur la phonologie et enfin D. Stökl Ben Ezra pour son avis sur notre traduction française des textes rabbiniques. Les idées exprimées dans cet article ne sont pas nécessairement partagées par tous et toute erreur n'est imputable qu'à nous-mêmes. Par ailleurs, cet article a volontairement été écrit par un homme et une femme pour éviter tant bien que mal les écueils sexistes et/ou féministes.

² Antony est doctorant à l'EPHE-Sorbonne. Nathalie est titulaire d'un master de la Faculté Libre de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine, pasteure pour la jeunesse à l'Eglise « La Fraternelle » à Nyon et animatrice jeunesse à la Ligue pour la lecture de la Bible.

³ *Encyclopædia Judaica*, vol. XVI, Jérusalem, New York, Encyclopædia Judaica, Macmillan, 1971, p. 623.

En fonction des milieux socioculturels et ecclésiastiques, on constate que cette formule est reçue de manière très différente, pour ne pas dire opposée : ce verset est qualifié de sexiste et expliqué par la culture misogyne du Proche-Orient ancien chez les uns, alors qu'il sert de fondement pour justifier la soumission de la femme chez les autres. Quoi qu'il en soit, ce verset met mal à l'aise et demande bien des efforts aux traducteurs des bibles francophones pour tenter de le rendre de la manière la plus adéquate qui soit.

Mais, au fond, quel est le sens de cette « aide » dans le contexte de la Genèse ? La notion d'aide inclut-elle un rapport de soumission de la femme à l'homme ? De plus, comment rendre au mieux l'expression qui qualifie le rapport de cette aide avec Adam ? Est-ce une aide « qui lui soit semblable » (Pléiade), « qui lui soit assortie » (Bible de Jérusalem), « qui sera son vis-à-vis » (Nouvelle Bible Second) ou « qui lui soit accordée » (TOB) ?

C'est ce que l'on découvrira par le biais de l'exégèse de Genèse 2,18.20 et d'une étude sémantique détaillée de ces deux mots en hébreu (texte massorétique) et en grec (Septante). Conscients du décalage spatiotemporel qui nous sépare de ce récit du Proche-Orient ancien, la réception de cette expression dans les premiers écrits juifs et chrétiens sera exposée et commentée. Finalement, on tentera d'esquisser quelques conclusions théologiques sur la base de l'étude exégétique déployée précédemment.

'ēzer k^enegdô dans l'Ancien Testament

La signification d''ēzer

Le mot que les Bibles francophones traduisent par « aide » provient de la racine hébraïque 'zr, qui a donné lieu à une forme verbale 'āzar et à une forme nominale masculine 'ēzer ou féminine 'ezrāh, signifiant « aider », « l'aide ». Ces formes sont toutes largement attestées dans l'Ancien Testament et c'est la forme nominale masculine qui apparaît en Gn 2,18.20. Dans la Bible hébraïque, il existe une racine homographe qui signifie, quant à elle, « être abondant » ou « rassembler », selon la fonction verbale. Celle-ci est beaucoup plus rare dans l'Ancien Testament et utilisée principalement sous deux formes 'azārāh, la « cour », et g^edērāh, le « refuge » ou le « rempart ». Malgré leur similarité graphique, ces deux racines sont à distinguer et seule la première fera l'objet de cette étude.

La racine 'zr apparaît 128 fois dans l'Ancien Testament⁴. La plupart du temps, c'est la forme verbale qui est attestée (81/128), mais on retrouve aussi la forme nominale féminine (26/128) et la forme nominale masculine (21/128)⁵. Si bien des individus peuvent être auteurs de l'aide, Dieu en est l'acteur principal, avec plus de la moitié des occurrences (66/128) qui lui sont attribuées. Le fait que Dieu lui-même puisse être auteur de l'aide, indique que le champ sémantique d' 'ezer présente une dimension à la fois vaste (tout individu peut en être à l'origine) et puissante (l'aide peut être divine). Lorsque Dieu est auteur de l'aide, alors celle-ci est systématiquement accordée à son peuple ou plus particulièrement à des membres de celui-ci comme c'est le cas en És 50,7 : « C'est que le Seigneur Dieu me vient en aide : dès lors je ne cède pas aux outrages... »⁶. On constate par ailleurs que le Psautier fait un usage abondant de ce qualificatif divin (« notre aide et notre bouclier », 33,20 ; « mon aide et mon libérateur », 40,18 ; 70,6 ; « Dieu est mon aide », 54,6 ; etc.).

Les raisons de l'aide accordée par Dieu sont diverses et variées. Il s'agit très souvent d'aide face à des ennemis, comme en Ex 18,4 : « [...] c'est le Dieu de mon père qui est venu à mon secours et m'a délivré de l'épée du Pharaon » ou en 2 Ch 18,31 : « [...] ils firent cercle autour de lui pour l'attaquer. Mais Josaphat se mit à crier. Le Seigneur le secourut, et Dieu les détourna de lui ». Dieu vient également en aide à l'individu se trouvant dans une condition misérable, à l'image de « l'orphelin » (Ps 10,14) ou de « l'homme sans force » (Jb 26,2 ; 2 Ch 14,10) ou à celui qui a besoin d'être soutenu pour une tâche spécifique, tel David dans sa fonction royale (Ps 89,20) ou les porteurs de l'arche de l'alliance (1 Ch 15,26). L'aide de Dieu intervient donc dans la situation concrète dans laquelle se trouve l'aidé⁷.

⁴ La racine 'zr a également permis la formation de noms propres, tels que le prénom Ezer lui-même (par ex. 1 Ch 25,4), Abiezer « mon père est une aide » (par ex. Jos 17,2) ou Achiezer « mon frère est une aide » (par ex. Nb 1,12), ainsi qu'un certain nombre de noms théophores comme Eliezer « mon Dieu est une aide » (par ex. Gn 15,2) ou Yoezer « Yhwh est une aide » (par ex. 1 Ch 12,7).

⁵ L'usage de ces deux formes nominales est indifférencié, puisqu'il ne tient pas compte, par exemple, du genre ou du rang de l'auteur de l'aide. Les formes masculine et féminine qualifient donc à la fois Dieu, des peuples, des hommes et des femmes.

⁶ Sauf indication contraire, les références et les citations bibliques proviennent de la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB).

⁷ On ne recense en effet qu'une seule occurrence pour laquelle l'aide de Dieu porte explicitement une dimension future, car sotériologique. Celle-ci apparaît dans le chapitre très eschatologique d'És 49, au verset 8 : « Ainsi parle le Seigneur : Au temps de la faveur, je t'ai répondu, au jour du salut, je te suis venu en aide ; je t'ai mis



Ajoutons encore que pour un tiers de ces occurrences, la modalité de l'aide n'est pas définie, il s'agit d'une présence protectrice et bienveillante de Dieu qui accompagne l'individu quelle que soit sa situation de vie. Ainsi, par exemple, Jacob invoque-t-il l'aide de Dieu dans sa prière de bénédiction en faveur de son fils Joseph : « par ÉL, ton père, qu'Il te vienne en aide, par le Dieu Puissant, qu'Il te bénisse ! [...] » (Gn 49,25)⁸.

L'aide peut également être apportée par un ou quelques homme(s), en faveur soit d'un autre individu, soit d'un peuple (29/128). Là encore, l'aide est souvent attendue face à des situations de menace ennemie : « Mais Avishai, fils de Cerouya, lui vint en aide et frappa le Philistin à mort [...] » (2 S 21,17), « En effet, chaque jour des gens venaient vers David pour l'aider, de telle sorte que le camp devint grand comme un camp de Dieu » (1 Ch 12,23). Tout comme l'aide de Dieu, celle de l'homme peut également être destinée à celui qui traverse une condition misérable tel Israël en « humiliation très amère » (2 R 14,26) ou « le pauvre » et « l'orphelin » (Jb 29,12), à celui qui a besoin de soutien pour une tâche tel Ozias alors qu'il assied sa puissance (2 Ch 26,15), ou encore à celui qui se trouve sous la menace du jugement divin (Ps 107,12). Bien souvent, et dans ce dernier cas en particulier, lorsque l'homme est auteur de l'aide, il n'est pas exclu qu'elle fasse défaut. Enfin, le mot 'ēzer évoque parfois un soutien davantage moral que physique, en désignant le rattachement à un parti ou à un avis (1 R 1,7 ; Jb 31,21 ; 2 Ch 32,39).

Parfois encore, c'est un peuple entier qui est auteur de l'aide, en faveur d'un autre peuple ou d'individus (21/128). Lorsque la cause de l'aide est définie, il s'agit systématiquement d'une situation de danger face aux ennemis¹⁰. Ainsi, les « Araméens de Damas vinrent

en réserve et destiné à être l'alliance du peuple, en relevant le pays, en redonnant en partage les patrimoines désolés... ».

⁸ Notons que trois autres occurrences indiquent également une source divine de l'aide, mais provenant de dieux étrangers cette fois. Il s'agit de Dt 32,38 où le mot apparaît deux fois et 2 Ch 28,23. Le premier verset met ironiquement en scène les Israélites recherchant auprès d'idoles un secours contre le jugement de Dieu, en vain bien sûr. Le second évoque l'idolâtrie du roi de Syrie, sans pour autant préciser la raison de l'aide désirée.

⁹ En Esd 10,15, le mot 'ēzer revêt un sens unique, puisqu'il désigne alors le fait de s'opposer à un avis.

¹⁰ Seule une occurrence joue le rôle d'exception qui confirme la règle : il s'agit d'És 41,6, où la menace provient du jugement divin et non d'un peuple ennemi. Plus rarement, dans sept occurrences, la source de l'aide se comprend d'une manière indéfinie sans faire référence à un individu ou un peuple particulier (par ex. : És 31,2 ; 2 Ch 19,2).

au secours de Hadadèzèr, roi de Çova [...] » contre les troupes de David (2 S 8,5) et les Israélites espéraient « [...] la venue d'une nation qui ne peut pas [les] sauver » des Babyloniens (Lm 4,17).

À l'étude de l'ensemble de ces occurrences, il est possible de dégager quelques généralités sur l'usage du mot 'ezer. Tout d'abord, notons que plus de la moitié des occurrences d' 'ezer (71/128) est d'ordre militaire, à savoir dans le contexte d'une bataille ou face à la menace d'un ennemi. Or, on relève avec R. Kessler que l'aide militaire implique deux dimensions : l'égalité et la solidarité¹¹. Égalité parce qu'un soutien militaire ne peut être moins puissant que celui à qui il vient en aide, sinon son intervention est inefficace. Solidarité, car c'est à l'aidant de prendre la décision de se mettre à disposition de l'aidé, faisant ainsi preuve de compassion, du désir personnel de soutenir. Tout ceci prouve, toujours selon R. Kessler, que le mot 'ezer ne peut être simplement traduit par « assistant », « aide »¹². Il relève aussi que même lorsque le mot « aide » est employé dans d'autres contextes que le contexte militaire, les deux aspects d'égalité et de solidarité sont toujours respectés. En conclusion, pour lui, la traduction la plus adéquate serait en réalité le mot « allié », qui reflète les deux aspects précédemment cités¹³. À notre sens, R. Kessler ne tient pas suffisamment compte de près de la moitié des occurrences bibliques (61/128) qui n'ont pas lieu dans un contexte militaire. Si l'observation dégagée des usages militaires du mot semble correcte, on ne peut que difficilement les plaquer sur un contexte différent et tout particulièrement sur celui de Gn 2, qui décrit un contexte de création et non de bataille. De plus, puisque Dieu est très souvent le sujet de ce qualificatif, faut-il alors le considérer comme un « égal » de l'individu auquel il vient en aide ? Cela semble inapproprié.

Cependant, on relève avec R. Kessler que ce sont toujours des êtres humains qui sont bénéficiaires de l'aide, et jamais Dieu. De même, c'est la plupart du temps Dieu qui est source de l'aide. Seule une référence, issue du célèbre cantique de Débora, en Jg 5,23, fait du mot 'ezer l'aide que Dieu attendait exceptionnellement d'un peuple dans le cadre d'une bataille, mais qui n'a pas été accordée par celui-

¹¹ R. Kessler, « Die Frau als Gehilfin des Mannes? Genesis 2,18.20 und das biblische Verständnis von 'Hilfe' », *Gotteserdung, Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der Hebräischen Bibel, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament* (BWANT 170), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2006, p. 37.

¹² R. Kessler, *ibid.*, p. 38, comme choisit par exemple de le faire Martin Luther en proposant la traduction *Gehilfe* (aide-assistance) plutôt que *Hilfe* (l'aide-secours).

¹³ R. Kessler *ibid.*, p. 37.

ci : « Maudissez Méroz, dit l'ange du Seigneur. Maudissez de malédiction ses habitants, car ils ne sont pas venus au secours du Seigneur, au secours du Seigneur avec les héros. » À travers cette tournure rhétorique, le lecteur comprend bien sûr ici l'exclamation du jugement de Dieu ne faisant pas forcément référence à une aide des hommes attendue, voire nécessaire, pour Dieu. Cette observation met donc en lumière le fait que l'aidant, s'il n'est pas toujours égal à l'aidé, n'est en tout cas jamais en position d'infériorité par rapport à celui-ci¹⁴. G.J. Wenham propose une conclusion similaire, avec une précision toutefois¹⁵ : pour lui, si l'aidant ne peut effectivement pas être inférieur, il ne doit pas systématiquement non plus être plus puissant, car il pallie seulement à une force inadéquate de l'aidé. Par conséquent, l'aidant se voit attribuer un statut au moins égal, voire supérieur selon les contextes.

On relèvera encore qu'aucune femme n'est jamais auteure de l'aide, si ce n'est en Gn 2,18.20. Dans la totalité des occurrences bibliques, la source de l'aide se trouve toujours auprès d'individus masculins. Le récit de la création fait donc du mot 'ēzer un usage tout à fait unique. C'est avec beaucoup de discernement et de prudence, donc, qu'il faut comprendre les observations tirées de l'analyse sémantique de ce terme.

Pour terminer, nous souscrivons aux mêmes conclusions générales que J.-L. Ska, concernant les caractéristiques du mot 'ēzer¹⁶. Premièrement, c'est un mot qui apparaît la plupart du temps dans des contextes poétiques, dans des cantiques, des Psaumes ou des prières. Deuxièmement, lorsque l'aide est accordée, il s'agit d'aide personnelle (soutien, délivrance) et rarement d'aide matérielle. Troisièmement, c'est lorsque l'aidé se trouve dans des situations menaçantes, très dangereuses, voire mortelles, qu'il cherche de l'aide. Quatrièmement et dernièrement, l'aide attendue n'est pas accessoire ou confortable, mais nécessaire et même indispensable. Sans elle, la vie de l'aidé est grandement menacée. Toute l'existence de l'individu dépend

¹⁴ En dehors de Jg 5,23, on trouve une autre exception dans laquelle les aidants sont sans aucun doute de rang inférieur à l'aidé, en 2 Ch 32,3. M. de Merode propose également une autre occurrence, bien qu'énigmatique, en Jb 9,13. M. de Merode, « Une aide qui lui corresponde ». *L'exégèse de Gen. 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament*, Revue théologique de Louvain, 8^e année, fasc. 3, 1977, p. 332.

¹⁵ G.J. Wenham, *Genesis 1-15*, Coll. Word Biblical Commentary, vol. 1, Waco, Word Books, 1987, p. 68, s'appuyant sur les exemples de Jos 1,14 ; 10,4.6 ; 1 Ch 12,17.19.21.22.

¹⁶ J.-L. Ska, « 'Je vais lui faire un allié qui soit son homologue' (Gn 2,18) : à propos du terme 'ēzer – 'aide' », *Biblica*, 65, 2, 1984, p. 235-236.

de la réponse positive ou négative de celui qui est appelé à l'aide. Dans bien des contextes, alors, l'aide devient même un synonyme de secours¹⁷. « En résumé, le secours décrit dans ces textes suppose toujours une intervention qui se déroule non loin de la frontière qui sépare la vie de la mort. Elle est indispensable pour ramener le fidèle dans le monde de la vie. On comprend dès lors que ce soit à peu près toujours Dieu qui entre en scène »¹⁸.

La signification de k^enegdô

L'étude sémantique d' 'ēzer permet de dégager quelques généralités sur son usage. Cependant, il faut souligner que ce mot, en Gn 2,18, 20, est complété par un qualificatif obscur. L'expression k^enegdô, en effet, est un *hapax legomenon*, c'est-à-dire une expression que l'on ne retrouve qu'à cette unique occasion dans l'Ancien Testament. Elle est composée de trois éléments : la préposition k « comme », le nom nēgēd et le suffixe ō désignant la troisième personne au masculin singulier « à lui ». Le HALOT¹⁹ propose de nombreux sens pour le nom nēgēd tel que « en face de » ou « correspondant à », mais suggère que l'expression de Gn 2,18.20 devrait être traduite par : « qui en est l'opposé » ou « qui lui correspond ».

Selon G.J. Wenham²⁰, cette expression refléterait plus la complémentarité que l'identité sans quoi ce serait la préposition kāmōhū, « comme lui », qui aurait été employée. Pour M. de Merode, l'expression ne doit pas être entendue dans un sens hiérarchique, mais indique au contraire la similarité, l'égalité²¹. C'est d'ailleurs dans ce sens-là que l'aurait compris la Septante, en traduisant par *homoios*, « de même nature que ». Pour l'exégète, la traduction adéquate du mot serait : « en face de lui », « vis-à-vis de lui ». L'expression tout entière 'ēzer k^enegdô pourrait dès lors être résumée par les termes : « son partenaire », « son correspondant ».

De toute évidence, traduire cette expression relève d'un véritable défi pour le traducteur contemporain tant celle-ci est ambivalente. S'agit-il d'une aide « en vis-à-vis de » ou bien « semblable à » ?

¹⁷ Bien souvent, les Bibles n'hésitent d'ailleurs pas à traduire 'ēzer par secours. De plus, on retrouve à 26 reprises dans l'Ancien Testament la racine 'zr à côté de celle de yš' (« sauver »), preuve de leur proximité sémantique.

¹⁸ J.-L. Ska, *ibid.*, p. 236.

¹⁹ L. Koehler et W. Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, trad. par M.E.J. Richardson, Leiden, Brill, 2002, p. 667.

²⁰ G.J. Wenham, *op. cit.*, p. 68.

²¹ M. de Merode, *op. cit.*, p. 332.

Il faut se refuser de trancher, car l'hébreu comporte ces deux notions, et tenter de les préserver dans notre traduction française. À ce stade de notre enquête, c'est une expression latine qui semble le mieux s'approcher de l'ambivalence du terme hébraïque : celle de l'*alter ego*²². C'est celui qui m'est opposé, différent, autre (*alter*) mais aussi le même que moi (*ego*). Ici, ce qui est partagé c'est l'espèce, l'humanité, tandis que ce qui sépare Ève d'Adam c'est le sexe, le féminin. Cette notion d'*alter ego* se retrouve d'ailleurs exprimée dans la morphologie des noms employés pour désigner l'homme et la femme en hébreu : 'îš « l'homme » et 'îššāh « la femme ». Bien que ces deux noms soient quasiment identiques (*ego*), ils proviennent en réalité de deux racines sémitiques différentes (*alter*). Contrairement aux idées reçues, 'îššāh n'est pas le féminin de 'îš, mais d'une autre racine²³.

Le regard des versions anciennes

La manière dont les versions anciennes de la Bible hébraïque ont traduit l'expression 'ezer k^enegdô offre une lumière supplémentaire. Du côté des versions en langues sémitiques, elles essaient de trouver un équivalent à l'expression hébraïque difficile. La traduction araméenne du Targum, par exemple, a un « soutien lui correspondant », tandis que la version syriaque de la Peshitta propose « une aide comme lui ». Le guèze²⁴ signifie, quant à lui, « une compagne (ou amie) qui l'aiderait ». Cependant, on constate que ces traductions sont relativement tardives et le texte de certaines d'entre elles s'appuie sur l'Ancienne Septante ou s'en inspire dans leur exégèse. Ceci nous amène donc à consulter la première traduction du Pentateuque réalisée dans l'Antiquité, la Septante.

Dans la très grande majorité des cas (102/128), la Septante rend le mot 'ezer ou 'ezrāh par les noms *boêthos* ou *boêtheia*, à savoir « l'aide »²⁵, ou encore par le verbe *boêtheô*, « venir en aide »²⁶ – désormais *boêth-*. D'autres termes grecs sont également employés et revêtent des nuances légèrement différentes. Tout d'abord, on peut relever un ensemble de traductions portant la signification d'assistance. Cette

²² À ne pas comprendre dans son acception philosophique.

²³ 'îš provient de la racine 'yš ou 'wš alors que 'îššāh serait issue de 'nš. Voir § 99c dans P. Joüon et T. Muraoka, *Grammar of Biblical Hebrew*, Rome, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1991.

²⁴ Langue éthiopienne classique, dont l'usage s'est maintenu dans la liturgie des Églises éthiopiennes.

²⁵ T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain, Peeters, 2009, p. 119.

²⁶ T. Muraoka, *ibid.*, p. 119.

assistance, selon les contextes, peut s'appliquer à différents domaines tel que le soutien accordé à quelqu'un de manière générale²⁷, dans une situation militaire ou de danger²⁸. D'autres termes grecs, quant à eux, ont trait à l'idée de gagner en puissance. Dans ces cas-là, le soutien se vit principalement dans le domaine de la force, pas seulement physique, mais aussi morale²⁹. Une série d'autres traductions laisse apparaître une nuance différente, plus précise, celle d'un soutien militaire³⁰, qui reflète bien l'usage principal du terme en hébreu. Dans un tout autre registre, il convient aussi de relever qu'à cinq reprises, la Septante choisit de traduire 'ēzer par le verbe sōzō, qui signifie « sauver », « secourir »³¹, souvent dans un sens sotériologique³².

Plus spécifiquement maintenant, dans les livres bibliques de la Septante du canon protestant, on trouve 161 occurrences du mot *boêth-*. 100 de ces occurrences traduisent les mots 'ēzer, 'ezrāh ou 'azar. Le reste des occurrences traduisent d'autres mots hébreux. Une étude de ces mots révèle qu'ils sont principalement utilisés pour traduire un sens de soutien³³, de protection³⁴, ou encore de salut³⁵. D'autres occurrences font l'objet d'une traduction non littérale du texte massorétique³⁶, du moins en ce qui concerne les leçons en notre possession aujourd'hui.

Parmi toutes les occurrences recensées de *boêth-*, la répartition de la source de l'aide est relativement paritaire, avec une priorité cependant à la source divine. En effet, l'aide provient à 85 reprises de Dieu et à 55 reprises d'hommes ou de femmes³⁷. Ainsi, tout comme

²⁷ Par exemple *antilambanomai*, « venir assister quelqu'un », en 1 Ch 22,17.

²⁸ Par exemple l'adjectif *sumboêthos*, « qui assiste », en 1 R 20,16.

²⁹ Par exemple le verbe *katischuō*, « fortifier », en 1 Ch 15,26 ou encore 2 Ch 14,10.

³⁰ En effet, à plusieurs reprises, le mot 'ēzer est traduit par les termes *summacheō*, « agir en tant qu'allié militaire » (Jos 1,14 ; 1 Ch 12,22), *sunepischuō*, « fournir des forces militaires » (2 Ch 32,3) ou encore *sunepitithēmi*, « se joindre à une attaque » (Za 1,15).

³¹ T. Muraoka, *op. cit.*, p. 667.

³² 2 Ch 14,10 ; 18,31 ; 32,8 ; Esd 8,22 ; Ps 119,173.

³³ En voici quelques exemples : « être fort » (*tā'ōz*) en Qo 7,19, la « force » ('āzzi) en Ex 15,2 et Ps 28,7, « soutenir » (*yis'ādennû*) en Ps 41,4 et Esd 5,2.

³⁴ En voici quelques exemples : le « bouclier » (*māginnî*) en Ps 7,10, le « refuge » (*maḥ'seh*) en Ps 62,9 et 71,7, la « forteresse » (*lamešād*) en 1 Ch 12,17.

³⁵ En voici quelques exemples : « sauver » (*mōš'ia'*) en 2 S 22,42 et Pr 21,31, « sauver » (*l'haššālûtêh*) en Dn 6,15.

³⁶ Par exemple És 60,15 ; Ps 70,6 ; Pr 28,12.

³⁷ Pour le reste des occurrences, la source n'est pas définie ou bien très minoritaire (les dieux étrangers, la loi, etc.).

dans le texte massorétique, E. Bons a raison de relever que « les humains *βοηθοί* [*boêthoi*] sont de loin en minorité par rapport à Dieu »³⁸. Au fil du temps, le nom *boêthos* est même devenu un attribut divin, plaçant donc l'aidant à un statut de supériorité, voire de divinité³⁹, bien que ce ne soit pas son usage exclusif.

Concernant *kēnegdô*, la Septante présente un choix de traduction qu'il convient de relever. En Gn 2,18, elle traduit le terme *kēnegdô* en qualifiant l'aide de l'homme de *kat auton*, « selon lui », « conformément à lui » ou encore « contre lui ». Ensuite, en Gn 2,20, cette aide devient *omoios autô*, « de même nature que lui ». En fait, la Septante fait une distinction entre Gn 2,18, qui précède la recherche d'une aide parmi les animaux, et Gn 2,20 qui lui succède. Dans le premier verset, l'aide revêt un sens global et qui rend volontairement compte de l'ambiguïté de l'expression hébraïque. Dans le second, en revanche, le changement de formulation semble préciser la nature de l'aide attendue⁴⁰. Pourquoi cette évolution ? Le passage de la rencontre d'Adam avec les animaux permet au lecteur de comprendre que, bien que les animaux aient pu être d'une certaine aide à l'homme (travail au champ, source de nourriture, monture, etc.), ils ne peuvent cependant pas devenir des vis-à-vis satisfaisants pour l'homme. S'ils sont *alter* et pourraient convenir comme aide « selon lui », ils ne sont pas *ego* et la recherche d'une aide « de même nature que lui » se poursuit et se voit précisée au fil de ses expériences.

L'apport du Nouveau Testament

L'attitude de Jésus

Le passage de Gn 2,18-20 n'est pas repris tel quel dans le Nouveau Testament⁴¹. L'attitude de Jésus toutefois révèle une attention toute particulière accordée aux femmes et ce, de façon plutôt révolutionnaire pour l'époque. Elles prennent une place non négligeable

³⁸ E. Bons, « The Noun *βοηθός* as a Divine Title. Prolegomena to a future HTLS Article », *The Reception of Septuagint Words in Jewish-Hellenistic and Christian Literature*, E. Bons, W. Brucker et J. Joosten (éds), Tübingen, Mohr Siebeck, 2014, p. 61. Notre traduction du texte hébreu.

³⁹ Pour plus de précisions, se référer à E. Bons, *ibid.*, p. 57-61.

⁴⁰ M. de Merode, *op. cit.*, p. 336.

⁴¹ La référence au récit de la création de l'homme et de la femme en Mt 19,4-6 pourrait être prise en compte, bien qu'elle ne mentionne malheureusement pas la notion « d'aide semblable à lui ».

dans son ministère⁴² et sont les premiers témoins de sa mort, de son ensevelissement et de sa résurrection⁴³. Par ailleurs, « Jésus ne juge pas seulement les femmes d'après leur rôle d'épouse, de mère ou de maîtresse de maison comme la plupart des énoncés favorables ou dépréciatifs du judaïsme et même de l'Ancien Testament sur les femmes »⁴⁴. Bien au contraire, c'est par leur foi et leurs actes que les femmes entrent en relation avec Jésus. La femme *'ezer* de l'homme, dans l'expérience de Jésus, n'est donc pas une assistante, mais prend un rôle tout aussi important que celui de l'homme. On pourrait penser en particulier à l'attitude respective de Marthe et Marie, lorsque Jésus demeure chez elles. Parmi ces deux femmes, l'une s'affairant aux tâches domestiques, l'autre prenant le temps d'écouter Jésus, c'est la seconde qui est décrite comme ayant choisi « la bonne part » (Lc 10,38-42). Le comportement et le discours de Jésus ne résumant donc pas la femme à une aide domestique sous les ordres d'un mari dont elle est la subordonnée et qui entrerait dans la même catégorie que l'aide apportée par les animaux, mais donne à la femme un rang semblable, égal, à celui de l'homme, quelles que soient ses tâches (Lc 13,15s).

Les lettres de Paul

On trouve également dans les lettres de Paul des références à la création de l'homme et de la femme (1 Co 11,8-12 ; 1 Tm 2,11-15), ainsi qu'à leur rapport (Ép 5,23 ; Col 3,18). Dans ces textes, la relation de la femme vis-à-vis de l'homme est marquée par un rapport de domination et de soumission très fort. L'homme se trouve en position d'autorité par rapport à la femme, ce qui n'est pas sans rappeler les conséquences énoncées par Dieu après la chute d'Adam et Ève : « [...] Ton désir te poussera vers ton homme et lui te dominera » (Gn 3,16). Avant cet événement, en effet, le rapport entre l'homme et la femme ne présente aucun caractère de domination et de soumission. Dans les lettres pauliniennes, cependant, l'homme et la femme sont placés sous le signe de l'égalité, puisqu'il « [...] n'y a plus l'homme et la femme [...] » (Ga 3,28). En Christ, les rapports originels sont donc restaurés.

⁴² On peut citer la prophétesse Anne (Lc 2,36-38), la femme de mauvaise vie (Lc 7,36-50), la Samaritaine (Jn 4,7-39) et les femmes qui suivaient Jésus (Mt 27,55s).

⁴³ Jn 19,25 ; Mt 27,59-61 ; Mc 16,1-7.

⁴⁴ M. de Merode, *op. cit.*, p. 349.

Le mot *boêthos* dans le Nouveau Testament

La traduction grecque la plus commune du mot *‘ezer*, comme vu précédemment, se fait par l’usage des mots *boêth-*. Il est donc intéressant de prolonger notre étude de ce vocable dans le Nouveau Testament, pour percevoir quel sens il revêt alors. Cette racine, notons-le, n’apparaît que peu fréquemment dans le Nouveau Testament (11 occurrences). Dans une majorité des cas (7/11), les auteurs de l’aide sont Jésus ou Dieu, qui interviennent en faveur d’hommes et de femmes dans des circonstances de possession démoniaque (Mt 15,25 ; Mc 9,22), d’incrédulité (Mc 9,24), de tentation (He 2,18 ; 4,16), de danger face aux ennemis (He 13,6) et même de besoin de salut (2 Co 6,2). Là encore, la dimension d’une aide qui délivre, voire qui sauve, se confirme.

‘ezer k^enegdô dans la littérature juive

Manuscrits de la mer Morte

En étudiant les textes des manuscrits de la mer Morte, on peut facilement arriver à la conclusion que l’ensemble des occurrences d’*‘ezer* au sein des manuscrits bibliques est en adéquation avec le témoignage du texte massorétique. De plus, tout comme pour ce dernier, l’ensemble des données de Qumrân atteste un usage d’*‘ezer* pour une action dont Dieu est la plupart du temps l’auteur.

Du côté des textes communautaires⁴⁵, H.-J. Fabry signale une allusion à notre expression en *4QInstruction*⁴⁶. Dans ce texte, il est dit que lorsqu’un homme pauvre épouse une femme, il doit tenir compte de son origine car il la prend pour lui comme « aide de [sa] chair » (*‘zr bsrkh*) et il se doit de faire sa vie avec elle en vivant avec

⁴⁵ On retrouve aussi notre expression dans un texte très fragmentaire de Qumrân, 4Q303 (*4QMéditation sur la Création A*), qu’E.J.-C. Tigchelaar estime appartenir au genre de la sagesse. Pour un commentaire plus poussé sur ce texte voir E.J.-C. Tigchelaar, « Eden and Paradise: The Garden Motif in Some Early Jewish Texts (1 Enoch and other Texts Found at Qumran) », in *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, eds Gerard P. Luttikhuisen, coll. Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian traditions, Leiden, Brill, 1999, p. 51. Pour une image à l’infrarouge de ce texte : <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-295764> (site consulté le 11/04/2016).

⁴⁶ Frag. 2, col. 3, l. 20-21 : <http://www.deadseascrolls.org.il/explore-the-archive/image/B-499640>.

sa progéniture⁴⁷. Dans l'exégèse qumrânienne, on substitue *bśrkh* à *kenegdô* en harmonisation avec le verset 23 du même chapitre (« Voici cette fois [...] la chair de ma chair »)⁴⁸. Ce faisant, le texte insiste volontairement sur le fait qu'Ève est avant tout issue d'Adam, elle est issue de sa chair, elle fait partie de la même humanité. En somme, on insiste davantage sur l'*ego* que sur l'*alter*. Pour autant, Ève ne demeure pas moins un « compagnon de marche » avec qui on doit faire sa vie dans les bons comme dans les mauvais jours.

Deutérocanoniques et pseudépigraphes

Dans le livre de *Tobit* 8,6-7, le personnage principal Tobit s'adresse à Dieu lors de son mariage avec sa proche parente Sara et cite explicitement le passage de Gn 2,18 :

« C'est toi qui as fait Adam, c'est toi qui as fait pour lui une aide et un soutien, sa femme Ève, et de tous deux est née la race des hommes. C'est toi qui as dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui une aide semblable à lui. À présent donc, ce n'est pas un désir illégitime qui me fait épouser ma sœur que voici, mais le souci de la vérité. »

Pour Tobit, la femme n'est pas un être qui viendrait seulement assouvir ses besoins sexuels ou lui assurer une descendance. Si c'était le cas, alors le mariage d'un frère et d'une sœur serait immoral. Mais parce que la femme est un partenaire de vie qui le seconde dans de nombreux domaines, le mariage devient envisageable.

Dans la recension grecque du texte de *Siracide* 36,29s⁴⁹, on peut lire un texte très positif concernant Ève, ce qui n'est pas toujours le cas dans cette œuvre que certains taxent – certainement à tort – d'antiféministe :

« Celui qui acquiert une femme a le commencement de la fortune, une aide semblable à lui et une colonne d'appui. Là où il n'y a pas de clôture, le domaine est au pillage, là où il n'y a pas de femme, l'homme erre en se lamentant. »

Ce deutérocanonique présente la femme comme un « appui » sûr, solide comme une « colonne ». Ainsi, la femme est une aide indis-

⁴⁷ « Tu as pris une femme dans ta pauvreté, prends sa progéniture [...] du mystère qui adviendra tu te joindras à elle, ensemble marche avec l'aide de ta chair. » Notre traduction du texte hébreu.

⁴⁸ E. J.-C. Tigchelaar, *bāśār*, ThWQ, Band 1, p. 537.

⁴⁹ Les manuscrits hébraïques de ce passage contiennent des variantes.

pensable à l'homme puisque sans elle l'homme « erre en se lamentant » comme si la vie n'avait pas de sens. De plus, comme un domaine qui n'aurait pas de clôture, l'homme aurait bien des difficultés à résister aux dangers de ce monde. Ève est bien plus qu'une aide ici, c'est une alliée, ce qui est exceptionnel en comparaison du reste de la littérature de cette époque.

Le livre des *Jubilés* 3,3-4 propose à son tour une citation puis une relecture de Gn 2,18.20. Bien que le début du texte soit très proche de celui de la Genèse, la citation du texte biblique sert par la suite de tremplin pour démontrer la supériorité d'Adam par rapport à Ève. Le v. 8 du même chapitre insiste sur le fait qu'Adam a été créé la première semaine, « ainsi que la côte, sa femme » mais « c'est la deuxième semaine qu'Il la lui montra »⁵⁰. M. de Merode a raison de souligner que « c'est ici pour la première fois qu'on peut deviner l'impact de l'interprétation de Gn 3 sur celle de Gn 2 et la confusion des plans de la création et du péché qui s'instaure »⁵¹.

Dans le reste de la littérature pseudépigraphique, le principe herméneutique selon lequel Gn 2 est lu à la lumière de Gn 3 va prendre le pas sur toute autre interprétation « positive » de cette section. Par exemple, en 3 *Enoch* 30-31, on insiste sur le fait qu'Adam connaîtra la mort par sa femme car c'est par elle qu'est entré le démon⁵².

Littérature rabbinique

Dans le Talmud, commentaire de la Mishna⁵³, on peut lire dans le traité *Yebamoth* 63a un commentaire de Gn 2.18.20 :

« R. Éléazar dit : Pourquoi est-il écrit : 'Je lui ferai un *'ezer kenegdô'* ? S'il est méritant, elle sera son aide, s'il n'est pas méritant, elle sera son adversaire (*kngdw*). D'autres disent : 'R. Éléazar soulève une contradiction : il est écrit *kenagdo* [dans le sens 'd'opposé à lui'] mais on lit *kenigdo* [dans le sens de 'correspondant à lui']. S'il est méritant, elle est son vis-à-vis (*kngdw*), mais si il n'est pas méritant, elle le punit (*mngdtw*)⁵⁴. »

⁵⁰ *La Bible. Écrits intertestamentaires*, La Pléiade, Paris, Gallimard, 1978, p. 648.

⁵¹ Marie de Merode, *op. cit.*, p. 338.

⁵² Marie de Merode, *ibid.*, p. 338.

⁵³ Le mot *'ezer* au sens « d'aide » apparaît une seule fois dans la Mishna en Taanit 3,8 où il est question de sonner le shofar pour « aider ». La Mishna est le premier commentaire rabbinique de la Bible hébraïque, rédigée autour du III^e siècle de notre ère.

⁵⁴ Notre traduction du texte hébreu.

Sur la base d'un texte hébreu non vocalisé, l'auteur se plaît à jouer avec la polysémie des racines hébraïques. Comme souvent, deux lectures différentes du même passage sont proposées : la première fait de *'ezer* un terme positif et de *k'negdô* un terme négatif alors que la seconde ne s'attarde que sur le mot *k'negdô* pour lequel elle propose un sens positif et négatif. Comme L. Teugels le remarque à juste titre, ces deux interprétations sont au final sensiblement les mêmes sur leurs conclusions respectives⁵⁵. Notons par ailleurs que l'on retrouve une exégèse identique dans le commentaire de *Bereshit Rabba* 17,3⁵⁶ et une interprétation similaire à ce midrash dans les *Pirqé de Rabbi Éliézer* 12 où Rabbi Juda suggère de ne pas lire « face à lui » (*kngdw*) mais « contre lui » (*lngdw*). Le texte se termine également par une maxime analogue au texte du Talmud : « Si l'homme est méritant, elle sera pour lui une aide, sinon elle sera contre lui (*lngdw*) pour lui faire la guerre (*lhlhm*) »⁵⁷.

La suite du traité *Yebamoth* s'interroge sur le sens exact de l'aide en question et poursuit ainsi :

« R. Yosé rencontre Élisée et lui demande : 'Il est écrit : *Je ferai pour lui une aide k'negdô*. En quoi la femme est-elle une aide pour Adam ? Il lui répondit : 'Un homme apporte du blé, mange-t-il le blé ? et du lin, se vêtit-il du lin ? [Ève] ne doit-elle pas amener de la lumière à ses yeux et la mettre à ses pieds ?' R. Éléazar a en outre déclaré : 'Quel est le sens de l'Écriture : *Cette fois, voici l'os de mes os et la chair de ma chair*' ? Cela enseigne qu'Adam s'approcha du gros bétail et des animaux mais qu'il ne trouva pas de satisfaction jusqu'à ce qu'il ait des rapports avec Ève⁵⁸. »

Dans la première partie de ce midrash, Ève est présentée comme une aide au sens domestique du terme puisqu'elle est censée épauler Adam dans tout ce qu'il entreprend. Mais R. Éléazar propose une autre interprétation de cette aide à la lumière de la suite du texte de la Genèse. Ève a été créée pour qu'elle puisse avoir des rapports sexuels avec Adam, chose impossible avec les animaux. Ce qui permet à

⁵⁵ L. Teugels, « The Creation of the Human in Rabbinic Interpretation », *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Christianity*, op. cit., p. 121.

⁵⁶ <https://archive.org/stream/RabbaGenesis/midrashrabbaahgen027557mbp#page/n179/mode/2up> (site consulté le 11/04/2016).

⁵⁷ Notre traduction du texte hébreu.

⁵⁸ Notre traduction du texte hébreu.

Adam de s'exclamer : « *cette fois*, voici celle qui est os de mes os et chair de ma chair ».

***ēzer k^enegdô* dans la littérature hellénistique ancienne**

Philon d'Alexandrie, largement suivi par Origène, livre une interprétation particulière et pour le moins allégorique du mot *ēzer* et de la création de l'homme et de la femme en général. Pour lui, l'homme symbolise avant tout l'être « intérieur, invisible, incorporel, incorruptible et immortel »⁵⁹. La femme, quant à elle, symbolise les plaisirs des cinq sens, qui sont également un danger puisqu'ils sont les premiers sujets à la tentation, jusqu'à faire également chuter l'homme⁶⁰. La réflexion, donc, est première dans l'ordre de la création, suivie par les sensations et les passions. Ainsi, la femme, symbole de la perception sensitive, vient en aide à l'homme réflexif en permettant à son intelligence de voir et de définir les couleurs, les sons, les formes, les textures et en lui offrant des émotions comme défenses contre le monde extérieur⁶¹. Cette aide peut donc être qualifiée de « conforme », « semblable » (*k^enegdô*) à l'homme, parce qu'elle est adaptée à ses besoins, elle vient compléter ses compétences et, ensemble, ils forment un être tant réflexif que sensitif, indissociable et source du désir de procréation⁶².

Clément d'Alexandrie offre quant à lui une lecture beaucoup plus littérale de l'aide fournie par la femme⁶³. Pour lui, il faut principalement comprendre ce terme dans le cadre du mariage. La femme permet d'une part à l'homme d'envisager la procréation et donc la continuité de sa lignée. D'autre part, elle offre un soutien et un réconfort à l'homme, qu'il ne trouverait pas auprès de sa famille ou d'amis. Ainsi, la femme vient en aide à l'homme sur deux plans : la procréation et la tenue paisible de la maison⁶⁴. Sa compréhension du texte de la création relègue donc la femme à une position inférieure, d'assis-

⁵⁹ Origène, *Homélie sur la Genèse*, coll. Sources Chrétiennes n° 7 bis, Paris, Cerf, 2003, p. 57.

⁶⁰ Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, Paris, Cerf, 1961, §69, p. 187 et §165, p. 253 ; Philon d'Alexandrie, *Quaestiones et Solutiones in Genesim*, Paris, Cerf, 1979, livre I, §25, p. 91.

⁶¹ Philon d'Alexandrie, *Legum Allegoriae I-III*, Paris, Cerf, 1962, II §5-8, p. 107.

⁶² Philon d'Alexandrie, *De Opificio Mundi*, §152, p. 243.

⁶³ Clément d'Alexandrie, *Stromateis. Books 1-3*, Washington, The Catholic University of America Press, 1991, livre II, ch. 23, §140, p. 251.

⁶⁴ Clément d'Alexandrie, *ibid.*, livre III, ch. 12, §82, p. 307.

tante dépendante de l'homme. Saint Augustin rejoindra également cette lecture, de manière plus radicale encore, puisque dans certains de ses textes il affirme ne voir dans l'aide apportée par la femme qu'une seule et unique dimension possible : la procréation⁶⁵. La femme, en effet, fait son apparition au moment où Dieu mandate l'humanité pour qu'elle se reproduise et assujettisse la terre (Gn 1,27s), c'est donc dans le cadre de ce mandat qu'elle se doit d'être une aide. Pour Saint Augustin, cependant, seule la première partie de ce mandat se partage avec la femme. Si l'homme avait eu besoin d'aide pour travailler la terre, alors un autre homme aurait été plus utile. De même, si l'homme avait eu besoin de compagnie, celle d'un ami eut été préférable à celle d'une femme⁶⁶. Seule la gestation d'un enfant ne pouvait être accomplie par un homme. La femme, de fait, est une aide gestatrice, qui se doit d'obéir à son mari, tandis que celui-ci accomplit le reste de son mandat créationnel et dirige sa femme. À un second niveau de lecture, Saint Augustin propose une interprétation plus allégorique, où la femme ici encore représenterait la partie charnelle de l'être que l'individu doit tenir assujettie par sa raison, symbolisée par l'homme⁶⁷.

Pour Basile de Césarée, Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, par contre, l'homme et la femme sont égaux en dignité grâce à leur ressemblance à l'image de Dieu, qui les différencie tous deux des animaux⁶⁸. Jean Chrysostome en tire la conclusion que dans un état primitif, la femme portait le rôle d'aide égale, une aide bien différente que celle que pourrait offrir le cheval qui combat aux côtés de l'homme, le bœuf qui participe aux tâches agricoles, ou encore l'âne qui contribue aux transports⁶⁹. Les animaux, s'ils sont de toute évidence des « aides », n'ont cependant pas été reconnus comme « aide semblable à lui » par Adam. Ève, quant à elle, est capable de parler, d'apporter du réconfort et de la consolation⁷⁰. Nul lien n'est

⁶⁵ Saint Augustin, *La Genèse au sens littéral*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, IX.3.5, p. 97.

⁶⁶ Saint Augustin, *ibid.*, IX.5.9, p. 101.

⁶⁷ Saint Augustin, *Sur la Genèse contre les Manichéens*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2004, livre II, XI.15, p. 307-309.

⁶⁸ Basile de Césarée, *Sur l'Origine de l'homme*, Paris, Cerf, 1970, I.18, p. 213 ; Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, Paris, Cerf, XVI, p. 154-161 ; Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, Paris, Cerf, 1998, II, p. 193-194.

⁶⁹ Jean Chrysostome, *ibid.*, IV, p. 223.

⁷⁰ H.S. Benjamins, « Keeping Marriage out of Paradise: the Creation of Man and Woman in Patristic Literature », in Gerard P. Luttikhuisen (éds), *The Creation of Man et Woman. Interpretation of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Leiden, Brill, 2000, p. 102.

fait à la procréation ici, l'aide d'Ève se situant bien plus sur une dimension relationnelle et de partage émotionnel.

De manière générale, on le comprend, certains Pères ont choisi en leur temps de limiter le sens du mot « aide » aux activités domestiques ou de procréation de la femme⁷¹. On peut y voir, comme M. de Merode, une influence du contexte de l'époque, où les femmes n'ont effectivement d'autres responsabilités que les deux précédemment mentionnées⁷². L'aide de la femme est-elle donc d'ordre reproductif comme ces derniers le suggèrent ?

Conclusion

Au terme de cette étude, deux options de lecture de notre passage de Gn 2,18.20 semblent se dessiner. D'une part celle qui, sans hésiter, relègue Ève (et donc toute femme) à une position d'aide domestique subordonnée. D'autre part celle qui, s'appuyant sur les mentions d'un Dieu-*'ēzer*, place la femme sur un piédestal. Ni l'une ni l'autre de ces options ne sont convaincantes. En effet, bien que l'étude des champs sémantiques d'*'ēzer* et de *boēthos* permette de tirer plusieurs conclusions pertinentes, il convient de souligner que le sens d'un mot dépend toujours de son contexte. Ainsi, le fait que le mot *'ēzer* apparaisse en Gn 2,18.20 dans un contexte de création pourrait lui attribuer un tout autre sens que lorsqu'il apparaît dans un contexte militaire par exemple. De plus, nulle femme de l'Ancien ou du Nouveau Testaments n'est jamais qualifiée d'*'ēzer* ou de *boēthos*. Il convient donc de rester prudent quant au sens qu'on lui attribue pour Ève. Une esquisse peut toutefois être tentée.

Comme cela a été démontré en première partie, la personne qui vient en aide à un individu n'est jamais inférieure (sauf à deux exceptions), sans pour autant être systématiquement supérieure. Finalement, le statut de l'aidé et de l'aidant est souvent proche, ou du moins le devient, affirme D.J.A. Clines, lorsque l'aidant choisit de se mettre à la hauteur de l'aidé pour lui apporter son soutien⁷³. Le mot « aide » prend donc une coloration différente de celle dont on veut habituellement le revêtir : l'aide ne concerne pas les tâches domestiques, c'est-à-dire inférieures, voire ingrates, que l'homme ne veut pas faire. D.J.A. Clines a également raison de souligner que le

⁷¹ M. de Merode, *op. cit.*, p. 352.

⁷² M. de Merode, *op. cit.*, p. 343.

⁷³ D.J.A. Clines, *What Does Eve Do to Help? and Other Readerly Questions to the Old Testament*, JSOTSup., 94, Sheffield, JSOT Press, 1990, p. 31.

texte de la Genèse ne laisse aucun indice décrivant l'aide d'Ève comme une assistance générale de l'homme pour toutes ses diverses tâches⁷⁴. L'aide est une aide dont l'homme a nécessairement besoin, une aide sans laquelle il ne peut arriver à bout de ses responsabilités, une aide essentielle.

Dès lors, la question que nous empruntons aux propos de J.-L. Ska se pose : « Quel danger menace l'homme en Gn 2,18, s'il est vrai que 'ēzer désigne toujours une aide qui permet d'échapper à de grands dangers menaçant l'existence au point que Dieu seul, en général, soit capable d'en délivrer ? »⁷⁵ Dans le second récit de la création de Gn 2, Adam reçoit plusieurs tâches à accomplir, lui seul. Il est placé « dans le jardin d'Éden pour cultiver le sol et le garder » (2,15) et il doit « [désigner] par leur nom » tous les animaux (2,19s). Ces deux tâches sont les seules qui lui soient attribuées en l'absence d'Ève. Et il semble parfaitement s'en acquitter avant sa venue. Le premier récit de la création, quant à lui, nous révèle les tâches accordées au couple : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et dominez-la. Soumettez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » (1.28). Ce double mandat, la reproduction de l'espèce humaine et la domination de la terre, est donné tant à l'homme qu'à la femme. Le premier, nous précise à juste titre D.J.A. Clines, ne peut évidemment pas être rempli par l'homme seul, car le concours d'Ève est nécessaire tant sexuellement que pour la gestation de l'enfant⁷⁶. Cependant, pour une raison inconnue, l'exégète arrête son analyse ici, comme le faisaient les Pères de l'Église et en particulier Saint Augustin en reléguant Ève au seul rôle de gestatrice, considérant implicitement que l'homme peut s'acquitter du second mandat de domination de la terre. Pour D.J.A. Clines, cela s'expliquerait par le fait que la femme reçoit une malédiction portant sur la procréation, tandis que l'homme reçoit une malédiction en lien avec le travail de la terre⁷⁷. Chacun se verrait ainsi puni dans son rôle de prédilection. Cette conclusion se doit cependant d'être nuancée, car la malédiction de la femme touche également son rapport de domination des animaux, par les blessures du serpent, et même son rapport à l'homme, qui devient son dominateur. Ève semble donc aider Adam tant dans le mandat de procréation que dans celui de domination de la terre. De fait, puisque les deux mandats sont donnés conjointement,

⁷⁴ D.J.A. Clines, *ibid.*, p. 33.

⁷⁵ J.-L. Ska, *op. cit.*, p. 227.

⁷⁶ D.J.A. Clines, *op. cit.*, p. 35.

⁷⁷ D.J.A. Clines, *ibid.*, p. 35.

tement au couple sans distinction de tâches, alors la domination de la terre doit être tout autant impossible pour l'homme en l'absence de la femme, que la procréation.

Dans le contexte de la Genèse, comme dans le reste de l'Ancien Testament, les conclusions précédemment citées de J.-L. Ska peuvent être appliquées : 1) l'aide apparaît dans un contexte poétique, 2) elle est personnelle et non matérielle, 3) elle intervient dans une situation menaçante, voire mortelle, 4) la vie de l'aidé est grandement menacée. En effet, en l'absence de la femme-aide, et de la contribution de sa personne, il s'avère impossible pour l'homme de remplir son mandat de perpétuité de la race humaine. En l'absence de la femme-aide, l'existence même de l'humanité se voit menacée, vouée à l'extermination.

L'aide d'Ève dépasse donc le simple souci d'avoir un vis-à-vis avec qui tenir une conversation et échanger des notes d'humour. La différenciation d'Ève par rapport aux animaux ne dépend pas seulement de sa capacité à combler « l'aspiration humaine à la relation »⁷⁸ d'Adam, comme le suppose M. de Merode. Bien sûr, la création d'Ève permet naturellement à l'homme de satisfaire son besoin de combattre la solitude qui, selon H. Blocher, va à l'encontre de la vocation de la « vie humaine [qui] n'atteint sa plénitude que communautaire »⁷⁹. Mais l'aide d'Ève va bien au-delà de cette dimension et représente un secours pour le bon accomplissement du mandat créationnel tout entier.

Les plus féministes d'entre nous crieront peut-être au scandale, lisant à travers ces lignes un retour à la pensée des Pères de l'Église, et en particulier de Saint Augustin, où le seul rôle de la femme est limité à ses tâches maternelles. Cependant, faire de l'aide de la femme une aide de reproduction et de domination de la terre lui donne un statut bien préférable à celui d'une assistance générale de l'homme. Si tel avait été le cas, alors oui, la femme aurait eu un rang inférieur, accomplissant toutes les tâches que les diverses responsabilités de l'homme ne lui laisseraient pas le temps de finir. Mais l'aide de la femme en Gn 2 est une aide-secours, vitale pour l'homme. Et ainsi, la femme trouve un statut à pied d'égalité avec l'homme. Il ne peut rien faire d'important sans elle, tout comme elle ne le peut pas non plus.

⁷⁸ M. de Merode, *op. cit.*, p. 330.

⁷⁹ H. Blocher, *Révélation des origines*, Plan-les-Ouates, Presses Bibliques Universitaires, 2001, p. 90.

Last but not least, on se doit de rappeler que le contexte littéraire de Gn 1–2 entre en ligne de compte pour l’interprétation de Gn 2,18.20. Si cette péripécie revêt de toute évidence des aspects poétiques, elle n’en demeure pas moins un récit de création à portée universelle. Ainsi, présenter Ève comme la mère et la maîtresse du monde dans ce poème sur la création du monde et de l’humanité place celle-ci à un rang de choix. La création d’Ève intervient comme accomplissant la volonté de Dieu pour le monde et l’humanité. Celui qui espérerait lire derrière ce récit un guide de la réussite du couple verrait vite ses espoirs déçus, car là n’est pas son rôle. Le récit de la création en Gn 1–2 n’est pas comparable à la « Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen » et encore moins à un cahier des charges sur la répartition des tâches domestiques entre l’homme et la femme.

Ainsi la description de la femme comme *‘ezer k’negdô*, une aide semblable à lui, ne vient pas limiter l’être de la femme dans ses spécificités propres, comme nous le proposons en introduction. L’expression décrit le rôle indispensable de toute femme, sans qui le plan de Dieu pour l’humanité se verrait voué à l’échec. Au même titre que l’homme, la femme est nécessaire pour permettre la reproduction de l’espèce humaine et la domination de la terre. Elle est cet *‘ezer-secours*, une aide indispensable à l’homme, qui trouve en elle une *alter ego* : différente de lui pour permettre la complémentarité notamment sexuelle, mais semblable à lui contrairement aux animaux. ■

Gémissements et espérance

par **Shafique
KESHAVJEE,**
théologien
et auteur,
Puidoux (Suisse)

Cela fait 40 ans que j'ai le privilège de connaître Gérard Pella. Et je mesure, avec reconnaissance, tout ce que je lui dois. En 1975, je pris la décision de commencer des études de théologie à l'Université de Lausanne, à côté de mes études en sciences sociales et politiques. Et c'est dès cette période que je fis la connaissance de ce « frère aîné » dans la foi et les études, qui tenait précisément à articuler ces deux dimensions de nos vies. Je me souviens de ses méditations bibliques brillantes (par exemple, du Psaume 84 qui l'a inspiré, et nous à sa suite) comme de ses constantes stimulations à articuler le respect du Seigneur et de sa Parole avec une pensée fine et claire. C'est grâce à Gérard, et à toute l'équipe autour de la revue *Hokhma* qu'il a su susciter, que j'ai pu terminer mes études sans être trop meurtri par ce qui, à la Faculté de théologie, pouvait être rongé par le doute et l'agnosticisme. Puis nous nous sommes un peu perdus de vue.

Mais depuis une vingtaine d'années, et sous son impulsion, nous avons pu renouer des liens solides, grâce à un groupe de prière et de partage qui se voit une dizaine de fois par année. C'est dans ce groupe que nous avons pu nous soutenir mutuellement dans les grandes épreuves qui nous ont si profondément marqués, l'un et l'autre. Ainsi, lors du service funèbre de notre fils Simon, le 3 septembre 2005, décédé après une longue et terrible maladie (leucémie), Gérard a pris la parole pour y apporter un court message d'encouragement (la prédication ayant été assumée par Bernard Bolay¹). Et lors du service funèbre de son épouse Sandra, le 3 septembre (même jour !) 2013,

¹ Également ancien membre de *Hokhma* et l'un des contributeurs de ce numéro d'hommage (N.D.L.R.).

décédée après une autre longue et terrible maladie (sclérose en plaque), Gérard m'a demandé de présider ce service funèbre et d'y apporter la prédication.

En hommage à Gérard, j'offre aux lecteurs de *Hokhma* ces deux textes à la fois intimes et publics qui expriment ce qui est au cœur de nos vies et de nos espérances.

Message de Gérard Pella lors du service funèbre de Simon Keshavjee, le 3 septembre 2005 à Chexbres (Suisse)

Pour Mireille et Shafique, pour Basile, Olivier et David...

De la part de vos amis, de vos nombreux amis, trois mots :

Tristesse, d'abord.

Nous sommes tristes avec vous, même si ce n'est pas comme vous, qui êtes déchirés au plus profond. Pour nous : seulement gorge nouée, nuits agitées, maladresse devant tant de souffrance. Mais nous sommes là avec vous.

Admiration, ensuite.

Shafique a dit tout à l'heure à ses fils qu'il était fier d'eux. Permettez-moi de vous dire que nous sommes fiers de vous, comme personnes et comme famille :

– pour votre persévérance dans l'accompagnement de Simon et dans la recherche du meilleur traitement ;

– pour votre générosité de cœur. Au lieu de vous replier sur votre souffrance, ce qui aurait été tout à fait compréhensible, vous avez continué à voir les autres et leurs problèmes. Vous nous avez fait découvrir le monde des enfants malades du cancer : vous nous avez fait découvrir l'ARFEC (Association Romande des Familles d'Enfants atteints d'un Cancer) ;

– j'admire aussi votre foi qui, dès les premiers mois, a su en même temps espérer une guérison et envisager la mort. Guérison et mort, deux réalités qui sont difficiles à tenir ensemble ;

– j'admire encore votre capacité à trouver les mots pour dire ce que vous éprouvez, ce que vous traversez, jusqu'aux derniers instants de Simon. Vous avez trouvé les mots justes pour dire la souffrance ;

– j’admire également votre reconnaissance pour chaque jour et chaque heure bien vécus, cette reconnaissance qui transparaissait dans vos lettres de nouvelles.

Mon troisième mot est *l’espérance*.

Mais comment dire l’espérance aujourd’hui, alors qu’elle est meurtrie ?

– la souffrance prendra fin ; peut-être même qu’elle prendra sens un jour. Aujourd’hui, nous sommes trop près de l’écran pour voir l’image ;

– la mort n’aura pas le dernier mot ; la lumière jaillira ;

– comme l’a dit David à Simon : « On se reverra » ;

– comme l’a dit votre faire-part : « Jésus est la résurrection et la vie. Celui qui croit en lui vivra, même s’il passe par la mort » ;

– pour terminer, une image que les enfants pourront comprendre : ce que la chenille appelle la mort, le papillon l’appelle naissance...

Prédication de Shafique Keshavjee lors du service funèbre de Sandra Pella, le 3 septembre 2013 à Vevey (Suisse)

Texte biblique : *2 Corinthiens 4,16–5,10*

Émerveillement et gémississement ; amour et délivrance.

Émerveillement.

Sandra était une femme debout.

Elle aimait marcher, courir même, puisque – vous l’avez entendu – elle a fait beaucoup de sport. Football, tennis de table, volleyball...

Sandra était une femme debout.

De corps et d’esprit. Elle aimait créer. Et pour créer ses grandes et belles œuvres, il fallait être debout. Elle était aussi debout en parole. Si quelque chose lui semblait étrange ou absurde – dans son entourage, l’Église ou la société –, elle n’allait pas se cacher dans un coin, mais elle se levait pour le dire ! Sandra était debout, car elle était pétillante de Vie. Elle était « spumante » comme un bon vin italien effervescent !

Irénée, un Père de l’Église du II^e siècle, a dit : « La gloire de Dieu, c’est l’homme vivant ».

Ce qui réjouit Dieu, c'est de voir un homme, une femme, vivante jusqu'au bout. Et Sandra nous a émerveillés par sa vitalité.

Puis il y a eu cette terrible et horrible maladie qui l'a obligée à s'asseoir plus souvent, puis à se coucher. Il y a eu cette terrible et horrible maladie qui l'a contrainte à ne plus pouvoir être debout avec son corps. Mais ce qui nous a tous émerveillés, nous qui avons eu le privilège de l'approcher alors qu'elle était clouée sur son lit, et je pèse ces mots, c'est que Sandra est restée intérieurement debout. Debout devant Dieu dont elle nous disait faire une expérience plus profonde. Mais pas debout en s'écrasant. Elle n'hésitait pas à l'interpeller, à la suite des Psaumes, en lui disant parfois avec sa liberté de langage : « Qu'est-ce que tu f... ? » Sandra est restée debout non seulement devant Dieu, mais aussi devant nous, par la dignité, le courage, la générosité avec lesquels elle nous recevait.

Émerveillement, donc.

Gémissement.

Quand la maladie attaquait, sclérosait, meurtrissait son corps, il y avait de quoi gémir. Et Sandra, ainsi que son mari, ses enfants et ses proches ont gémi.

Voici ce que Gérard a pu écrire dans une lettre de nouvelles :

« Une main qui ne répond plus aux appels du cerveau... et une autre qui n'arrive plus à essuyer une larme au coin de l'œil... Deux jambes qui refusent d'obéir... et qui sont secoués de spasmes dès qu'on les touche... »

Un corps douloureux, cloué sur un lit, incapable de se mouvoir par lui-même...

Des yeux qui ne peuvent plus voir les flocons tomber derrière la fenêtre ni les mots transporter les idées sur une page...

Une maladie qui gagne impitoyablement du terrain...

Un cerveau qui se sclérose, une mémoire qui s'en va...

Des médicaments, de plus en plus de médicaments, pour contenir la douleur...

Et pourtant des douleurs... » (6 février 2010).

Gémissement.

Dans le texte biblique que nous venons de réentendre, Paul, à deux reprises, affirme lui aussi gémir. « Nous gémissons », dit-il. Paul gémit car le corps, l'être extérieur se détruit et Paul aspire à autre chose. Et nous aspirons tous à autre chose.

Mais tôt ou tard, le corps s'affaiblit et se disloque, et pour Sandra ce fut tôt, et pour chacun de nous cela viendra à l'heure qui

sera la nôtre. Le corps, cette tente que nous habitons, et malgré les prouesses des médecins, va vers sa ruine et il nous faudra l'affronter.

Nous gémissons... Nous gémissons avec toute la création.

Pour reprendre une parole de l'épître aux Romains, une épître que Sandra aimait particulièrement : « Nous savons, en effet, que maintenant encore la création entière gémit et souffre comme une femme qui accouche. Mais pas seulement la création : nous qui avons déjà l'Esprit Saint comme première part des dons de Dieu, nous gémissons aussi intérieurement, en attendant que Dieu fasse de nous ses enfants et nous accorde une délivrance totale » (Rm 8,22s).

Nous gémissons comme une femme qui accouche. Le verbe employé en grec pour exprimer ce « gémir » signifie l'étroitesse par laquelle il faut passer. Comme un bébé qui pour entrer dans un nouveau monde traverse un passage étroit.

Et comme Jésus l'a aussi enseigné : « Entrez par la porte étroite [stenos en grec, la même racine que celle du verbe traduit par « gémir »]. Car large est la porte, spacieux est le chemin qui mènent à la perdition, et il y en a beaucoup qui entrent par là » (Mt 7,13).

Le don de l'Esprit saint ne nous libère pas de ces gémissements, au contraire, il nous aide à les habiter et à les traverser.

Sandra a gémi. Et vous, chère famille, vous avez gémi à ses côtés. Maintenant Sandra ne gémit plus, mais pour vous, pour nous, le temps du gémissement n'est pas terminé, car sur cette Terre, Sandra ne vit plus avec nous.

Sandra a gémi. Mais surtout elle a aimé et elle a été aimée.

Amour.

Ce qui nous a émerveillés dans l'épreuve de Sandra, c'est l'amour qui a rayonné. En elle, autour d'elle.

Voici comment Gérard avait continué sa lettre de nouvelles pour Sandra :

« Mais aussi...

Des yeux qui savent encore reconnaître un visage ou pétiller de tendresse...

Des paroles vraies qui réchauffent le cœur ou bouleversent l'âme...

Des chants qui montent du tréfonds...

Et des soins à la fois compétents et attentionnés...

Et tant de petits signes d'amitié de votre part...

[...] Vous percevez aussi que Sandra reste vivante, lucide, aimante et interpellante.

Et nous qui l'aimons avons mal pour elle et avec elle ».

Aimer, c'est parfois gémir impuissant aux côtés de la personne qui gémit.

Sandra m'a demandé expressément de dire à son service funèbre combien elle était reconnaissante pour tout l'amour reçu, et en particulier de Gérard.

Je sais Gérard que tu ne veux pas être mis en évidence. Mais je devais le dire. C'est dit. Dans tes gémissements, dans vos gémissements, c'est l'amour qui a triomphé. Merci.

Dans le faire-part de décès, vous avez choisi de citer une autre parole de Paul, peut-être la plus célèbre : « Trois réalités comptent vraiment : la foi, l'espérance et l'amour, mais la plus grande des trois, c'est l'amour » (1 Co 13,13).

L'amour a grandi non seulement dans la relation de Sandra et de Gérard, mais aussi dans la relation de Sandra et de ses enfants.

Chers Matthieu et Émilie, chers Anne-Laure, Cédric et Christophe, vous savez mieux que quiconque tout l'amour que Sandra avait pour vous. Elle nous disait combien elle aimait vous bénir.

Sandra a créé de belles œuvres. Mais sa plus belle création, c'est vous, Matthieu et Émilie. Malgré son départ, puisse l'amour, et non l'amertume, continuer de fleurir en vous.

Sandra aimait non seulement sa famille proche, mais nous tous qui l'approchions. Dans notre groupe de partage et de prière, à chaque fois, et malgré ses douleurs, elle nous demandait des nouvelles, de nous, de Basile – son filleul et notre fils – et de tant d'autres.

« La relation, nous disait-elle, c'est ce qu'il y a de plus important ».

Ou encore : « Dieu est présent dans la relation ».

Ou encore : « Pour être moi, j'ai besoin d'un Tu et le Tu est une manifestation de Dieu ».

Pour Sandra, Dieu se manifestait dans les proches et les moins proches. Et la qualité de présence l'un à l'égard de l'autre était fondamentale pour elle. Tout se jouait dans cette qualité.

Et pour reprendre une autre de ses paroles : « La relation, disait-elle, c'est comme au tennis de table, on joue mieux avec quelqu'un qui joue bien ».

Sandra n'aimait pas seulement ses proches et nous qui l'approchions. Mais au fond d'elle-même, elle aimait Dieu, le Dieu de Jésus-Christ, qui l'avait aimée le premier.

Un jour, la question lui fut posée :

– Tu ne te révoltes pas contre Dieu ?

Écoutez bien sa réponse.

– Non ! À part quelques moments où j'ai la rage à cause des

douleurs, je laisse Dieu être Dieu et Sandra être Sandra. C'est dans la liberté et la joie que se trouve l'amour de Dieu. Je n'arrive pas à imaginer que c'est Dieu qui me fait mal.

Émerveillement, gémississement, amour et délivrance.

Délivrance.

Sandra aspirait à la délivrance.

Comme l'apôtre Paul : « Nous savons, dit-il, que si la tente dans laquelle nous vivons – c'est-à-dire notre corps terrestre – est détruite, Dieu nous réserve une habitation dans les cieux, une demeure non faite par les hommes, mais une demeure qui durera toujours. Et nous gémissons maintenant, car notre désir est grand d'être recouverts de notre habitation céleste ».

Le désir d'être délivrée de ses souffrances, le désir de délivrer – par amour – ceux qui souffraient de ses souffrances, Sandra l'a connu au plus profond d'elle-même.

L'espérance chrétienne qui retentit à travers les siècles est que Dieu est un Dieu de délivrance.

Dieu nous délivre de la peur de la mort car celle-ci, à la suite du Christ mort et ressuscité pour nous, est le passage étroit dans la Vie nouvelle et éternelle où il n'y aura plus de larmes.

Sandra nous a précédés dans ce grand et ultime Voyage qui nous attend tous.

Et comme pour tout voyage, il faut se préparer.

Selon l'apôtre Paul, toujours : « Nous devons tous comparaître devant le tribunal du Christ pour être mis à découvert devant lui ; afin que chacun recueille le prix de ce qu'il aura fait dans son corps, soit en bien, soit en mal ».

L'idée d'un tribunal peut faire peur. Mais pour le chrétien, pour celui qui aime, il n'en est rien.

Sandra est décédée le 28 août, le jour où l'on fête Saint Augustin, un des plus grands théologiens de l'histoire de l'Église.

Dans une de ses prédications, il commente une parole de la Première épître de Jean que je vous relis : « En ceci, l'amour parmi nous est accompli, que nous avons pleine assurance pour le jour du jugement. [...] De crainte, il n'y en a pas dans l'amour ; mais l'amour parfait jette dehors la crainte, car la crainte implique un châtiment, et celui qui craint n'est pas accompli dans l'amour. Nous nous aimons, parce que lui le premier nous a aimés » (1 Jn 4,17-19).

Et voici le commentaire de Saint Augustin : « Quiconque a confiance au jour du jugement a en lui la perfection de l'amour. Qu'est-ce qu'avoir confiance au jour du jugement ? Ne pas craindre que

viennent le jour du jugement. Il est des hommes qui ne croient pas au jour du jugement ; ceux-là ne peuvent avoir confiance en un jour qu'ils ne croient pas devoir arriver. Laissons ces hommes : que Dieu les éveille à la vie [...]. Mais voilà quelqu'un qui commence à croire au jour du jugement : s'il commence à croire, il commence aussi à craindre. Mais s'il craint encore, c'est [...] que la perfection de l'amour n'est pas encore en lui »².

Sandra, comme Paul, comme Saint Augustin, aimait un Dieu de délivrance, un Dieu qui, par le Christ, jette dehors la crainte et fait grandir l'amour.

Je conclus.

Émerveillement et gémissement, amour et délivrance.

La mort est haïssable, car elle déchire l'amour.

Que ce soit à 13, 53 ou 93 ans, la mort d'un être cher est toujours un traumatisme détestable.

La mort peut parfois être acceptable, quand elle est la délivrance d'un gémissement.

Que ce soit à 13, 53 ou 93 ans, la mort d'un être cher qui ne souffre plus, peut être une consolation recevable.

Et la mort peut même être désirable, comme le dit l'apôtre Paul, quand elle nous fait entrer dans un Amour infini qui nous attend.

Que ce soit à 13, 53 ou 93 ans, la naissance d'un être cher dans le Royaume de l'Amour, peut être une joyeuse espérance.

Chère famille, chers amis, chers proches de Sandra, face à sa mort tous ces sentiments contradictoires peuvent cohabiter et se bousculer.

Mais souvenez-vous que Sandra avait confiance en un Dieu d'amour qui nous délivre.

Ce qui émerveille dans l'Évangile, c'est que par amour, le Christ a gémi pour nous, il gémit avec nous, il gémit en nous, pour nous entraîner dans sa délivrance.

Puisse ce trésor qui a été celui de Sandra être toujours le nôtre.
Amen.



Le mot de la fin

par **Daniel FATZER**,

*pasteur de l'Église
Évangélique Réformée
du canton de Vaud (EERV),
à « Saint-Laurent-Eglise »,
Lausanne*

Gérard Pella a été touché par l'amour de Dieu lors de ses années de gymnase (= le lycée, pour nos amis français). C'est à cette époque de nos vies que nous nous sommes connus.

Passionné, retenu, qui éclate de temps en temps ! Gérard me fait penser parfois à un chat... Il est effarouchable, et va parfois se cacher, mais au final, il est indomptable, convaincu jusqu'au fond de ses entrailles de ce qu'il croit, souple, vif, intelligent (très), futé aussi, malicieux...

Il peut se décourager, mais foncièrement il est tenace (cf. les 40 ans à *Hokhma*). Fidèle, loyal, amoureux du Nouveau Testament, très attractif comme prédicateur, il a un sens magistral de la synthèse.

Au moment de rédiger ces quelques lignes, je travaille dans la sacristie de Saint-Laurent-Église (<http://saintlaurenteglise.eerv.ch>), à Lausanne où je suis pasteur, et voilà que mon collègue Jean Chollet entre. Gérard a été son maître de stage. Je lui demande : « Que dis-tu de cet homme en trois mots ? ». Jean Chollet de me répondre en 2 x 3 mots : Gérard est un homme ouvert, convaincu, doux ; résolu, patient, attentif. Quel beau témoignage envers Gérard !

Merci, cher Gérard, pour qui tu as été pendant 45 ans d'amitié, envers moi et tellement d'autres à travers toute la francophonie. Merci, et continue à nous partager ta passion pour la vie ecclésiale dans le souffle de l'Esprit Saint. ■

Ton vieux frère, collègue pasteur,
Daniel Fatzer

Bulletin de commande

HOKHMA

à imprimer et renseigner

Joindre le règlement à la commande :

Suisse : Mme Claire-Lise Heyraud, Rue de l'Église 9,
CH-1276 GINGINS (chèque à l'ordre de *Hokhma*).

Canada : Ligue pour la Lecture de la Bible, 1701 r. Belleville,
LEMOYNE, QC, J4P 3M2 (chèque à l'ordre de la Ligue)

France et autres pays : CROIRE-PUBLICATIONS, 48 rue de Lille, 75007 PARIS
(chèque ou virement à l'ordre de *Croire-Publications*),
IBAN : FR88 / 2004 / 1000 / 0129 / 9096 / 1A02 / 061 – B.I.C. : PSSTFRPPPAR

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Je commande la série des numéros disponibles 1976-2015, soit 93 fascicules au prix de : 154 € / 215 FS / 217 CA\$ (port compris) soit 75 % de réduction.

(numéros épuisés : 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95, et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org).

Je m'abonne pour un an (ou j'abonne la personne suivante) au tarif normal / réduit (entourer ce qui convient) :

Tarif Normal : 18 € / 24 FS / 25 CA\$

Tarif Réduit : 15 € / 20 FS / 21 CA\$

Nom : Prénom :

Adresse :

Code postal : Ville :

Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau (offre réservée aux nouveaux abonnés) :

.....

COMMANDE DE NUMEROS SÉPARÉS : VOIR PAGE SUIVANTE



SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, *93 fascicules* (dont un numéro double), plus de *7800 pages* de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** de 1976 à 2015 vous est proposée

(déduction faite des numéros épuisés

1, 2, 3, 5, 16, 17, 48, 60, 62, 66, 72, 89, 93, 95

et progressivement téléchargeables sur www.hokhma.org)

pour la somme de 154 €, 215 CHF, 217 CA\$ (frais de port compris),

soit une remise de plus de 75 %.

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

Jean-Luc Dubigny, Olivier Keshavjee et Christophe Desplanque :
responsables de ce numéro

Adresse de la rédaction : Jean-Luc Dubigny, Le Rondet 7,
CH-2716 Sornetan

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

Comité de rédaction : Georges Boudier, Michaël De Luca, Alain Décoppet, Jean Decorvet, Christophe Desplanque, Jean-Luc Dubigny, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Bertrand Gounon, Marc Hausmann, Olivier Keshavjee, David Martorana, Jean-René Moret, Gérard Pella, Antony Perrot, Raymond Pfister, Amédée Ruey.

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

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

Composition et mise en page :

Scriptura – F-68320 Jébsheim

Impression :

IMEAF, F-26160 La Bégude de Mazenc.

Tél. 00 33 (0)4 75 90 20 70.

Dépôt légal : 2^e trimestre 2016.

N° d'impression 284

ISSN 0379 - 7465

Rendez-vous sur le site de la revue : www.hokhma.org

HOKHMA

Un esprit, une équipe

Partage

La revue *Hokhma* vit de rencontres d'étudiants et de théologiens de différentes facultés et Eglises protestantes. Elle cherche à stimuler le partage de l'espérance chrétienne entre croyants d'horizons divers, en favorisant la réflexion et la prière communes. Dans ce cheminement, l'équipe *Hokhma* souhaite contribuer à un renouveau de la foi.

Fidélité

Hokhma place au cœur de sa démarche l'écoute et l'obéissance au Dieu vivant, Père, Fils et Saint-Esprit qui se fait connaître aux hommes par les Ecritures. Etre fidèle à sa Révélation comprend une double exigence : penser la foi dans la crainte du Seigneur et ancrer ses efforts dans la communion de l'Eglise.

Recherche

L'étude des Ecritures implique une attitude à la fois positive et critique à l'égard des méthodes d'approche de la Bible. Par ce discernement, *Hokhma* désire être un lieu où la recherche se met au service de la meilleure compréhension possible du texte, dans la prise au sérieux de toute l'Ecriture et l'ouverture aux interrogations du monde contemporain.

Hokhma

est la transcription du mot hébreu signifiant « sagesse ».
Notre revue essaiera, deux fois par an, de mériter son nom :
« Etre science dans le respect du seul sage ».