

SÉRIE HOKHMA

Pour découvrir ou faire connaître notre revue,

Achetez ou offrez la série, plus de 6300 pages de théologie, et vous découvrirez ce lieu unique où, au cœur du protestantisme francophone, des étudiants, des pasteurs et des professeurs dialoguent et échangent à partir d'horizons très divers...

La **série** du n° 1/1976 au n° 90/2006 vous est proposée
(sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés
et progressivement disponibles sur www.hokhma.org)
pour la somme de 105 €, 150 FS (frais de port en sus),
soit une remise de 75 %.

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

Marc Barthélémy : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez,
15, rue des Granges, F-61000 Alençon

Service de presse : Pierre-Alain Jacot, 3, rue Grefeuille,
F-30140 Anduze (Tél. 04 66 61 70 52)

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Alain Décoppet, Jean Decorvet,
Christophe Desplanque, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David
Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Christophe Montoya, Gérard
Pella, Amédée Ruey, Daniel Schibler.

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

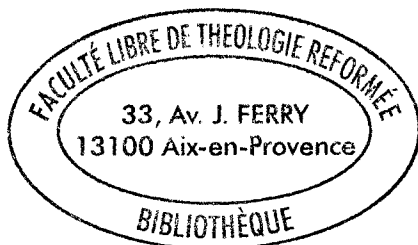
Réciproquement,
l'auteur d'un article ne s'engage pas
à souscrire à tout ce qui est exprimé
dans *Hokhma*.

Composition et mise en page :
Hokhma

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

Dépôt légal : 2^e trimestre 2007.
N° d'impression 070391. ISSN 0379 - 7465

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



- 2 *L'Analyse rhétorique de Roland Meynet***
Une méthode pour comprendre la Bible ?
par Alain Décoppet
- 19 *Un jugement surprenant : Jean 7-12***
par Daniel Attinger
- 43 *Le baptême des petits enfants :
quel témoignage ?***
Réflexion sur
les enjeux spirituels et théologiques
de quelques pratiques pastorales
par Eric de Bonnechose
- 71 *Un regard chrétien sur Yom Kippour***
par Daniel Attinger
- 81 *Cent commentaires :
Vivez par l'Esprit***
Commentaire de Galates 5,16-18
par Richard N. Longenecker
- 86 *Chronique de livres***

par Alain
DÉCOPPET,

*diacre au service de la
Mission Évangélique
Braille,
Vevey (Suisse)*

Une méthode pour comprendre la Bible ?

L'Analyse rhétorique de Roland Meynet

Présentation

La lecture de l'article de Brian Tidiman, « La structure en chiasme et le livre d'Ezéchiel »¹, a ouvert dans mon travail biblique des voies nouvelles qui m'ont conduit à Roland Meynet. J'y ai trouvé non seulement un commentateur de la Bible, mais aussi un théoricien qui avait élaboré une méthode d'analyse des textes bibliques qui me semblait et me semble encore sonner juste. Je m'y suis initié et la mets en pratique quasiment chaque fois que j'ai une prédication ou une étude biblique à préparer. C'est devenu pour moi un instrument de travail précieux qui m'aide à découvrir les trésors des textes bibliques et à les partager avec ceux auprès de qui je suis appelé à servir.

1. Roland Meynet

Membre de la Compagnie de Jésus, maître en lettres arabes et docteur ès lettres (linguistique) Roland Meynet est, depuis 1992, professeur de théologie biblique à la Grégorienne, à Rome. Il s'est fait connaître des spécialistes comme d'un public plus large par des articles et des ouvrages consacrés à la rhétorique biblique. Le plus fondamental, où il expose sa

¹ Cf. *Hokhma*, n° 28, 1985, pp. 48-67.

méthode, est : *L'Analyse rhétorique – une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*². Son commentaire sur l'évangile de Luc³ est destiné à prouver ou à éprouver la valeur de cette méthode. Ces deux ouvrages sont en fait une reprise de sa thèse de Doctorat d'Etat défendue à Aix-en-Provence, en 1986. En 1994, il a publié, avec Pietro Bovati, un commentaire du même type sur Amos⁴. Il a reçu, en 2006, le grand prix de Philosophie de l'Académie française pour L'évangile de Luc (Lethielleux, 2005).

2. Que faut-il entendre par « analyse rhétorique » ?

Cette appellation peut recouvrir plusieurs sens. Roland Meynet distingue nettement sa méthode de celle apparue au début des années soixante-dix dans les pays anglo-saxons et qui cherche à expliquer le texte biblique (essentiellement les épîtres) en leur appliquant les canons de la rhétorique gréco-romaine, tels qu'on les trouve présentés dans les ouvrages d'Aristote, Cicéron, Quintilien, etc. Pour lui, les écrits bibliques sont étrangers à la rhétorique gréco-latine. C'est d'ailleurs l'un des présupposés de la méthode⁵. Ils sont composés selon les règles d'une rhétorique très différente et qu'on trouve dans la littérature sémitique. Même des écrits du Nouveau Testament, comme ceux de Luc et Paul qu'on présente parfois comme plus hellénistiques, sont davantage marqués par la rhétorique sémitique que gréco-latine⁶. C'est sans doute pour se démarquer de l'approche gréco-romaine que Roland Meynet, délaissant l'appellation « analyse rhétorique », s'est

² Paris, Cerf, 1989 – épuisé, cet ouvrage a été remplacé par Roland Meynet, *Traité de rhétorique biblique*, Paris, Lethielleux, 2007, dont nous n'avons pas pu tenir compte pour la rédaction de cet article.

³ Paris, Cerf, 1988. – épuisé, cet ouvrage a été remplacé par Roland Meynet, *L'Evangile de Luc*, Paris, Lethielleux, 2005.

⁴ Pietro Bovati, Roland Meynet, *Le livre du prophète Amos*, Paris, Cerf, 1994.

⁵ *Ibid.*, p. 445.

⁶ Roland Meynet : « Composition et genre littéraire de la première section de l'épître aux Galates », dans collectif dir. par Jacques Schlosser, *Paul de Tarse*, LecDiv N° 165, Paris, Cerf, 1996, pp. 51-52. Voir aussi Roland Meynet, *Lire la Bible*, Collection Domino, Paris, Flammarion, 1996, pp. 69-70.

mis à parler de « rhétorique biblique », dans son commentaire sur Amos, puis, plus récemment, de « rhétorique sémitique »⁷.

Quelle est la différence entre les rhétoriques gréco-romaine et sémitique ?

Le lecteur de la Bible qui utilise une traduction littérale ne manquera pas d'être frappé par l'abondance des « et » reliant les phrases les unes avec les autres. Dans les textes originaux, elles sont juxtaposées sans qu'il y ait entre elles de lien logique plus précis que *waw* ou *kai* (« et ») ; les linguistes parlent de « parataxe ». Les traductions françaises ont atténué ce phénomène surtout dans l'Ancien Testament en rendant, selon les cas, le « et » du texte original par « mais », « cependant », « or », « alors », « parce que », « afin que », etc. Il est tout à fait significatif que selon les statistiques de *BibleWorks* (une Bible informatique), il y ait 50 520 *waw* dans le texte massorétique de l'Ancien Testament, et 9 018 *kai* dans le Nouveau Testament grec, soit un total de 60 538 « et » pour l'ensemble de la Bible. La traduction Darby, réputée littérale, a 55 847 occurrences du « et », alors que la traduction Segond 1910, pourtant encore assez littérale, n'en compte que 32 006 ; une traduction plus récente comme celle de Maredsous, d'après le logiciel *FINDIT*, n'en comptabilise que 19 052, avec les livres deutérocanoniques !

Derrière la parataxe, il y a une manière sémite de penser et d'organiser le discours, différente de celle issue de la culture gréco-latine. Georges Pidoux, à la suite de Pedersen, nous aide à cerner plus précisément ce qui sépare ces deux manières de penser et d'argumenter :

« L'Israélite ne raisonne pas par le moyen de conclusions et de progrès logique. Son argumentation consiste à montrer qu'une affirmation s'associe à une autre, qu'elle fait partie de son tout. ' Aussi les relations causales, qui forment la base de nos raisonnements n'ont-elles pas la même importance pour la Bible. Qu'elles soient causales ou temporelles,

⁷ R. Meynet, L. Pouzet, N. Farouki, A. Sinno, *Rhétorique sémitique – Textes de la Bible et de la Tradition musulmane*, collection Patrimoine, Paris, Lethielleux, 1998.

les particules hébraïques que, faute de mieux, nous sommes obligés de traduire par : par conséquent, car, alors que, tandis que, expriment moins la cause ou le temps que l'union de deux phrases entre elles. La pensée hébraïque ne distingue pas entre les différentes manières de réunir des phrases, entre des liaisons temporelles ou causales. Le processus de la pensée des Hébreux consiste à former des tous autour de certains centres. Puis on bâtit les phrases et les relie entre elles en les disposant comme des parties premières et secondaires d'un tout. »⁸

R. Meynet lui fait écho avec une formule qui comme telle doit être nuancée, mais qui n'en demeure pas moins foncièrement vraie : « Le grec démontre, le juif montre ». Et il ajoute : « Le grec veut convaincre en imposant un raisonnement imparable, le juif indique un chemin que le lecteur peut emprunter s'il désire comprendre »⁹.

Avant d'aller plus loin, il convient encore de préciser la place de l'analyse rhétorique par rapport à la rhétorique, au sens général, et à l'exégèse :

Georges Mounin distingue, dans la rhétorique classique, cinq éléments qui correspondent aux cinq étapes de l'élaboration d'un discours :

- l'*inventio* : les idées et les arguments qu'on va présenter ;
- la *dispositio* : l'organisation des matériaux rassemblés lors de l'*inventio*, selon l'ordre le plus adéquat ;

⁸ Georges Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Cahier Théologique N° 32, p. 46, Neuchâtel/Paris, Delachaux & Niestlé, 1953. Les deux citations sont tirées de J. Pedersen, *Israël. Its Life and Culture*, T I, London, Oxford University Press/Copenhagen, Povl Branner, 1946, pp. 115, 119-120. G. Pidoux, avec d'autres, considère cet ouvrage de Pedersen, dont la première édition remonte à 1926, comme ayant amené une révolution copernicienne dans les études vétértestamentaires. Jusque-là, les textes sacrés d'Israël étaient trop souvent « traités comme s'ils venaient de milieux formés à la culture classique » (G. Pidoux, *op. cit.*, p. 5). Sur cette question de la « parataxe », cf. R. Meynet, *Lire la Bible*, *op. cit.*, pp. 81ss.

⁹ R. Meynet, *Lire la Bible*, *op. cit.*, p. 80.

- l'*elocutio* : la forme du discours, le genre littéraire et les figures servant à l'orner ;
- la *memoria* : la mémorisation des textes avec les moyens mnémotechniques qui y aideront ;
- la *pronunciatio* : les effets de voix qui donneront au discours toute sa force de persuasion¹⁰.

De ces cinq éléments, l'analyse rhétorique ne concerne que la *dispositio*. Elle s'intéresse essentiellement à l'ordre dans lequel sont placés les éléments du discours et à la signification qui en découle.

Par rapport au travail exégétique, R. Meynet précise bien que l'analyse rhétorique n'en est qu'une étape parmi d'autres, au même titre que la critique textuelle, l'analyse lexicographique ou grammaticale, etc.¹¹ Son apport majeur et spécifique est d'« apprendre à reconnaître les unités textuelles qui doivent être lues ensemble, parce que leur assemblage n'est pas le fruit du hasard, mais d'une intention – consciente ou inconsciente, peu importe – de leurs auteurs. Autrement dit, elle donne des critères véritablement scientifiques pour déterminer le contexte des unités littéraires aux différents niveaux de l'organisation du texte »¹². Dans ce sens, elle est l'une des opérations de l'exégèse, mais ne dispense pas de replacer le texte dans son contexte « géographique, historique, social, littéraire et religieux »¹³.

Comme toute méthode, l'analyse rhétorique a ses présupposés. Plus haut j'ai déjà mentionné la conviction que les textes bibliques sont régis par une rhétorique sémitique et non gréco-romaine. Deux autres présupposés sont indiqués à la fin du commentaire sur Amos :

Le premier est que les « textes bibliques, malgré les incidents de leur transmission manuscrite, ... ont été composés avec grand soin »¹⁴.

¹⁰ Article « Rhétorique », dans *Encyclopaedia Universalis*.

¹¹ R. Meynet, *Rhétorique sémitique*, op. cit., p. 105. R. Meynet, *Lire la Bible*, op. cit., p. 101.

¹² R. Meynet, *Lire la Bible*, op. cit., pp. 105-106.

¹³ *Ibid.*, p. 101.

¹⁴ R. Meynet, *Le livre du prophète Amos*, op. cit., p. 445.

Meynet ne nie pas que certains textes puissent être composés d'unités littéraires autrefois isolées, mais il s'intéresse à l'œuvre dans son état final. Il illustre cela par l'exemple de l'église Ara Coeli à Rome. Savoir qu'elle a été construite en réutilisant d'anciennes colonnes romaines est certes intéressant, mais l'essentiel est d'admirer l'œuvre achevée de l'architecte du XIII^e siècle¹⁵. Les écrivains bibliques ne sont donc pas de simples compilateurs, mais de véritables auteurs, des créateurs.

Le dernier présupposé, qui découle en fait du précédent, est que « la forme du texte, sa *dispositio*, est la porte principale qui ouvre l'accès au sens. Non pas que la composition fournisse directement et automatiquement la signification. Cependant, quand l'analyse formelle permet d'opérer une division raisonnée du texte, de définir de manière plus objective son contexte, de mettre en évidence l'organisation de l'œuvre aux divers niveaux de son architecture, se trouvent ainsi réunies les conditions qui permettent d'entreprendre, sur des bases moins subjectives et fragmentaires, le travail d'interprétation »¹⁶. L'apport majeur de l'analyse rhétorique est donc de fournir un instrument de travail permettant de repérer les *marques de composition* qui servent à délimiter les différentes parties d'un texte, d'établir les rapports qu'elles ont entre elles et de les hiérarchiser, et cela depuis la plus petite unité de base jusqu'au livre tout entier. Rappelons que les textes bibliques originaux n'ayant pratiquement pas de titres de chapitres ou de paragraphes, ce sont des éléments linguistiques qui servent de marques de composition.

3. Historique de la méthode

Dans la première partie de son ouvrage de référence, *L'Analyse rhétorique – une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (pp. 23-173), R. Meynet donne un historique fort intéressant de sa méthode. Il présente et cite abondamment ses devanciers et nous permet ainsi d'accéder à des

¹⁵ R. Meynet, *Lire la Bible*, op. cit., p. 85.

¹⁶ R. Meynet, *Le livre du prophète Amos*, op. cit., p. 445.

textes importants, qui sont parfois introuvables aujourd'hui, même dans des bibliothèques spécialisées.

Il trouve les précurseurs de l'analyse rhétorique au XVIII^e siècle. En 1753, Robert **Lowth** publie à Oxford ses trente-quatre *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux*. Dans ses dissertations, il est le premier à avoir disposé la poésie hébraïque en vers et à avoir ainsi mis en évidence le parallélisme de ces vers. Par parallélisme, il faut entendre qu'une idée énoncée dans un vers, est dite à nouveau au vers suivant, en d'autres termes, mais avec la même signification. Il donne comme exemple :

« Lorsqu'Israël	sortit	d'Egypte,
Et la maison de Jacob		du milieu d'un peuple barbare,
Juda	était	le domaine du Seigneur,
Et Israël		son empire. »

(Ps 114,1-4)

Dans la majorité des cas, le second vers dit la même chose que le premier, mais il arrive parfois qu'il énonce, d'une façon tout à fait parallèle, une idée contraire :

« Les blessures	de l'ami	sont	fidèles,
Mais les baisers	de l'ennemi	sont	trompeurs. »

(Pr 27,6)

Les *leçons* de Lowth ont connu une grande diffusion, et aujourd'hui tous les exégètes en tiennent compte pour leur étude de la poésie hébraïque. Mais beaucoup se sont arrêtés là.

Le pas suivant dans la découverte des lois de l'analyse rhétorique a été franchi en 1820 par John **Jebb**. Reprenant les travaux de Lowth et faisant la synthèse avec un phénomène déjà signalé en 1742 par le bibliste allemand Jean-Albert Bengel, il met en évidence l'existence de strophes « construites de telle manière que, quel que soit le nombre de leurs lignes, la première

est parallèle à la dernière, la seconde à l'avant-dernière, et ainsi de suite, dans un ordre qui converge vers l'intérieur... »¹⁷. Il donne comme exemple Ez 1,27 :

« Puis je vis comme le scintillement du vermeil
comme la vision d'un feu qui formait une enveloppe tout autour,
à partir de ce qui paraissait être ses reins jusqu'en haut,
à partir de ce qui paraissait être ses reins jusqu'en bas,
comme la vision d'un feu,
elle produisait une clarté tout autour. »

On remarque facilement le parallélisme entre l'idée de lumière aux vers 1 et 6 et celle de la « vision du feu » aux vers 2 et 5 ; les vers 3 et 4 sont à l'évidence parallèles.

Jebb appliquera sa découverte au Nouveau Testament et montrera qu'on y trouve des strophes organisées d'une manière parallèle ou concentrique.

En 1824, Thomas **Boys** publie sa *Tactica sacra* qui marque une nouvelle étape dans la compréhension de la rhétorique biblique : il démontre l'existence d'une organisation parallèle ou concentrique au niveau de chapitres entiers et même d'épîtres entières, comme 1 et 2 Thessaloniens, 1 Pierre ou Philémon. C'est le premier à avoir utilisé des lettres A, B, C, A', B', C', pour aider le lecteur à repérer les structures parallèles et A, B, C, D, C', B', A', pour les constructions concentriques.

Au XX^e siècle, R. Meynet consacre aussi une place significative à Nils W. Lund. Son mérite est d'avoir synthétisé les travaux de ses devanciers et proposé sept lois pour l'interprétation des structures concentriques. La plus importante de ces lois, déjà comprise par Jebb et Boys, considère que

¹⁷ Cité par R. Meynet, *L'Analyse rhétorique*, op. cit., p. 56.

la partie centrale est souvent la clé permettant de comprendre le sens de la construction littéraire¹⁸.

4. Apport de Roland Meynet

Sa formation linguistique et sa bonne connaissance de la littérature arabe ont permis à Roland Meynet d'apporter quelques pierres intéressantes pour affiner la théorie et la pratique de l'analyse rhétorique.

Dans la seconde partie de *L'Analyse rhétorique – une nouvelle méthode pour comprendre la Bible* (pp. 175-307), R. Meynet présente un exposé systématique de sa méthode. Ce n'est pas le moindre de ses mérites que d'avoir présenté une théorie complète et cohérente de l'analyse rhétorique, illustrée de nombreux exemples.

Comme on l'a vu plus haut, cette méthode repose sur la mise en évidence de structures permettant d'établir des rapports d'identité ou d'opposition entre des éléments parallèles. R. Meynet commence par dresser un inventaire des types de rapports pouvant exister entre éléments linguistiques. Il montre qu'il ne faut pas trouver des rapports d'identité ou d'opposition seulement au plan lexical (entre des synonymes ou antonymes), mais également au plan de la syntaxe, du rythme de la phrase et, pour des unités plus grandes, au plan des genres littéraires. Par exemple, la séquence de Luc 18,31–19,46 a la structure suivante :

prophétie

 récit

 récit

 PARABOLE

 récit

 récit

prophétie¹⁹

¹⁸ L'œuvre majeure de Lund, *Chiasmus in the New Testament: a study in formgeschichte*, Chapel Hill, 1942, a été réimprimée en 1992 sous le titre *Chiasmus in the New Testament: A Study in Form and Functions of Chiastic Structures*, Peabody (MA), Hendrickson.

¹⁹ R. Meynet, *Rhétorique sémitique*, op. cit., p. 85.

« L'analyse rhétorique, conclut R. Meynet, devra donc veiller à ne pas se limiter à l'un ou l'autre élément, par exemple les pronoms ou les verbes, mais à tenir compte de l'ensemble des éléments, afin de repérer ceux qui sont pertinents au niveau rhétorique, c'est-à-dire qui servent de marques dans la composition du texte. »²⁰

Ensuite R. Meynet passe en revue, d'une manière détaillée, les différents niveaux d'organisation du discours, en partant du plus élémentaire, le membre, pour aller au plus complexe, le livre, en passant par le segment, le morceau, la partie, le passage, la séquence, la section. Cette terminologie a certes un aspect arbitraire, mais elle a le mérite de permettre de hiérarchiser les différents niveaux de composition, puisqu'un segment comprend le plus souvent deux membres, mais peut aussi en avoir un ou trois ; un morceau est formé d'un à trois segments, etc. A l'échelon des macrostructures littéraires, les unités peuvent être formées d'un nombre plus élevé d'unités inférieures.

Le *membre* est la plus petite unité de l'organisation rhétorique. Il correspond plus ou moins à une proposition ou à un hémistich. R. Meynet ne le définit pas ainsi, mais le lecteur non initié aura ainsi une idée de ce qu'est un membre :

« Au commencement était la Parole » (Jn 1,1)

ou

« J'enverrai du feu dans Téman » (Am 1,12)

sont des membres.

Le *segment* est l'unité supérieure au membre. Il peut se composer de trois membres²¹, ou d'un seul, quand celui-ci n'a pas de parallèle à ce même niveau rhétorique, mais le segment typique est bimembre :

²⁰ *Ibid.*, *Rhétorique sémitique*, p. 87.

²¹ Par exemple : « Car en pressant le lait, on extrait le beurre
et en pressant le nez, on extrait le sang
et en pressant la colère, on extrait la colère » (Pr 30,33).

Je veux louer	YHWH	dans toute ma vie
Je veux chanter	mon Dieu	dans toute ma durée

ou

Au commencement était le verbe

Et le Verbe était près de Dieu

Dans le premier de ces deux segments, les termes sont parallèles ; dans le second, ils sont inversés, en chiasme : on pourrait le récrire en le disposant ainsi :

Au commencement

était

le Verbe

et

le Verbe

était

près de Dieu

Bien sûr, la symétrie entre les membres n'est pas toujours aussi parfaite. Parfois, l'identité portera seulement sur les termes initiaux, médians ou finaux. R. Meynet passe en revue les différentes symétries possibles pour des segments bimembres à cinq, puis à six termes, voire davantage.

A ce niveau de son exposé, R. Meynet effectue une digression importante, fondamentale même, sur le parti à tirer de ces symétries pour l'interprétation des textes sémitiques en général, bibliques en particulier.

La fonction de la symétrie n'est pas seulement esthétique, mais aussi rhétorique. Elle « marque l'unité de deux membres, elle indique qu'ils forment un tout, elle en fixe les limites »²².

C'est important pour l'interprétation, car si, par leur symétrie, on constate que deux membres forment une unité, cela veut dire qu'ils ont entre eux un rapport de signification. « Lorsqu'une analyse formelle montre que deux unités textuelles sont en rapport, ou bien ces deux unités appa-

raissent très semblables ou bien elles semblent complètement différentes. Dans le premier cas, il faut chercher la différence, dans le deuxième cas, la ressemblance. Ceci est déjà vrai au niveau le plus élémentaire, celui du segment bimembre. Quand deux membres semblent dire la même chose... leur différence sera peut-être aussi significative que leur ressemblance. Au contraire, quand les membres sembleront être très différents, ou même totalement hétérogènes, leur ressemblance sera probablement plus significative que leur différence. »²³ « L'opposition n'est sensible et pertinente que sur fond d'identité »²⁴ et inversement, pourrait-on ajouter.

Illustrons cela par cette histoire rabbinique :

« Veux-tu savoir la différence entre la vengeance et la rancune ?

Ecoute :

Un jour, Yohanan veut emprunter la hache de Lévi.

Lévi refuse.

Le lendemain, Lévi veut emprunter la hache de Yohanan.

Yohanan refuse en disant : 'Puisque tu n'as pas voulu me prêter ta hache, je ne te prêterai pas la mienne non plus.'

Ça, c'est la vengeance.

Un jour, Yohanan veut emprunter la hache de Lévi.

Lévi refuse.

Le lendemain, Lévi veut emprunter la hache de Yohanan.

Yohanan la lui prête en disant : 'Vois, je ne suis pas comme toi qui as refusé de me prêter ta hache !'

Ça, c'est la rancune ! »

Sur fond d'identité, les réponses différentes de Yohanan à la demande de Lévi permettent de saisir la différence entre vengeance et rancune.

²³ R. Meynet, *Rhétorique sémitique*, op. cit., pp. 111-112.

²⁴ *Ibid.*, p. 87.

En fait « Tout texte est une énigme »²⁵. On comprend un segment bimembre un peu comme on résout une devinette : « Quelle est la différence (ou le point commun) entre... et... ? ». « L'énigme babylonienne, 'Il y a quatre sortes d'élèves : le tuyau, l'éponge, le filtre et le van', explique R. Meynet, ne sera déchiffrée que par celui qui aura trouvé à la fois les rapports d'identité et d'opposition entre les deux premiers, entre les deux derniers, entre les deux premiers et les deux derniers, et finalement entre les trois premiers et le dernier... »²⁶

R. Meynet applique cela au segment bimembre :

« Je hais les divisés
J'aime ta Loi » (Ps 119,113)

Si l'opposition entre les verbes *haïr/aimer* ne pose pas de problème, en revanche, la relation d'opposition est plus difficile à discerner entre *Loi/divisés*. Cela signifierait-il que la loi unifie les cœurs partagés, ceux qui ne sont pas entièrement pour Dieu ?²⁷

Dans le cadre de cet article, il n'est pas possible de passer en revue tous les niveaux d'organisation du texte ; ce serait redire ce que R. Meynet a déjà si bien dit. Le lecteur intéressé pourra se reporter aux ouvrages indiqués en notes dans cet article.

5. Une application de la méthode au Psaume 1

Pour conclure cette partie, je présenterai brièvement un essai d'analyse rhétorique appliquée au Psaume 1. J'en ai fait une traduction littérale destinée à mettre en évidence les rapports entre les diverses unités du texte.

²⁵ R. Meynet, *L'Analyse rhétorique*, op. cit., p. 208.

²⁶ *Ibid.*, pp. 208-209. Remarquons que nous trouvons une comparaison semblable avec à peu près les mêmes éléments « l'éponge, l'entonnoir, le filtre et le tamis » dans la Mishna, Pirqé Avot 5.15.

²⁷ *Ibid.*, pp. 207-208. R. Meynet est bien conscient que l'hébreu *sehapim*, rendu ici par *divisés* est un hapax dont le sens n'est pas certain, d'où l'emploi du conditionnel dans la question finale.

¹HEUREUX L'HOMME

qui ne marche pas	dans le conseil des <u>méchants</u>
et	dans le <u>chemin</u> des <u>pêcheurs</u>
	ne se <u>tient</u> pas
et	dans le siège des moqueurs
	ne s'assied pas.
² mais au contraire	dans la loi de <u>YHWH</u>
	[il a] son plaisir
et	dans sa loi
	médite jour et nuit

³Il devient comme un arbre planté sur les courants d'eaux
qui son fruit donne en sa saison
et son feuillage ne flétrit pas

et tout ce qu'il fait réussit
⁴ Rien de tel du <u>méchant</u>

mais au contraire : [il est] comme [de] la paille
que disperse le vent

⁵C'est pourquoi les méchants ne tiendront pas debout au jugement
et les pêcheurs dans l'assemblée des justes

⁶Car il connaît, YHWH, le chemin des justes,
mais le chemin des méchants mène à se perdre.

Le Psaume 1 a les dimensions d'une partie²⁸ ; celle-ci est composée de trois morceaux disposés de façon concentrique :

Le premier et le troisième morceaux (v. 1-2 et 5-6) se répondent. Ils mettent tous deux en opposition les chemins du juste et du méchant. J'ai souligné les termes qui se répondent d'un morceau à l'autre. Ces derniers ont une architecture semblable, étant composés chacun de deux segments. Le deuxième morceau (v. 3-4) occupe une place centrale.

²⁸ J'utiliserai ici la nomenclature de Roland Meynet.

Le *premier morceau* est formé de deux segments qui mettent en opposition le « conseil des méchants » et la « loi de YHWH »²⁹.

On notera, dans le premier segment (trimembre), le parallélisme entre les membres qui permet d'établir une relation d'identité entre les verbes *marche, tient et assied*. Mais en même temps, sur ce fond d'identité, on remarque une progression allant de la marche à l'installation dans un siège, en passant par la station debout. Commentant ce verset, Rachi dira du juste : « Du fait qu'il n'a pas marché [dans la mauvaise voie], il ne s'y est pas arrêté, et du fait qu'il ne s'y est pas arrêté, il ne s'y est pas installé (assis) »³⁰.

Le second segment, bimembre, explicite le fait que trouver son plaisir dans la Loi de YHWH, c'est la méditer constamment.

Le *troisième morceau* est composé de deux segments bimembres.

Le premier met en parallèle le « jugement » et l'« assemblée des justes ». Dans une assemblée de justes, le méchant se trouve comme jugé : ce qu'il est, s'y révèle comme ne « tenant » pas.

Dans le deuxième segment, également bimembre (v. 6), le « chemin des justes » est mis en opposition au « chemin des méchants ». Alors que le second conduit à « se perdre », au double sens de « s'égarer » et « subir un grave préjudice »³¹, le premier aboutit à son but. La raison : Dieu le « connaît », il en a le contrôle et va le faire arriver à son but : idée de réussite, d'achèvement.

Mis en rapport, ces deux segments bimembres font apparaître l'idée de réussite du juste et d'échec du méchant devant Dieu et les hommes.

Le *morceau central* est formé de trois segments disposés concentriquement. Le premier et le troisième segments sont symétriques : d'un

²⁹ *Loi et conseil* sont utilisés en parallèle dans Esd 10,3 ; Jr 18,18 et Ez 7,26.

³⁰ Cité in *TEHILIM – Les Psaumes*, vol. 1, collection « La Bible commentée », Paris, Colbo, 1990, p. 60 ; Rachi reprend ici une explication se trouvant déjà dans le Talmud (cf. TB A.Z. 18b).

³¹ Cf. article '*avad*' dans G. Johannes Botterweck et Helmer Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT), vol. I, 19-23.

point de vue formel, les hommes dont ils parlent sont comparés (remarquez le « comme ») à un végétal ; le deuxième membre de chacun de ces segments commence par le même terme hébreu *acher* que j'ai traduit par « qui » et « que ». A ce rapport d'identité formelle se combine un rapport d'opposition pour le sens : le premier segment (trimembre) décrit la prospérité des justes en les comparant à un végétal vivant (l'arbre) et porteur de fruit ; le second segment (bimembre) parle de la ruine des méchants comparés à de la paille, un végétal mort et sec, qui non seulement ne portera pas de fruit, mais qui encore sera dispersé par le vent.

Au centre de ce morceau, un segment bimembre met en opposition la réussite des justes à l'échec des méchants. Il sert de pivot à la fois au morceau et au psaume tout entier.

En effet, si dans cette première moitié du psaume, il a été essentiellement parlé du juste, à partir du deuxième membre de ce segment, il est question essentiellement du méchant. D'autre part, le terme « réussir » établit un rapport avec *heureux* (v. 1) qui fait partie du même champ sémantique que lui³², et *perdre* (v. 6) qui est son antonyme.

On remarquera au plan de l'ensemble du psaume, l'opposition entre le juste qui est invité, dans le premier morceau, à ne pas se tenir dans l'assemblée des méchants, alors que, dans le troisième morceau, ce sont les méchants qui ne peuvent tenir dans l'« assemblée des justes ». Dans le texte hébreu, on trouve deux verbes différents, que j'ai tenté de distinguer en les rendant par « tenir » (v. 1) et « tenir debout » (v. 5). Cependant l'utilisation de « tenir » devrait aider le lecteur à découvrir un rapport d'identité en ces deux verbes³³.

Enfin remarquons que ce psaume nous fait suivre les chemins des justes ou des méchants, de leur point de départ (écouter la Loi de Dieu ou le conseil des méchants – premier morceau), à leur aboutissement (dernier morceau), en passant par leur présent (morceau central).

³² Cf. Article *tsalah* dans Willem A. VanGemeren, *New International Dictionary Of Old Testament Theology & Exegesis* (NIDOTTE) 3, pp. 804-805.

³³ *Hamad* et *qavam* sont utilisés en parallèle en Jb 8,24 et Na 1,6.

Conclusion

La méthode de l'*Analyse rhétorique* de Roland Meynet³⁴ est un instrument utile aussi bien à l'exégète qu'au prédicateur. Elle les aide à analyser le texte biblique et à trouver les rapports entre ses multiples éléments, en tenant compte de ses différents niveaux d'organisation. J'aimerais en souligner l'importance, car il ne s'agit pas de « faire des chiasmes au petit bonheur la chance » ou de décréter qu'il y a inclusion, simplement parce que deux phrases se ressemblent. Par sa méthode, R. Meynet – et c'est là son mérite – nous donne un instrument de travail pour analyser le texte biblique, qui permet de découvrir son organisation et son sens. C'est un travail patient qui va de l'examen du segment, à celui du morceau, de partie, etc. et qui exige certes de la rigueur, mais également beaucoup d'adresse, de savoir-faire et – je le dirais aussi – d'esprit de finesse. En cela l'analyse rhétorique est un art. Bien utilisée, elle permet d'interpréter la Bible par la Bible et d'en faire briller les différentes facettes. ■

³⁴ Pour de plus amples renseignements sur Roland Meynet et son Œuvre, il est possible de consulter le site www.unigre.it/rhetorica%20biblica/.

Un jugement surprenant : Jean 7-12

par Daniel
ATTINGER,

frère de la Communauté
de Bose, Jérusalem

Le lecteur de l'Evangile de saint Jean ne peut manquer d'être intrigué par ses chapitres 7-12 qui, à part les splendides épisodes de l'aveugle-né et de la guérison de Lazare, ou de la grande parabole du Bon Berger, semblent un immense fourré – pour ne pas dire un « fouillis » – dont on ne trouve pas la sortie. De plus les commentaires éclairent bien quelques passages¹, mais dans l'ensemble tout reste assez obscur, et il est difficile de percevoir le cheminement que nous proposent ces chapitres, si tant est qu'il en propose un. Il faut bien le dire, cette section est extrêmement paradoxale, car tout au long du récit l'auteur semble affirmer une chose et son contraire. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Ainsi donc le choix de ces chapitres n'est pas dû à leur thématique – j'ai fini par y déceler le thème du jugement et du pardon² – mais à leur caractère paradoxal : pourquoi Jean écrit-il ainsi ? C'est cette recherche, qui avait pour but premier de m'éclairer moi-même, que je propose dans les pages qui suivent en espérant qu'elle pourra peut-être servir à d'autres.

¹ Voir en particulier A. Lion, *Lire saint Jean*, coll. « Lire la Bible » 32bis, Paris, Cerf, 1984 ; X.-L. Dufour, *Lecture de l'Evangile selon Jean*, t. II (chapitres 5-12), coll. « Parole de Dieu », Paris, Seuil, 1990 ; A. Marchadour, *L'Evangile de Jean*, coll. « Commentaires », Paris – Outremont, Cerf – Novalis, 1992.

² C'est un article de L. Schenke, « Joh. 7 - 10 : Eine dramatische Szene », dans *Zeitschr. für neutestamentl. Wissenschaft*, 80, 1980, ppp. 172-192, qui a orienté l'interprétation que je propose dans les pages suivantes.

Toutefois, avant d'affronter cet ensemble paradoxal, il convient de le situer dans le reste de l'Évangile³. On a souligné depuis longtemps l'importance de l'« heure » de Jésus et des fêtes juives qui semblent structurer cet Évangile⁴ :

— après le Prologue (1,1-18),

— une première partie, que l'on pourrait intituler « Vers l'heure de Jésus » (Jn 1,19–12,50), s'articule en trois sections :

- La première couvre la première semaine d'activité de Jésus avec le premier « signe » manifestant la « gloire » du Christ (1,19–2,12). La semaine, c'est par excellence la mesure du temps dans la tradition juive.

- Viennent alors les années, rythmées par les fêtes. La deuxième section contient la première année du ministère de Jésus (Jn 2,13–6,71) marquée par une première Pâque (2,13–4,54), puis par une « fête des Juifs », probablement la Pentecôte (où le débat porte toutefois essentiellement sur le *shabbat*, qui est par excellence la fête des Juifs, ch. 5), et enfin par une deuxième Pâque, célébrée cette fois non plus à Jérusalem, mais en Galilée (ch. 6). Cette année tourne donc autour des deux grandes fêtes d'Israël : la Pâque et le *shabbat*.

- La troisième section (ch. 7–12), celle qui nous occupe ici, contient une deuxième année du ministère de Jésus, marquée cette fois par deux autres fêtes qui s'appellent l'une l'autre⁵ par leur forte densité eschatologique : la fête des Cabanes (*Soukkot*) et celle de la Dédicace (*Hanoukkah*).

— La deuxième partie, à laquelle on pourrait donner le titre « L'heure de Jésus » (Jn 13,1-20,31), comprend deux sections :

- la première tourne autour du dernier repas de Jésus (ch. 13–17),
- la seconde, la troisième Pâque de Jésus, rapporte sa passion et sa résurrection (ch. 19–20).

³ J'ai développé le plan que je propose pour l'Évangile de Jean, dans *Evangelo secondo san Giovanni. Vedere, credere, amare*, coll. « Tracce » 6, Roma, Nuove Frontiere, 1993.

⁴ C'était en particulier la proposition de D. Mollat, dans *La Bible de Jérusalem*.

⁵ Ces deux fêtes sont d'ailleurs étroitement associées dans la Bible puisque la fête de la Dédicace fut calquée sur celle de *Soukkot* (comme le rappelle 2 M 10,6), car c'est au cours d'une fête de *Soukkot* qu'advint la dédicace du Temple de Salomon (cf. 1 R 8,2 et 65).

— En appendice, le ch. 21 contient d'autres traditions relatives à la résurrection de Jésus.

Ce plan de l'Evangile de Jean, qui ne prétend pas être « le » plan de Jean, mais seulement « un » plan possible, me semble souligner l'importance de la dimension du « temps » dans la vie chrétienne, dimension soulignée par l'heure, la semaine — avec ses jours successifs —, et l'année, scandée par les principales fêtes juives, dont il ne manque que *Kippour* (peut-être parce que pour Jean il ne saurait y avoir d'autre *Kippour* que le vendredi de la passion de Jésus). C'est dans ce cadre-là que s'inscrit notre section.

Relevons d'abord son insertion entre les deux fêtes de *Soukkot* et de *Hanoukka* sans que l'on voie clairement où finit la première et où commence la seconde. On peut toutefois proposer la structure générale suivante pour cette section :

A Conflits et incrédulité (récits et discours – ch. 7–8)	Conflits et incrédulité A' (récits et discours – ch. 12)
B La guérison de l'aveugle-né (ch. 9)	La résurrection de Lazare B' (ch. 11)
Le bon Berger et l'unité entre Dieu et Jésus (ch. 10)	
FETE DE SOUKKOT (Jn 7,2.11 et 37)	FETE DE HANOUKKAH (Jn 10,22)
C	

Deux versants donc, dominés par les deux signes de la guérison de l'aveugle-né et de la résurrection de Lazare, convergent vers le cœur, le ch. 10, sur le bon Berger.

1. Les fêtes de *Soukkot* et de *Hanoukka*

Rappelons brièvement le contenu de ces deux fêtes, auquel, comme nous le verrons, le texte johannique fait allusion.

La fête de *Soukkot* est, après les fêtes de Pâque (*Pesah*) et de Pentecôte (*Shavou'ot*), la troisième fête de pèlerinage au cours de laquelle les fils d'Israël doivent se rendre au Temple, conformément au commandement :

« Trois fois l'an, tout mâle se présentera devant le Seigneur Dieu » (Ex 23,17⁶). D'origine agricole (fête de remerciement pour les fruits de la terre et de supplication pour les pluies nécessaires à la nouvelle année), cette fête d'automne fut, comme les autres, mise en relation avec l'histoire du salut. Elle devint ainsi la mémoire du séjour d'Israël dans le désert et de son cheminement vers la terre de Canaan. La tension vers la Terre promise lui donna sa forte résonance eschatologique : Israël est en route vers l'ère messianique. On s'attendait à ce que précisément lors d'une fête de *Soukkot* le Messie arrive⁷. Relevons deux rites propres à cette fête et auxquels Jean fait allusion dans son récit⁸. Au cours de cette fête (probablement au septième jour, même si après coup cela a été déplacé au deuxième jour), on se rendait à la piscine de Siloé⁹, on y puisait l'eau que l'on transportait en procession, dans la liesse, au Temple pour l'offrir en libation sur l'autel du Temple. La joie était telle qu'on disait : « Celui qui n'a pas connu la joie de la 'maison du puisage' ne sait ce qu'est la joie » (*mSoukkah* 5,1) et l'on expliquait : c'est alors, en effet, « que l'on puisait l'Esprit saint » (*Pesiqta Rabbati* 1). L'autre rite consistait en l'allumage, dans le parvis des femmes, de quatre grands candélabres d'or qui illuminaient tant Jérusalem que la *Mishnah* déclare : « Il n'y avait aucune cour à Jérusalem qui ne fût illuminée de la lumière de la maison du puisage » (*mSoukkah* 5,3). Ce rite aussi était marqué par la tension eschatologique car ces candélabres évoquaient la lumière du premier jour de la création qui était, selon l'interprétation traditionnelle, le Messie lui-même, tenu en réserve, caché, sous le trône du

⁶ Ce commandement se retrouve en Ex 34,23 et en Dt 16,16 sous une forme légèrement différente (littéralement : « ... tout mâle sera vu la face du Seigneur » = heb. *yera'eh et penei YHWH*) qui laisse entendre qu'à l'origine on avait l'expression « tout mâle verra la face du Seigneur » = heb. *yir'eh et penei YHWH*. On allait donc en pèlerinage pour « voir » le Seigneur, raison pour laquelle les aveugles étaient exonérés du devoir de faire le pèlerinage.

⁷ Cf. Za 14,16ss ; au v. 20, ce texte déclare : « en ce jour-là... » ; on interpréta ce « jour » à la lumière de Mt 3,1-2 et on en déduisit qu'il s'agissait du jour de la venue du Messie.

⁸ Cf. « Sukkot », dans *Cahiers Evangile. Suppl.* 86. *Les fêtes juives*, présentées par A.-C. Avril et D. de la Maisonneuve, 1993, pp. 47-64.

⁹ C'est là que sont convoyées les eaux de la source du Guihon qui étaient, elles aussi, riches en sens messianique car c'est là que Salomon (le « roi de paix ») avait reçu l'onction royale. Cf. 1 R 1,38s (sans parler de Gn 2,13).

Seigneur dans l'attente de sa manifestation (voir Ps 97,11 : « Une lumière est semée pour le Juste [qui est compris comme le Messie] »).

La fête de *Hanoukkah* en revanche est plus récente ; elle fut créée lors de la dédicace du Temple en 164 av. J.-C., après sa profanation, trois ans auparavant, par Antiochus Epiphane IV (2 M 10,5-8). C'est une fête toute centrée sur la signification du Temple, lieu de la seigneurie de Dieu sur Israël. On relèvera surtout les lectures proposées lors de cette fête : Nb 7 (dédicace de l'autel), Ez 34 (révélation de Dieu comme Pasteur d'Israël) et bien sûr le Ps 30 (« Pour la dédicace [*Hanoukkah*] du Temple »), chant de louange de quelqu'un qui a été délivré de la mort.

On voit ainsi qu'il y a de nombreuses allusions à ces deux fêtes dans notre section : pour *Soukkot* : le fait que Jésus « se cache » (Jn 7,10 ; 11,54 ; 12,36) – qui évoque la tradition selon laquelle la lumière primordiale a été cachée sous le trône de Dieu en attendant l'avènement du Messie – mais en même temps se révèle progressivement comme pratiquement l'égal de Dieu (pensons par exemple à Jn 8,58 ou à 10,30), les déclarations de Jésus sur l'eau (7,37-39) et sur la lumière (8,12 ; 9,5 ; 12,35s.46), la mention de Siloé (avec sa traduction) en 9,7 et 11, et tout le débat sur l'identité de Jésus pour savoir s'il est, oui ou non, le Messie. Pour ce qui concerne *Hanoukkah* nous pouvons relever le grand discours sur le bon Berger et la résurrection de Lazare. Ces allusions entendent dire qu'en Jésus ces fêtes trouvent leur accomplissement, ou leur plénitude.

En réalité, il y a plus encore. Associée au thème eschatologique, fortement présent dans ces deux fêtes, comme dans l'ensemble de ces chapitres, se trouve l'idée du jugement, et du *jugement dernier*. Il suffit, pour s'en convaincre de souligner l'abondance des versets parlant du fait de juger, ou du jugement (*krínein*, *krísis* et *kríma*)¹⁰. Et si tel était le thème central de cette section ? Avant de creuser plus à fond cette hypothèse, il convient de s'arrêter un moment sur l'aspect paradoxal de cette section, car ce sera un élément essentiel pour une réflexion équilibrée sur le thème du jugement.

¹⁰ Pour *krínein* : Jn 7,24.51 ; 8,15s.26.50 ; 12,47s. Pour *krísis* : Jn 7,24 ; 8,16 ; 12,31. Pour *kríma* : Jn 9,39.

2. Jn 7-12 : une section paradoxale

Une première observation peut ne pas être indifférente : cette section semble se tisser autour du vocabulaire relatif à la mort¹¹... et cela donne un premier paradoxe : c'est précisément dans cette section que Jésus dira de lui-même : « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (8,58), semblant indiquer l'impuissance de la mort à son égard, ce que confirment l'autre parole : « Je suis la résurrection et la vie » (11,25) et l'épisode de la résurrection de Lazare. Sera-t-il question dans ces chapitres de mort ou de victoire sur la mort ?

Mais relevons d'autres paradoxes sans prétendre être exhaustifs :

– Il y a le paradoxe de l'incrédulité des Juifs qui « ne peuvent croire » (12,39) alors que l'on retrouvera tout au long de ces chapitres l'affirmation selon laquelle quelques Juifs, ou nombre d'entre eux croyaient en lui (7,12.31.40s ; 8,30s ; 10,42 ; 11,45 ; 12,11.17). Alors les Juifs croient-ils ou ne croient-ils pas ?

– Un autre paradoxe constitue les interlocuteurs de Jésus. Il s'agit de Juifs de toute provenance : chefs du peuple, prêtres, pharisiens, gardes du Temple, la foule, etc. qui se situent de manière paradoxale par rapport à Jésus, comme je viens de le dire, mais qui, en outre, s'ils adhèrent à Jésus, n'osent pas le dire « par peur des Juifs » (7,13), si bien que face à Jésus se crée un « schisme » parmi les Juifs (7,43 ; 9,16 ; 10,19).

– Il y a ensuite l'étrange comportement de Jésus : il entre presque dans la clandestinité car « il ne pouvait pas aller en Judée » (7,1¹²), raison pour laquelle il doit « se cacher » (ce thème insère même notre section à l'intérieur d'une double inclusion : 7,10 ; 8,59 // 11,54 ; 12,36) ; et pourtant c'est dans cette section que se trouvent les manifestations les plus évidentes de Jésus : non seulement les deux grands signes de la guérison de l'aveugle-

¹¹ Ce vocabulaire n'apparaît que 6 fois dans les chapitres 1-6 et 5 fois dans les chapitres 13-20. On le retrouve en revanche 24 fois dans les chapitres 7-12 (cf. A. Lion, *op. cit.*, pp. 24-25).

¹² Nos versions donnent généralement : « Il ne voulait pas » (TOB : « Il préférerait ne point parcourir la Judée... »), version bien attestée par les manuscrits ; il s'agit toutefois probablement d'une correction de la version : « Il n'avait pas le pouvoir de » également attestée par d'autres bons témoins et qui constitue, évidemment, la *lectio difficilior*.

né et de la résurrection de Lazare (ch. 9 et 11), mais aussi ses déclarations qui culminent en 10,30 dans l'affirmation vraiment scandaleuse pour un Juif : « Moi et le Père nous sommes un ». Alors Jésus se cache-t-il ou se révèle-t-il dans cette section ?

— On pourrait relever un autre paradoxe : celui du temps. Je veux dire par là qu'on a parfois l'impression de se trouver confronté, dans cette section, à deux temps distincts : celui de Jésus d'une part, c'est-à-dire celui où Jésus vivait en terre d'Israël et parcourait les routes de la Galilée et de la Judée, et celui de l'évangéliste de l'autre, c'est-à-dire le temps où l'Évangile a été rédigé. C'est en effet vraisemblablement dans ce second temps qu'il faut situer l'exclusion des chrétiens de la Synagogue (9,22.34 ; 12,42)¹³, lorsque les pharisiens fixèrent, dans les années 85-90, lors de l'assemblée (ou sanhédrin) de Yavné, le texte d'une des 18 bénédictions (en fait 19 !) de la grande prière communautaire quotidienne (la *'amidah* ou *shemoné esrei*), celle qui concernait les *minim*, c'est-à-dire les hérétiques, et lui donnèrent un tour décidément anti-chrétien, qui empêchait les chrétiens de participer au culte synagogal, sous peine de se maudire eux-mêmes publiquement¹⁴ (depuis lors, cette bénédiction, qui est toujours en usage dans la prière quotidienne, a été modifiée !). Peut-être est-ce aussi en vertu de ce chevauchement des temps qu'on peut voir des Juifs n'osant pas se déclarer ouvertement en faveur de Jésus « par peur des Juifs ».

— Autre paradoxe, celui du mouvement général de la section : d'un côté tout va extrêmement vite ; pas de grands discours (à l'exception du discours central sur le bon Berger), mais une succession de brefs dialogues qui ne semblent jamais terminés, si bien qu'on a l'impression de tourner en rond et de ne guère avancer. D'autre part il y a la nette volonté de Jean

¹³ Jésus a certes rencontré l'hostilité de Juifs déjà de son temps, comme le montrent sa passion et sa mise à mort, mais il n'a pas été « exclu » de la Synagogue. Ses principaux adversaires n'étaient en effet pas les pharisiens (auxquels sont associées les synagogues), mais les sadducéens (chargés du culte au Temple). Divers textes soulignent une certaine entente entre les pharisiens d'une part et Jésus et ses disciples de l'autre. Voir par exemple la question sur le premier commandement (Lc 10.25ss et parallèles) et l'attitude de Paul devant le sanhédrin en Ac 23.6ss.

¹⁴ La violente polémique de Jésus contre les « scribes et les pharisiens », en Mt 23, reflète, elle aussi, la situation créée par ce « nouveau judaïsme » élaboré par les pharisiens à Yavné, après la destruction du temple.

de montrer que tout cela mène inexorablement à la condamnation de Jésus, qui est effectivement prononcée dans cette section par Caïphe en 11.49-50 : « Vous ne comprenez rien et vous ne réfléchissez même pas que votre avantage, c'est qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périclite pas tout entière. »

Si cette section est aussi paradoxale, c'est peut-être qu'il faut y déceler un autre paradoxe, plus profond, dont Jean entend rendre compte dans ces chapitres, et précisément le paradoxe du Jugement dernier. Nous le verrons, cette section se rapporte effectivement au jugement, ou plutôt à un double jugement : d'une part celui apparent, au cours duquel Jésus sera l'accusé sur qui tombe la sentence de mort prononcée par Caïphe, et d'autre part le jugement réel, mais caché, où le Juge, le Christ, au lieu de juger – ou tout en jugeant (il y a là aussi, comme nous le verrons, un paradoxe) – sera celui sur lequel retombe la condamnation.

3. Le procès contre Jésus

On peut tout d'abord remarquer le cadre général de cette section. Outre le vocabulaire relatif au jugement dont j'ai déjà parlé, il y a l'expression, qui apparaît quasi comme un refrain, selon laquelle les Juifs « cherchaient à l'arrêter » (7,30.32.44s ; 8,20 ; 11,57), parce qu'ils voulaient le mettre à mort (7,1.19.20.25 ; 8,37.40 ; 11,49ss), ou le lapider (8,59 ; 10,31.33 ; 11,8). On relèvera ensuite, toujours dans le sens « judiciaire », l'accusation adressée à Jésus de violer le *shabbat* (7,22-23 ; 9,16), les nombreuses – mais contradictoires – prises de position des différents acteurs face à Jésus, le débat sur les « témoignages » (8,13-18) et la demande constante qui lui est adressée sur son identité (par ex. 7,25-29 ; 8,25.48ss ; etc.) et sur celle de son père (8,19), sur sa prédication (7,15ss) et sur son activité. C'est aussi dans cette section (comme dans le procès devant le sanhédrin dans les Évangiles synoptiques, cf. Mc 14,61s¹⁵) que Jésus fait les déclarations les plus audacieuses sur lui-même ; je pense en particulier à Jn 10,30 : « Moi et le Père, nous sommes un » (voir aussi 7,16 : « Mon enseignement

¹⁵ « Le grand prêtre interrogeait Jésus : 'Es-tu le Messie, le Fils du Béni ?' – Jésus répondit : 'Je Suis' ; etc. »

ne vient pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé » ; 8,46 : « Qui de vous me convaincra de péché ? », ou encore 10,32-38). Si l'on ajoute qu'il n'y a pas en Jn de procès au sens propre devant le sanhédrin (diversement des Synoptiques)¹⁶, la conclusion semble s'imposer : Jean n'a pas raconté le procès religieux, parce qu'il l'avait déjà présenté dans les ch. 7–12 et la sentence avait déjà été prononcée en 11,50 (c'est d'ailleurs à elle que se réfère explicitement le récit de la comparution de Jésus devant Hanne en 18,14) : « Il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple plutôt que ne périsse la nation tout entière. » Et Jean d'ajouter : « A partir de ce jour ils décidèrent de le tuer » (11,53). Ces chapitres 7–12 apparaissent comme une lecture « par transparence » du procès religieux que relatent les Évangiles synoptiques¹⁷.

Intenter un procès à quelqu'un, c'est essentiellement lui poser la question : « Qui es-tu en vérité ? »¹⁸. Il nous faut donc examiner d'abord ce que Jésus dit de lui-même dans cette section. La quantité de déclarations de Jésus est telle qu'il nous sera impossible de nous arrêter sur chacune d'elles. Nous pouvons toutefois relever un certain *crescendo* dans les ch. 7 et 8. Jésus commence par l'affirmation : « le monde me hait » (7,7) qui atteste qu'il n'est pas de ce monde – c'est pourquoi il a pu être « envoyé » dans le monde (7,28) ; il poursuit avec des déclarations relatives à son origine (« moi, je suis d'en haut », 8,23), à sa doctrine (qui « ne vient pas de moi, mais de Celui qui m'a envoyé », 7,16) et à ses œuvres (« Nous devons travailler aux œuvres de Celui qui m'a envoyé », 9,4, cf. 10,37-38) ; viennent ensuite les déclarations où Jésus parle de lui-même par images : la source d'eau (7,37-39), la lumière (8,12 ; 9,5) et l'on arrive ainsi à cette affirmation sans précédent : « Avant qu'Abraham fût, Je Suis » (8,58) qui n'est pas seulement une déclaration d'antériorité temporelle par rapport à Abraham, mais aussi et surtout l'affirmation de son identité

¹⁶ On ne peut guère qualifier la comparution devant Hanne, en 18,12-24, de procès devant l'autorité religieuse...

¹⁷ On relèvera, par ailleurs, que Jean fait subir le même sort à l'épisode de Gethsémani qu'il ne raconte pas, mais qu'il relit en profondeur dans le grand discours d'adieu, Jn 13,31–17,26, discours ponctué d'expressions qui se réfèrent à Gethsémani (14,31// Mc 14,42 ; 16,1// Mt 26,31 ; 17,1ss// Mc 14,35s).

¹⁸ A cet égard le parallélisme entre Jn 10,24-36 et Lc 22,67-71 est éloquent.

avec Celui qui se révéla à Moïse dans le buisson par les paroles « Je suis celui qui est Je Suis » (Ex 3,14). Jésus n'est donc pas seulement l'envoyé de Dieu, il est Dieu lui-même cheminant parmi les hommes sous forme kénotique (exactement comme la *Shekbinah* dont parle la tradition hébraïque). A partir de là, le discours de Jésus sur lui-même reste à un très haut niveau (c'est pour cela qu'on parle à propos de Jean d'une « christologie haute ») avec toute une série d'expressions qui commentent et précisent celles que nous venons de voir, mais toujours pour en souligner la force et la radicalité : « Je suis le bon Berger... » (et il n'y en a pas d'autres ! 10,11) ; « Moi et le Père nous sommes un » (10,30), « Je suis la résurrection et la vie » (et aucun autre, 11,25), etc. C'est bien sûr cette prétention, absolument folle pour les oreilles de n'importe quel Juif, que tombe la sentence de mort prononcée par le grand prêtre Caïphe.

Mais cette sentence n'est pas simplement la nécessaire condamnation d'une prétendue folie qui sera extirpée par la mise à mort. Jésus en effet la retourne en positif au travers d'expressions qui rejoignent les déclarations qu'il a faites sur lui-même. L'exécution de cette sentence, en effet, sera la manière par laquelle Jésus sera glorifié, retournera à Celui qui l'a envoyé et ira « là où vous-mêmes ne pouvez aller » (7,34 ; 8,21). C'est aussi au travers de sa mort que Jésus manifestera pleinement son unité avec le Père (« Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, vous connaîtrez que Je Suis », 8,28), et Jean soulignera cette identification avec Dieu en 19,37 en recourant à la citation du passage difficile de Za 12,10 : « Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé ». On sait en effet que tel n'est pas le texte hébreu qui porte en revanche cette déclaration de Dieu lui-même : « Ils regarderont vers *moi* qu'ils ont transpercé ». De même que Zacharie entrevoit le Dieu d'Israël « transpercé » par les hommes, de même Jean reconnaît dans le Crucifié transpercé, Dieu lui-même, raison pour laquelle, dans sa mort, il pourra « répandre l'Esprit » (*paredôken tò pneûma*, Jn 19,30) et non seulement « expirer ».

Il faut ajouter un autre aspect important. Dans ces chapitres, Jésus n'est pas seul mis en jugement et condamné, mais aussi les croyants en lui, les chrétiens, représentés par les deux figures de l'aveugle-né que Jésus

guérit et de Lazare que Jésus rappelle à la vie. Qu'il s'agisse de figures des baptisés est immédiatement visible dans les événements mêmes des deux miracles : l'illumination d'une part et la mort suivie de la résurrection en Christ de l'autre, semblent directement empruntées au langage paulinien sur le baptême (cf. Ep 5,14 ; Rm 6,4-11 ; etc.).

De même que j'ai relevé un *crescendo* dans les affirmations que Jésus fait sur lui-même, il faut relever celui qui, au ch. 9, concerne les paroles de Jésus mais aussi celles que l'aveugle guéri prononce sur Jésus. Jésus commence par un geste qui évoque l'acte créateur : Dieu avait créé l'homme à partir de la poussière du sol et avait soufflé sur lui l'Esprit qui lui avait donné la vie (Gn 2.7) ; de même Jésus, devant l'aveugle-né, fait de la boue et l'envoie à Siloé pour qu'il s'y lave. La traduction de « Siloé », « Envoyé », à laquelle Jean accorde une certaine importance, invite à se souvenir de ce qui a été dit par cet Envoyé en 7,37-38 : « De son sein couleront des sources d'eau vive », au point de transformer celui qui croit en lui en une nouvelle source d'eau vive, c'est-à-dire d'Esprit Saint. Il faut en effet tenir compte de la double lecture possible de cette proclamation de Jésus :

ou : ³⁷ « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi,
 et que boive ³⁸ celui qui croit en moi.
 Comme l'a dit l'Ecriture :

 'De son sein couleront des fleuves d'eau vive' »¹⁹.

Dans cette traduction, les fleuves d'eau vive coulent du sein du Christ (« moi ») identifié à celui dont parle l'Ecriture ;

ou bien : ³⁷ « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et qu'il boive.
 ³⁸ Celui qui croit en moi,
 comme l'a dit l'Ecriture :
 'De son sein couleront des fleuves d'eau vive' ».

¹⁹ La TOB indique les deux premières lignes comme paroles de Jésus, suivies d'un commentaire de l'évangéliste ; cela est possible, mais il est aussi possible de lire le tout comme une parole de Jésus suivie, à partir du v. 39, d'un commentaire de Jean où il précise que Jésus parlait de l'Esprit.

Et alors c'est du sein du croyant que jaillissent les fleuves d'eau vive. Je ne crois pas qu'il faille choisir entre ces deux lectures ; il convient plutôt de les tenir à l'esprit l'une et l'autre pour qu'il soit possible de percevoir que l'eau-Esprit, qui provient de l'unique source qui est le Christ (1^{re} lecture), se transforme, dans le cœur du chrétien en une nouvelle source à laquelle d'autres personnes pourront elles aussi s'abreuver (2^e lecture). De là on passe, dans la seconde rencontre de Jésus avec l'aveugle maintenant guéri, à deux paroles de Jésus : « Crois-tu au Fils de l'homme ? [...] Tu l'as vu, c'est celui qui te parle » (9,35 et 37). Ici Jésus ne s'identifie plus seulement au Créateur qui se tient au commencement de l'histoire, mais aussi à la figure eschatologique qui conclut cette histoire, le Fils de l'homme annoncé par Daniel²⁰.

Parallèlement, et en relation avec l'évocation du baptême que contient le geste accompli par Jésus sur l'aveugle²¹, se trouve le *crescendo* de la foi de l'aveugle guéri : « Cet homme... » (v. 11) est « un prophète » (v. 17), il « est de Dieu » (v. 33), et finalement : « 'Je crois, Seigneur', et il se prosterna devant lui » (v. 38). Et de même que tombe sur le *crescendo* de la révélation faite par Jésus dans les ch. 7ss la sentence de Caïphe, de même sur la croissance de la foi de l'aveugle guéri tombe une sentence : l'excommunication de la synagogue (v. 22 et 34)²².

L'épisode de Lazare contient lui aussi un *crescendo* des paroles de Jésus sur lui-même avec son sommet en 11,25 : « Je suis la résurrection et la vie », et la grande confession de foi de Marthe : « Oui, Seigneur, je crois que tu es le Christ, je crois que tu es le Fils de Dieu, Celui qui vient dans le monde » (v. 27), qui rend désormais possible le retour à la vie de Lazare (v. 43-44). Mais ici aussi se retrouve la sentence, et cette fois-ci, comme pour Jésus, la sentence de mort : « Les grands prêtres décidèrent de faire mourir aussi Lazare, puisque c'était à cause de lui qu'un grand nombre de Juifs les quittaient et croyaient en Jésus » (12,10-11).

²⁰ Cf. Dn 7,13-14.

²¹ De la re-crédation dans l'eau à l'illumination de l'aveugle qui désormais est devenu voyant !

²² C'est la situation des premiers lecteurs de Jn si, comme je l'ai dit ci-dessus, cette excommunication date du dernier quart du I^{er} siècle, lors du sanhédrin de Yavné !

On se souvient que lorsqu'il s'agissait de la sentence de mort prononcée sur Jésus, Jésus l'avait reprise en la tournant au positif : c'est par sa mort qu'advierait sa glorification. Quelque chose de semblable se passe également avec la sentence d'exclusion de la Synagogue prononcée contre l'aveugle guéri. Au ch. 10, parlant du bon Berger, Jésus déclare qu'il « fait sortir » les brebis de « l'enclos » (10,4). Jean reprend ici le même vocabulaire que celui de l'exclusion (*ekballeîn*, 10,4 // 9,34 et 35), et cette reprise est d'autant plus significative que le terme « enclos » (*aiulè*, 10,1 et 4) qualifie le plus souvent, dans l'Ancien Testament des LXX, le parvis de la Tente de la Rencontre ou du Temple (plus de 115 fois sur 187 emplois du terme). Ainsi donc, pour pouvoir réunir son troupeau, en sorte qu'il n'y ait plus « qu'un seul troupeau et un seul Berger » (10,16), il est nécessaire que, dans un premier temps, le Berger « fasse sortir » ses brebis de la Synagogue (ce que réalise précisément l'excommunication !), et alors s'accomplira pleinement la sentence de Caïphe, devenu prophète aux yeux de l'évangéliste, qui la commente par ces mots : « Ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais, comme il était grand prêtre en cette année-là, il fit cette prophétie qu'il fallait que Jésus meure pour la nation et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11,51-52).

Tel est le premier aspect du procès-jugement raconté dans ces chapitres. Cette section évoque le jugement de Jésus de la part des autorités religieuses, mais aussi la condamnation de la part de la Synagogue de ceux qui ont adhéré à Lui. Mais l'évangéliste de souligner que cette condamnation, qui peut aller jusqu'à la mise à mort, se change, dans le dessein de Dieu, en occasion de glorification. Ce jugement n'est donc pas « dramatique », si je peux m'exprimer ainsi, quand bien même il a coûté la vie au Christ d'abord, puis à nombre de ses disciples martyrs, car leur mort n'était pas le dernier mot prononcé sur leur existence. C'est pourquoi je dis de ce procès-jugement qu'il n'est que l'apparence du récit. En réalité, se joue dans ces chapitres un autre jugement qui, lui, semble être dramatique : le jugement des « Juifs ».

4. Le jugement des « Juifs »

Ainsi donc, dans ces chapitres 7–12, se déroule, parallèlement à celui intenté contre Jésus (et contre ceux qui croient en lui), un autre jugement, moins évident, mais non moins réel et plus dramatique : le jugement des « Juifs ». Certes la sentence prononcée contre Jésus est la mort, mais Jésus a révélé qu'en réalité sa mort se changerait en une glorification grâce à laquelle il retournerait à Celui qui l'avait envoyé. Il n'en va pas de même dans cet autre jugement : ici, la condamnation semble ne laisser place à aucune espérance. Lue dans cette perspective, cette section apparaît également très complexe. Il est difficile d'en percevoir les grandes lignes et on se trouve constamment en présence d'affirmations contradictoires. On voudrait pouvoir se passer de certaines déclarations pour arriver à un discours plus linéaire et plus clair ; mais alors il ne serait plus johannique ; ce ne serait même plus l'Evangile, mais seulement un discours conforme à nos désirs et à nos sentiments — qui ne sont pas forcément de bons exégètes ! Pour tenter de comprendre notre texte, il est opportun de s'arrêter à quelques nœuds, à partir desquels toute la section finira peut-être par s'illuminer un peu.

a. Le juge

Si l'on se met à lire dans ces chapitres un procès intenté contre les « Juifs » — je reviendrai sous peu sur cette dénomination —, il est évident que le juge est Jésus lui-même, ce qu'il déclare d'ailleurs explicitement : « C'est pour un jugement que je suis venu dans le monde » (9,39), ou encore : « Mon jugement est véridique » (8,16). Et pourtant, au moment même où il se présente comme juge, Jésus proclame qu'en fait il ne juge pas : « Vous jugez selon la chair — déclare-t-il —, moi, je ne juge personne ; et si je juge, mon jugement est véridique » (8,15-16 ; cf. aussi 8,26). Plus tard, à la fin de la section, Jésus ajoutera encore : « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, ce n'est pas moi qui le juge, car je ne suis pas venu juger le monde, mais je suis venu sauver le monde. Qui me rejette et ne reçoit pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai dite le jugera au dernier jour » (12,47-48). C'est dire que bien que le Christ ne soit pas

venu juger, mais sauver, en lui advient bel et bien un jugement, et même le jugement des derniers jours. Le moins qu'on puisse dire est peut-être ceci : bien que Jésus soit venu dans le monde pour le sauver, sa venue enclenche le processus du jugement dernier, parce qu'il y aura peut-être quelqu'un qui ne voudra pas accepter ce salut offert ; pour ceux-ci, le « salut » offert par le Fils se transformera alors en condamnation. Mais n'allons pas trop vite dans les conclusions à tirer d'une telle affirmation purement provisoire !

À cet égard, un épisode de notre section me semble très significatif, même si la plupart des commentateurs le considèrent comme un intrus dans Jean, il s'agit de la péricope de la « femme adultère » (7,53–8,11²³). Quand bien même ce récit n'appartiendrait pas à l'Évangile primitif, il me semble particulièrement bien placé parmi les chapitres de Jean que nous sommes en train de relire. On demande à Jésus de juger un flagrant délit d'adultère – mais en réalité les accusateurs ne cherchent qu'un motif pour accuser Jésus. Notons, en passant, la partialité de ceux qui traînent la femme devant Jésus : pourquoi n'ont-ils pas aussi amené l'homme, conformément à ce que commandait la Loi (Lv 20,10 et Dt 22,22²⁴) ? Mais Jésus « écrit par terre » (8,6). Qu'écrivait-il donc ? La TOB résout le problème en traduisant : « il se mit à tracer du doigt des traits sur le sol », mais le verbe *katagraphein* contient bien l'idée d'une écriture²⁵. On ne peut que proposer des hypothèses, mais une hypothèse me paraît assez suggestive : en Jr 17,13

²³ Les commentaires sont quasi unanimes pour dire que cet épisode n'est pas johannique. Le vocabulaire (en particulier l'expression « les scribes et les pharisiens ») rappelle celui des Synoptiques et particulièrement de Luc ; cette péricope manque en outre dans les meilleurs manuscrits, notamment dans les deux papyrus **p**⁶⁶ et **p**⁷⁵ des II-III^e siècles ainsi que dans les grands codex *Sinaiticus*, *Vaticanus*, *Alexandrinus* et *Ephraemi* des IV^e et V^e siècles, alors que d'autres témoins la situent ailleurs : après Jn 7,36 ou à la fin de l'Évangile, parfois en Lc, après Lc 21,38 ou après Lc 24,53 ; fait exception le codex de Bèze, lui aussi un fort bon manuscrit du V^e-VI^e siècle, suivi par une partie de la tradition patristique.

²⁴ Notons que la Loi ne précise pas le mode de mise à mort des coupables ; les scribes et les pharisiens parlent peut-être de lapidation en pensant à Dt 22,23-24 qui sanctionne ainsi le viol commis en ville par un homme sur une vierge fiancée à un autre homme.

²⁵ Cf. Ex 17,14 ; 32,15-16 ; Os 8,12 ; 2 Ch 20,34 ; etc. S'il y a une différence avec le verbe simple, *graphein*, ce peut être l'idée d'une inscription dans un registre : cf. Nb 11,26 ; 1 Ch 9,1.

on peut lire ces mots : « Espérance d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnent seront couverts de honte ; ceux qui s'écartent de moi seront inscrits sur le sol, car ils ont abandonné la source d'eau vive, le Seigneur »²⁶. Ceux qui ont abandonné le Seigneur et s'écartent de son prophète sont donc inscrits sur le sol comme quelque chose que l'on piétine et qui finit par disparaître. A la lumière de ce texte, on pourrait imaginer que Jésus inscrit sur le sol les noms des accusateurs de la femme qui deviennent ainsi, *ipso facto*, des accusés. Mais la femme aussi est considérée comme coupable par Jésus puisqu'à la fin il lui dira : « Ne pêche plus » (8,11). Jésus se fait donc bel et bien juge des accusateurs de la femme et de la femme elle-même. Et pourtant il ne s'agit pas d'un véritable jugement, car en réalité personne n'est condamné : ni la femme, ni ses accusateurs qui se voient tous invités à la conversion : « Que celui qui est sans péché lui jette la première pierre », et eux de se retirer l'un après l'autre à partir des plus âgés ; et « moi non plus je ne te condamne pas ; va, et désormais ne pêche plus ! » (v. 7, 9 et 11). Ou peut-être mieux encore, même si le texte ne le dit pas explicitement, mais seulement son contexte actuel, il y a bien un condamné, mais non celui qu'on attend : le Christ, l'unique juste de cette histoire. Et si tel était le Juge dont parle cette section ? Un homme – un Dieu – qui juge, mais qui prend ensuite sur lui-même, pour en délivrer les autres, la sentence que mérite le péché des accusés ?

b. Les accusés

Les accusés sont clairement « les Juifs ». Jésus les accuse d'être esclaves du péché, bien qu'ils se disent libres (8,33-34) ; de ne pas faire les œuvres d'Abraham, dont ils affirment qu'il est leur père (8,39-40), mais de faire celles de leur père réel : le diable (8,41 et 44) ; ils n'écoutent pas la parole de Dieu, parce qu'ils ne sont pas de Dieu (8,47). C'est pourquoi ils se voient identifiés aux « voleurs et aux brigands » de la parabole du bon Berger (10,8). Si les accusations sont assez claires, il en va tout autrement des accusés : qui sont donc ces « Juifs » ?

²⁶ La TOB a traduit : « Espoir d'Israël, Seigneur, tous ceux qui t'abandonnent sont couverts de honte – ceux qui s'écartent de moi sont condamnés –, car ils abandonnent la source d'eau vive, le Seigneur ». L'interprétation est probablement correcte, mais fait perdre l'image de l'inscription sur le sol (sous-entendu : pour y être piétinés et effacés).

Il faut bien le dire : dans cette section les accusés se présentent d'une manière extrêmement complexe, si bien qu'il existe aujourd'hui toute une littérature sur « les Juifs » de l'Évangile de Jean²⁷. Je relèverai seulement quelques particularités qu'on pourrait aisément compléter par une multitude d'autres.

– D'abord, il est évident qu'il ne s'agit pas d'un tout homogène. Ils sont composés de « la foule » (7,12.20.31, etc.), mais aussi des chefs religieux (grands prêtres, scribes et pharisiens) qui ne sont guère tendres à l'égard de cette foule, puisqu'ils vont jusqu'à dire d'elle que « ce sont des maudits » (7,49). Appartiennent aussi à ces Juifs ces gardes des chefs religieux qui, envoyés pour l'arrêter (7,32), reviennent éblouis par Jésus : « Jamais homme n'a parlé comme cet homme » (7,46) au point qu'ils désobéissent à l'ordre reçu. On peut également signaler que Jean parle des « Juifs » qui se tenaient auprès de Marie pour la consoler (11,31). Enfin, signalons que les « Juifs » peuvent n'avoir aussi qu'une dimension religieuse, par exemple dans l'expression « une fête des Juifs » (7,2 ; 11,55).

– Parmi eux encore il y a des Juifs qui ne croient pas en Jésus, mais il y en a aussi beaucoup qui croient en lui (c'est même une sorte de refrain de la section : cf. 7,31.40 ; 8,30s ; 9,16.22 ; 10,42 ; 11,45 ; 12,11.19). Et pourtant c'est justement à l'encontre de ces Juifs qui croient en lui que Jésus aura les paroles les plus dures, quand il leur parle de l'esclavage du péché et dit qu'ils ont le diable pour père (8,31-44). C'est tout de même un comble !

– Dans ce contexte il convient de relever l'étrange expression johannique selon laquelle parmi les Juifs personne n'osait parler ouvertement de Jésus « par peur des Juifs » (7,13 ; 9,22 ; cf. aussi 12,42), mais aussi le fait que même parmi les autorités religieuses il en est qui prennent la défense de Jésus et se font violemment reprocher leur acte de justice (7,50-53 ; 12,42). Pour compléter le tableau il faut souligner la déclaration troublante de Jean selon laquelle l'incrédulité des Juifs se manifeste « afin que s'accom-

²⁷ Je renvoie pour la bibliographie à la monographie récente de Luc Devillers, *La fête de l'Envoyé. La section johannique de la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie* (Études Bibliques, NS. 49), Paris, Gabalda, 2002 ; voir en particulier les ch. 5 et 6 : « Les *Ioudaioi* : état de la question » et « Qui sont les *Ioudaioi* johanniques ? », pp. 161-268.

plisse la parole du prophète Esaïe : 'Seigneur, qui a cru à ce qu'on nous avait entendu dire ?...' – Et Jean d'ajouter : – Pour cela ils ne pouvaient croire, parce qu'Esaïe avait dit : 'Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, que leur cœur ne comprenne pas, qu'ils ne se convertissent pas...' » (12,37-40²⁸). Nous reviendrons plus tard sur cette déclaration scandaleuse.

Qui sont alors ces « Juifs » accusés par la présence du Christ ? Le moins qu'on puisse dire est en tout cas qu'ils ne recouvrent pas ceux qu'aujourd'hui nous appelons « les Juifs ». Mais avec cela on ne dit pas grand-chose ; il était toutefois important de le rappeler.

Sous le terme générique « les Juifs » on peut reconnaître au moins trois réalités diverses :

– Une réalité religieuse neutre par rapport à Jésus, pour désigner une fête juive ou des Juifs venus consoler Marie de la mort de son frère. Dans ce sens il faut également entendre l'affirmation de Jésus selon laquelle « le salut vient des Juifs » (4,22). Dans ce cas ils n'entrent pas parmi les accusés du procès que nous sommes en train d'étudier.

– Si l'on regarde maintenant les accusés proprement dits, on peut constater que « les Juifs » combinent en réalité deux adversaires chronologiquement distincts :

- il y a d'une part les adversaires directs de Jésus, formés essentiellement des autorités religieuses (et particulièrement les sadducéens, évoqués chez Jean sous le titre plutôt vague de « grands prêtres », au pluriel) ;

- il y a d'autre part les adversaires de la communauté johannique (donc de la fin du I^{er} siècle), constitués eux-mêmes de réalités diverses : la Synagogue, c'est-à-dire les nouveaux maîtres du judaïsme responsables, à la suite de Yavné, de l'exclusion des chrétiens, les pharisiens (qui en réalité, au temps de Jésus se montraient plutôt favorables à lui, d'autant plus que Jésus semble avoir été formé à leur école) ; mais il y a aussi des Juifs qui demeurent attachés à la personne de Jean Baptiste (on sent la

²⁸ La traduction TOB me semble éluder les difficultés : « ... Ils ne croyaient pas en lui, *de sorte que* s'accomplit la parole... Le même Esaïe a indiqué la raison pour laquelle ils ne pouvaient croire... »

polémique contre ce mouvement particulièrement en Jn 1,20 : « [Jean] confessa, ne nia pas et confessa : 'Moi, je ne suis pas le Christ' », peut-être aussi en 3,23-30 ; cf. également Jn 10,40-42) ; il y a ensuite ces ex-disciples de Jésus qui se sont « retirés » à cause de ses « paroles dures » (Jn 6,60 et 66) ; d'autres encore n'osent pas se déclarer ouvertement pour Jésus par peur des sanctions qu'une telle adhésion pouvait susciter.

Même en nous limitant à ces Juifs qui apparaissent comme adversaires de Jésus, le terme recouvre donc une réalité plutôt floue et fluide. Peut-être peut-on dire qu'il apparaît comme le signe d'une étape intermédiaire dans la prise de conscience, de la part des chrétiens, des effets de la manifestation du Christ. La venue de Jésus a suscité une nouvelle discriminante entre les hommes : non plus les Juifs (c'est-à-dire Israël) face aux *goyyim*, mais les croyants en Jésus face à ceux qui, indépendamment de leur origine, se déclarent contre lui. Nommés dans un premier temps « Juifs », tant que les Juifs formaient le milieu ambiant dans lequel vivait l'Eglise, ils ont ensuite été appelés « monde » au temps de l'expansion missionnaire déjà attestée par Jean – il est significatif, à cet égard, que le « monde » (au sens johannique du terme entendu comme en opposition à Jésus) remplace presque complètement l'expression « les Juifs » à partir de l'apparition des Grecs en 12,20²⁹.

La distinction entre amis et adversaires de Jésus, que l'on trouve dans l'emploi johannique de l'expression « les Juifs », n'est absolument pas statique (des adversaires se rallient à Jésus, des disciples se retirent). C'est une chose, d'ailleurs, que nous pouvons vérifier aussi sur nous-mêmes : certes il y a en nous une adhésion au Christ, mais il y a aussi – et combien de fois le constatons-nous ? – des résistances, des oppositions, des incom-

²⁹ Du point de vue statistique, on peut observer que dans les ch. 1–12,19, où Jean semble décrire le passage de l'Eglise du milieu juif au milieu païen (pensons à la séquence : Pâque à Jérusalem – Nicodème [un Juif] – Samaritaine – paganisme [l'officier royal] – Bethesda = judaïsme « magique » – et enfin Pâque en Galilée ; je renvoie ici aux belles pages que R. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé* [Lectio Divina, 115], Paris, Editions du Cerf, 1983, consacre à cette communauté « avant l'Evangile » et « Quand l'Evangile fut écrit », pp. 27-99), on rencontre 47 fois les « Juifs » et 27 fois le « monde ». Dans les ch. 12,20–17, après l'arrivée des Grecs, il n'y a qu'une occurrence des « Juifs » contre 45 du « monde ». Dans le récit de la passion-résurrection, ch. 18–21, en revanche, on retrouve les « Juifs » puisque Jean parle de la situation du temps de Jésus : dans ces derniers chapitres, on trouve 23 mentions des « Juifs » et 5 seulement du « monde ».

préhensions, des désobéissances ; il y a en nous ce que frère Roger de Taizé se plaisait à nommer « ces zones non évangélisées de notre être ». Dans cette optique, il est possible de dire que les « Juifs » de l'Evangile de Jean sont certes « les autres », mais non par rapport à moi, croyant en Jésus, mais bien par rapport à Jésus lui-même. Ces « Juifs » représentent fondamentalement la « mondanité », en majorité juive dans l'entourage de Jésus et de l'Eglise primitive (et c'est pourquoi ils sont nommés « Juifs »), mais qui se révélera petit à petit comme une caractéristique du « monde » ; à cette mondanité je ne suis moi-même absolument pas étranger. Au fond, ce terme recouvre à peu près exactement ce que Jésus a appelé dans les Synoptiques « cette génération perverse et adultère » (Mt 12,39-45 ; 16,4 ; Mc 8,38 ; etc.), génération dont je ne peux qu'en me faisant grandement illusion imaginer ne pas faire partie.

c. La sentence

Il faut enfin s'arrêter sur la sentence à laquelle aboutit ce jugement paradoxal. A première vue il pourrait s'agir d'un ensemble de paroles très dures de Jésus sur ceux qui n'accueillent pas sa parole, parmi lesquelles on peut citer par exemple : « Vous faites les œuvres de votre père... , le diable » (8,41-44), ou bien : « Celui qui me rejette et n'accueille pas mes paroles a son juge : la parole que j'ai annoncée le jugera au dernier jour » (12,48). Il faut toutefois relever que ces mots ne sont pas encore des condamnations. Bien sûr, si Jésus dit de ses adversaires qu'ils ont pour père le diable, on est en droit de s'attendre au pire pour eux.

Et pourtant, les choses ne sont pas si simples. En introduisant la sentence que je viens de citer (12,48), Jean se réfère par deux fois au prophète Esaïe :

« Ils ne croyaient pas en lui *afin que s'accomplisse* la parole du prophète Esaïe : 'Seigneur, qui a cru à ce qu'on nous avait entendu dire ? Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé ?' (Es 53,1). *Pour cela ils ne pouvaient pas croire, parce* qu'Esaïe avait dit : 'Il a aveuglé leurs yeux et il a endurci leur cœur, pour qu'ils ne voient pas de leurs yeux, que leur cœur

ne comprennent pas, qu'ils ne se convertissent pas, et moi, je les aurais guéris' » (Es 6,9³⁰) (Jn 12,37-40).

L'incrédulité des « Juifs » semble « programmée » par le plan de Dieu : même s'ils le voulaient, ils ne pourraient croire ! Cette affirmation scandaleuse heurte profondément notre sensibilité : dans ces conditions où va finir la liberté de l'homme ? La liberté de dire oui ou non à Dieu n'est-elle pas un présupposé essentiel de la foi chrétienne ? Et, direz-vous peut-être, la preuve qu'il n'en est pas ainsi c'est que tous les premiers chrétiens étaient des Juifs. A moins qu'ils soient devenus disciples du Christ pour mieux mettre en évidence le « scandale » de l'incrédulité des autres...

Je dois reconnaître que plus je lis l'Écriture, moins je suis convaincu du fondement biblique de ce quasi-dogme de la liberté de l'homme devant l'appel de Dieu, et plus je reconnais la justesse de l'observation de Paul : « Dieu a renfermé tous les hommes dans la désobéissance, pour faire à tous miséricorde » (Rm 11,32, cf. aussi : « l'Écriture a enfermé toute chose sous le péché pour que la promesse, qui jaillit de la foi en Jésus-Christ, soit donnée aux croyants [et la foi est don de Dieu, ne l'oublions pas !] », Ga 3,22). Il suffit de penser à presque toutes les vocations bibliques pour se convaincre que si quelqu'un répond « oui » à cet appel de Dieu, c'est qu'il y est pratiquement « contraint », à commencer par celui de Marie, qu'elle n'aurait jamais pu prononcer si elle n'avait pas été, au préalable, rejointe par la grâce de Dieu, ce que signale le fameux participe passif *kecharitoménè* (« comblée de grâce ») de Lc 1,28. Mais qu'il y ait cette « contrainte » dans l'adhésion à la foi — parce qu'en réalité c'est tout notre être qui dit « non », car il ne veut absolument pas « renoncer à soi-même et prendre sa croix » (Mc 8,34 ; etc.) ; il veut vivre, même contre Dieu si cela est nécessaire — ne dit encore rien sur le sort réservé à ceux qui n'y ont pas été contraints. Il vaudrait la peine, à ce propos, de réfléchir sur la dernière phrase de la citation d'Esaïe que Jean invoque pour expliquer l'incrédulité des « Juifs », celle que provisoirement j'ai reprise de la traduction

³⁰ Ce texte est souvent invoqué par la tradition synoptique, cf. Mc 4,12 ; Lc 8,10 ; Mt 13,13-15 ; il est repris aussi par Paul à la fin des Actes (Ac 28,26-27) ; c'est dire qu'il a certainement constitué une pièce maîtresse de la réflexion de l'Eglise primitive sur la non adhésion de la grande partie du peuple d'Israël à la prédication et à la personne de Jésus.

de la TOB, mais qui se retrouve pratiquement partout : « et moi, je les aurais guéris » (12,40). Cette traduction correspond peut-être au texte hébreu d'Esaië, mais certainement pas au texte grec de Jean (conforme à celui des LXX) qui ne donne pas cette phrase au conditionnel ou au subjonctif, comme on pourrait s'y attendre, mais à l'indicatif futur ; c'est pourquoi il faut traduire cette dernière phrase ainsi : « Mais moi, je les guérirai »³¹ ; c'est l'annonce que l'adhésion des Juifs à Jésus-Christ ne doit pas être notre problème, c'est celui de Dieu qui proclame triomphalement qu'il connaît, lui, la voie qui les conduit au salut, même si nous ne la voyons pas. Quant à la liberté, à laquelle je crois bien évidemment, il me semble qu'il ne faut pas la situer *avant* la vocation, comme la possibilité de dire oui ou non à Dieu, mais bien *après* le « oui ». C'est l'adhésion au Christ qui ouvre la vie humaine à la pleine liberté, à une liberté qui va au-delà de tout ce qu'on peut imaginer, puisqu'elle rend libre même à l'égard de sa propre liberté... comme le rappelle Paul en Ga 5,13 : « C'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres ».

Fermons cette parenthèse sur le scandale de l'incrédulité d'une grande partie d'Israël et revenons à notre propos, celui de la sentence. Tout ce que nous avons vu jusqu'à présent ne constitue en fait pas la véritable sentence prononcée au terme du procès intenté contre « les Juifs ». Certes l'incrédulité, c'est-à-dire cette réalité qui se trouve dans le profond de tout être humain, moi y compris, est certainement la vérité que la venue du Christ met en lumière et démasque ; mais tel n'est pas le but ultime de la venue du Christ : il est venu non pour que se manifeste le refus que les hommes opposent à Dieu, leur Créateur, mais pour « sauver le monde » (12,47). Alors quelle est la sentence ?

On pourrait peut-être tirer comme une ligne à partir de la déclaration de Jésus à la femme adultère : « Moi non plus, je ne te condamne pas » (8,11), ligne qui passe à travers l'ordre de 11,43 : « Lazare, sors ! » pour

³¹ Ainsi aussi en Mt 13,15 et Ac 28,27. Mc 4,12 a en revanche le verbe « être pardonné » au conjonctif (« de peur qu'il ne se convertisse et *ne leur soit pardonné* ») ; on peut toutefois relever que le codex de Bèze présente ici une expression curieuse : dans sa forme originelle, il avait une 1^{re} personne du singulier du futur passif « être pardonné », corrigée par la suite en un actif : « ... et moi, *je leur pardonnerai*. »

aboutir à la sentence de Caïphe : « Vous n'y comprenez rien et vous ne percevez même pas que c'est votre avantage qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périclisse pas tout entière » (11,49-50), déclaration à laquelle Jean ajoute cet important commentaire : « Ce n'est pas de lui-même qu'il prononça ces paroles, mais comme il était grand prêtre en cette année-là, il prophétisa qu'il fallait que Jésus meure pour la nation, et non seulement pour elle, mais pour réunir dans l'unité les enfants de Dieu qui sont dispersés » (11,51-52). Si la femme n'est pas condamnée, c'est que Jésus a pris sur lui son péché ; si Lazare sort vivant du tombeau, c'est parce que Jésus lui donne sa propre vie...

La sentence n'est désormais plus prononcée par des « Juifs », mais par le grand prêtre qui, en tant que « prophète » parle au nom de Dieu ; c'est la sentence de Dieu lui-même. La mort de Jésus pour (*hyper*) le peuple en vue de la réunification des enfants de Dieu dispersés par leur péché, telle est la réponse définitive de Dieu à notre incrédulité.

5. Une confirmation : Jn 12

Il nous est possible de trouver une confirmation de cette lecture dans le ch. 12, qui est comme un commentaire de cette sentence paradoxale.

– D'abord dans le récit de l'onction de Béthanie (12,1-11) Jésus déclare à Judas, qui résume en soi-même tous ceux qui sont incrédules face à Jésus : « Laisse-la faire, car c'est pour le jour de ma sépulture qu'elle observe cet usage (= elle fait cela en vue) » (12,7). Cela signifie que Marie a fort bien compris (et c'est pourquoi son geste avait déjà été annoncé par anticipation en 11,2) que son frère (qui récapitule tous ceux sur lesquels tombe la sentence de mort) n'est revenu à la vie que parce que Jésus lui faisait don de sa propre vie. Lazare vit, et donc Jésus est déjà comme un mort que Marie peut ensevelir par anticipation. La sentence de mort qui s'abat sur Jésus est porteuse de vie pour tous ceux qui ne sont en fait que des morts en sursis, c'est-à-dire pour nous, même si nous nous appelons Judas ou faisons partie des « Juifs ». La mort de Jésus rend possible la réunification des enfants de Dieu qu'il continue toujours à aimer. Dans cette perspective, l'onction de Béthanie apparaît comme l'onction de l'autel

définitif où se réalise l'unique sacrifice vraiment efficace. Ici, la fête de *Hanoukkah* trouve toute sa plénitude.

— Un second commentaire de la sentence paradoxale, qui constitue une seconde confirmation, apparaît juste après. A l'arrivée de Grecs qui veulent « voir Jésus » (12,20-21) Jésus s'exclame : « L'heure est venue où le Fils de l'homme doit être glorifié. Amen, amen, je vous le dis, si le grain de blé qui tombe en terre ne meurt pas, il reste seul ; si au contraire il meurt, il porte beaucoup de fruit » (12,23-24). Cette exclamation se trouve renforcée quelques versets plus loin par les mots : « C'est maintenant le jugement du monde, maintenant le prince de ce monde va être jeté dehors. Pour moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes » (12,31-32). La sentence de mort qui s'abat sur Jésus précipite l'heure de sa glorification — c'est ici que retentit, pour la première fois, la parole « l'heure est venue »³². Dans sa mort en effet, tous les condamnés à mort, même les Grecs, même ceux qui proviennent des nations, même nous, reçoivent les énergies de résurrection, l'Esprit saint. C'est ce que Jean soulignera fortement lorsqu'il écrira, au moment de la mort de Jésus : « Ayant incliné la tête, il répandit l'Esprit » (19,30). Dans sa mort — c'est ce que souligne l'arrivée des Grecs — le mur de séparation existant entre Juifs et païens est détruit, mur qui se manifestait dans la haine réciproque (cf. Ep 2,14). Il est désormais possible qu'il n'y ait plus « qu'un seul troupeau sous un seul Berger » (10,16). ■

³² Rappelons les textes relatifs à l'« heure » de Jésus : Jn 2,4 ; 4,21.23 ; 5,25 et 28 ; 7,30 ; 8,20 ; 12,23 et 27 ; 13,1 ; 16,2.25 et 32 ; 13,1 ; 17,1 ; 19,27.

Le baptême des petits enfants : quel témoignage ?

**par Eric de
BONNECHOSE,**
*pasteur, Blois
(Loir et Cher, France)*

Réflexion sur les enjeux spirituels et théologiques de quelques pratiques pastorales

Introduction

Quel baptême pour quel témoignage ? La question que je pose dans ces lignes se situe résolument dans le cadre de la théologie pratique. Il existe évidemment des théologies différentes du baptême, dont on déduit des pratiques pastorales différentes. Je choisis plutôt ici de partir de quelques cas concrets de pratiques pastorales, pour m'interroger sur le type de témoignage qui en résulte.

Il ne s'agit pas ici de disqualifier la réflexion de théologie biblique sur le sens du baptême, en laissant penser que le baptême serait un « nez de cire » qu'on pourrait tordre à sa guise pour servir ses propres conceptions du témoignage chrétien. Mais il n'y a pas de théologie pratique sans un certain va-et-vient entre la théologie et la pratique ! La pratique pastorale révèle la théologie du pasteur ; mais il arrive aussi qu'elle dise autre chose, ou qu'elle la transforme.

De plus, l'axe du témoignage me semble important et pertinent pour penser une pratique du baptême. Tout d'abord parce que les textes de l'Écriture situent toujours le baptême dans la perspective d'un témoignage. Ainsi

E. Cuivillier écrit-il : « Pour Paul, le baptême atteste de la grâce première de Dieu. Il marque l'être-en-Christ du croyant comme décision gracieuse de Dieu. Chez Luc, il marque la reconnaissance de l'adhésion à l'évangile. [...] Une idée-force commune se dégage : le baptême est un signe attestant d'une Parole extérieure à l'homme, qui le précède et vient à sa rencontre »¹. Attestation, marque, reconnaissance, signe : autant de mots, bien ancrés dans une théologie réformée, qui disent le témoignage d'une Parole et suggèrent implicitement le témoignage vers une communauté.

Il faut ajouter que c'est aussi notamment sur l'axe du témoignage que se projette le débat classique sur le baptême des petits enfants. Les uns voudraient témoigner de l'amour et de la grâce inconditionnels de Dieu, les autres voudraient témoigner des exigences de la vie chrétienne et du lien indissociable entre grâce et foi.

Le présent article s'appuie sur cinq entretiens accordés par des pasteurs de l'Eglise Réformée de France (ERF)². Il ne s'agit pas d'un échantillon représentatif du corps pastoral de cette Eglise ! Ces pasteurs ont simplement été contactés parce qu'ils avaient des âges, des expériences pastorales et des positionnements théologiques qui présentaient une certaine diversité. Ainsi deux des cinq pasteurs sont plutôt « jeunes » (moins de 45 ans), les autres plus âgés. Certains ont surtout connu des Eglises de province, d'autres, surtout des Eglises de la région parisienne. Deux des cinq pasteurs bénéficient d'une dispense de baptême d'enfants³, et un troisième, qui en bénéficiait au début de son ministère, y a ensuite renoncé.

J'ai souhaité ne pas résumer la parole de ces pasteurs, mais en maintenir de nombreux extraits avec leurs propres mots. Le lecteur pourra y

¹ E. Cuivillier, « Le baptême chrétien dans le Nouveau Testament : éléments de réflexion ? », dans *ETR* 1995/2, 1995, pp. 175-176.

² Ils seront nommés par des prénoms fictifs pour le respect de leur anonymat. Les entretiens ont eu lieu en 1996.

³ Dans l'Eglise Réformée de France, depuis le Synode national du Chambon-sur-Lignon (1951), « le Synode national se réserve le droit d'autoriser un proposant ou un pasteur qui ne pourrait en conscience accepter de baptiser les enfants ou de les présenter, à exercer son ministère dans l'Eglise Réformée de France, engagement étant pris par l'intéressé de respecter la conviction des parents et de veiller, le cas échéant, à ce que la célébration demandée puisse avoir lieu dans l'Eglise locale » (Eglise Réformée de France, *Discipline*, article 6, § 3). Dans les faits, cette dispense est rarement demandée.

trouver d'autres pistes d'intérêt et d'interprétation que les miennes ! Enfin, dans la mesure où la matière de cette étude est constituée uniquement de paroles de pasteurs, sans aucune autre donnée témoignant plus objectivement (ou avec une subjectivité différente) de la réalité de leur pratique, il ne s'agit pas de fournir une évaluation rigoureuse de chaque démarche. Cependant la pluralité des entretiens permet une mise en contraste mutuelle des diverses approches, et fait surgir un certain nombre de questions et d'observations que je m'efforce de regrouper et d'analyser.

1. Sylvie : accueil et dynamisation

L'approche pastorale de Sylvie est sans doute la plus originale des cinq. On y trouve tout d'abord un aspect anti-doctrinaire, une répulsion devant tout ce qui peut ressembler à un abus de pouvoir ou une manipulation. « Les pasteurs qui ont une idée très précise sur le sens du baptême, du mariage ou de l'enterrement, se trompent complètement. On veut faire passer les gens par le goulot de la bouteille pour qu'ils en arrivent à croire ou à vivre une vérité préexistante. Mais c'est complètement illusoire ! Quand les gens veulent obtenir un acte pastoral, ils disent 'oui' à tout pour ne pas fâcher le pasteur, surtout quand on en est à la seconde rencontre, que la date est déjà fixée, les cadeaux prévus, le traiteur choisi, et qu'ils ne peuvent plus reculer. Mais ils continuent à penser ce qu'ils veulent, et ils considèrent alors l'Eglise comme totalitaire et dominatrice, et le pasteur comme méprisable. »

Sylvie observe donc une relative réserve sur ses positions personnelles au sujet du baptême. Seule exception : la répulsion qu'elle éprouve devant la superstition. « Il m'arrive de discuter, par exemple quand je sens quelque chose de l'ordre de la 'superstition'. J'évoque la superstition parce que cela me semble être une régression spirituelle. J'ai été un jour scandalisée par un prêtre qui a accepté de baptiser sans discernement un enfant malade. J'étais moi-même sur place, ayant été appelée un peu avant lui par un des parents, et j'étais presque parvenue à convaincre la famille de reporter le baptême. Le prêtre est arrivé et a tout mis par terre. »

A cette exception près, l'approche de Sylvie est donc résolument centrée sur ce que sont et croient réellement les parents qui demandent le baptême de leur enfant, et sur leur liberté. Tout est subordonné à l'accueil et à l'accompagnement de ces parents. « 90 % des demandes de baptême viennent de non-pratiquants. Ils arrivent avec la peur de ne pas être bien acceptés et accueillis. Je n'oppose jamais de refus catégorique. Jésus n'a pas repoussé ceux qui lui amenaient leurs enfants ; il a accueilli la demande du centurion et de la Syro-Phénicienne. »

L'action pastorale vise ensuite essentiellement une dynamisation des parents. Il y a une véritable pastorale de la stimulation intellectuelle et existentielle, qui frôle parfois la provocation. « Ce qui m'importe quand je prépare un baptême, c'est la sincérité et l'implication des gens. A l'occasion, je fais un peu de catéchèse avec les parents, mais l'essentiel est de les faire réfléchir et de les aider à approfondir leurs positions. S'ils me parlent du baptême, je leur parle alors de la présentation, et s'ils me parlent de la présentation, je leur parle du baptême. En général, après cette première conversation, ils sont d'accord avec moi, et je rigole, parce que je sais que quand ils vont revenir, ils auront discuté avec tout leur entourage et souvent ils auront de nouveau changé d'avis. Mais ils auront réfléchi, et ils pourront décider en connaissance de cause. »

Sylvie cherche ainsi à rendre les parents acteurs et témoins d'une recherche spirituelle et théologique auprès de leur entourage comme auprès de la communauté. « Dès le premier contact téléphonique, nous fixons la date de la célébration et j'envoie cinq feuilles : trois liturgies de baptême assez différentes, une liturgie de présentation, ainsi qu'une page qui décrit les deux approches de façon comparative. Les gens lisent toujours ces feuilles très sérieusement. Cela entraîne des discussions théologiques très intéressantes et stimulantes, pas tellement avec moi mais surtout entre eux, avec le parrain et la marraine, avec les familles, au bureau... Pendant le culte, les parents, parrain et marraine lisent toute la liturgie, sauf 'Alfred, je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit', qui m'est réservé. Je leur montre certains trucs d'expression orale, et je leur dis : 'Il ne suffit pas d'être sincère, il faut que ça se voie ! Il faut que votre baptême soit

réussi !' Je fais passer l'action liturgique de moi à eux. Ils sont ravis, ils ne se dérobent jamais. »

L'approche pastorale de Sylvie présente donc, dans le fond comme dans la forme, un double mouvement qui fait sa particularité et son dynamisme : un accueil très large et bienveillant, suivi d'une remise en question intellectuelle et existentielle. Le fond théologique semble être celui de la pensée de Tillich. La réalité de la foi, c'est ce qui est vécu. La notion de Dieu est proche de « toute la partie invisible et profonde qui est au fond de nous, terreau fécond dans lequel notre vie s'enracine ». Comme Tillich, Sylvie pourrait témoigner d'une prédilection pour l'homme moderne, « qui n'est plus atteint par la prédication chrétienne », et à qui il voudrait « rendre le courage de croire en le persuadant de la puissance de la foi cachée en lui-même »⁴.

Le risque de cette démarche peut se trouver dans un flou doctrinal au sujet du baptême, cet « universalisme à trop bon compte » que Barth reprochait dès 1923 à Tillich⁵. A vouloir reconnaître trop inconditionnellement une foi chrétienne authentique en toute personne accueillie, à travailler à la dissipation de toute frontière entre le monde et la révélation chrétienne, n'en vient-on pas aussi à gommer l'originalité et la contestation apportées par l'Évangile ? Il ne faut pas nier d'ailleurs qu'il puisse exister une approche doctrinaire tillichienne...

N'y a-t-il pas aussi dans l'approche de Sylvie un rapport ambivalent à l'Église en tant que communauté locale ? Il y a certes une émulation des parents en vue d'un témoignage sincère devant cette communauté, mais ce témoignage ne se met pas en œuvre sans une certaine tension : « Pendant le culte, les paroissiens sont passifs, ils sont là en spectateurs. Je dis aux parents : 'Ils ont déjà vu pas mal de baptêmes, il faut les toucher, les convaincre !' J'essaye de leur dire ce qu'eux-mêmes disent d'habitude au pasteur : 'Il faut être sincère ! La langue de bois, le traditionalisme, ça ne passe plus, chez nous !' J'ajoute aussi : 'Il ne faut pas que vous partiez

⁴ Je reprends ces formulations à Heinz Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 1969, p. 404 (dans un chapitre consacré à Tillich).

⁵ *Ibid.*, p. 456.

avant la fin du culte, sinon les gens vont vous prendre pour des hypocrites !' » La communauté locale est présentée plus comme public (quasi télévisuel !) que comme famille d'accueil et d'appartenance, qui elle-même pourrait témoigner de sa foi.

Finalement Sylvie me semble témoigner essentiellement d'une découverte qui a, de plein droit, une portée spirituelle : la foi est une remise en question, un dynamisme de vie, un mouvement positif, qui à ce titre est présent en chacun mais qui demande à être reconnu et développé. « Du punch ! », me souhaite Sylvie au terme de notre entretien, en guise de bénédiction. Ce témoignage passe donc en premier lieu du pasteur vers les parents qu'il reçoit, et me semble supplanter chez elle le témoignage, non moins fort, de la bienveillance de son accueil. Les parents, ainsi dynamisés, deviennent à leur tour témoins de leur découverte vers leur entourage et vers la communauté locale.

Un contre-effet d'une telle démarche peut consister dans l'absence de dialectique avec une dimension stable de la foi, c'est-à-dire avec une dimension de la foi qui puisse être commune, qui puisse rassembler autour de quelques représentations symboliques, et qui puisse fédérer des personnes et les constituer en corps. A moins que le principe même de la remise en question, érigé en absolu, ne soit aux yeux de Sylvie cet élément stable, dans une Eglise qui serait communauté du questionnement ?

2. Jean : dimension cosmique et réconciliation

La position de Jean est proche de celle de Sylvie en de nombreux points, mais plus douce, moins polémique, et moins tendue entre les deux mondes que sont la communauté locale et la famille du baptisé.

Comme Sylvie, Jean souligne l'existence d'une foi des parents digne d'être reconnue même si elle ne s'exprime pas en « patois de Canaan » : foi dans une transcendance et foi dans la dignité humaine. « Quand les gens disent : 'Je ne veux pas qu'il soit comme un petit chien', c'est une manière de confesser la dignité de la créature humaine ! Dans la mesure où la demande est religieuse, c'est reconnaître que l'enfant que l'homme et la femme ont eu ensemble est une créature de Dieu. A travers toute

demande de baptême, on arrive de manière inévitable, quoique souvent implicite, à un entretien sur la propre foi des gens, par exemple à propos du rôle du parrain et de la marraine, qui est de remplacer le père et la mère le cas échéant. Ce rôle est lié à d'anciens contextes de persécutions. Mais quand on explique cela aux gens, cela met en route des quantités de sentiments et de réflexions sur l'importance de la foi chrétienne, sur la fragilité de la vie humaine, et cela donne toujours à la conversation une profondeur, parfois dramatique. »

L'accueil est donc très large bien que Jean puisse être gêné par un manque d'authenticité. « Les seuls cas qui m'aient vraiment posé des cas de conscience, c'est quand je sentais que les parents s'en fichaient complètement et sacrifiaient aux exigences d'une grand-mère, d'une belle-mère, d'un oncle pasteur ou d'un cousin prêtre. Selon une décision synodale, on est en droit de refuser un baptême dans une famille, où des aînés baptisés n'ont jamais été au catéchisme. Je n'ai jamais été jusque-là. Je préfère prendre le problème à l'envers : je profite de la demande de baptême pour inviter les parents à envoyer les aînés au catéchisme. Depuis les dernières décennies, avec l'accélération du processus de sécularisation, de telles situations se rencontrent de moins en moins souvent. Les demandes me semblent plus authentiques. »

Autre point commun entre les deux pasteurs : l'importance du travail des parents, parrain et marraine sur des liturgies comportant des variantes : « Ce qui facilite le plus la discussion, c'est leur découverte qu'il y a des variantes. Les uns sont intéressés par une liturgie plus 'écologique' : l'eau qui coule, la plante qui pousse... D'autres plutôt par des couleurs froides : la purification, la source, éléments plus religieux. Il y a des approches plutôt socioculturelles, d'autres plus liturgiques et ecclésiales. J'ai toujours été étonné de voir à quel point les gens étaient accessibles à une telle discussion. »

Il y a ainsi une place pour l'accueil et l'expression de sensibilités diverses des parents. Contrairement à Sylvie qui marquait à cet égard une plus grande discrétion, cela n'empêche pas Jean d'expliquer posément aux parents sa conception personnelle du baptême. Son insistance porte sur l'aujourd'hui de la foi : « Ma théologie du baptême n'est pas mot à mot celle des Réformateurs, très marquée par son époque, et plus préoccupée

de l'au-delà que nous ne le sommes maintenant. Il faut vraiment dédouaner le baptême de toutes les histoires de péché originel et toutes les promesses de vie éternelle qui l'ont justifié. Il faut situer le baptême entre notre naissance et notre mort humaines. Le reste, nous n'en disposons pas, ce n'est pas à nous de poser des actes et d'insinuer des décrets sur une destinée dans l'au-delà. J'explique plutôt le baptême comme entrée dans une histoire qui nous a précédée, dont nous sommes héritiers, bénéficiaires et responsables. On entre dans un cercle de lecture, de communion et de partage. »

Jean n'exprime cependant pas de défiance de principe vis-à-vis de l'histoire et d'une certaine orthodoxie théologique. S'il affirme que certaines préoccupations du XVI^e siècle ne sont plus les nôtres et doivent être dites autrement ou abandonnées, il accueille sans en être scandalisé les reliques d'une religiosité catholicisante dans les esprits des parents, et il s'appuie sur des éléments de la lointaine tradition chrétienne pour illustrer le sens du baptême. Ce recours est largement pédagogique : « La plongée dans la mort du Christ, l'idée qu'il faut descendre au tombeau, les gens n'aiment pas beaucoup ! Alors je prends les fameuses liturgies anciennes : les piscines cruciformes dans lesquelles on descendait au soleil couchant, la remontée dans la lumière, pour retrouver une communauté qui dit 'Notre Père' et qui partage le pain de la communion. Cela permet aux gens de voir qu'il ne s'agit pas de quelque chose de morbide, et ils le comprennent très bien. »

Jean ne fait d'ailleurs pas de la superstition un élément absolu : « J'ai seulement une fois refusé – ou plutôt différé – un baptême, celui d'un nouveau-né qui était très malade. J'ai dit à sa mère : 'On va prier pour lui, et on fera le baptême quand il sera guéri, avec la communauté.' C'est ce qui s'est fait. Une autre fois, dans une situation semblable, je n'ai pas refusé. L'enfant hospitalisé était mourant, au point qu'il avait été décidé de le renvoyer chez lui. La demande de sa mère était d'une telle détresse, avec un tel besoin de consolation et d'assurance, que j'ai baptisé l'enfant. Il est mort dans l'ambulance une heure après. Ce baptême a été pour ces gens – et pour moi – une consolation et une force extraordinaires. Ce que les théologiens et les ministres pensent et élaborent consciemment, de façon souvent intéressante, est vécu par les fidèles comme une réalité spirituelle beaucoup plus simple. » En somme, Jean pourrait reprocher à

Sylvie de ne pas appliquer jusqu'au bout – jusqu'au thème de la superstition – l'approche anti-doctrinaire qu'elle revendique !

On ne retrouve d'ailleurs pas chez Jean la franche critique de Sylvie vis-à-vis du catholicisme. Il y a chez Jean une certaine humilité sur ce point : « L'environnement religieux, majoritairement catholique, et toute la tradition ancestrale du péché originel et du sort des enfants qui meurent sans baptême, imprègnent encore les têtes. Il ne faut pas mépriser cela. Nous-mêmes en sommes-nous totalement quittes ? »

Plus largement, Jean a une attitude moins tendue que Sylvie dans le lien avec la communauté de l'Eglise. Il y a notamment place pour un témoignage qui va de la communauté vers les parents. « Je me suis toujours arrangé pour que les baptêmes correspondent le plus possible avec des jours de fête. C'est une occasion de manifester une communauté vivante et un peu nombreuse. Quelques fois, on redoute de donner de la communauté une image un peu maigre et tristounette ! »

Ce qui est franchement nouveau chez Jean, par rapport à l'approche de Sylvie, c'est une dimension de joie liée à l'acte même du baptême, la discrète confiance dans une certaine efficience de l'acte, le sentiment de participer ainsi à quelque chose de « cosmique », le bonheur d'y attester un héritage, une précédence et une grâce. « Avec les gens, j'utilise souvent des images. Par exemple la parabole de la petite graine, bien qu'elle soit un peu difficile : peut-on dire que la graine du baptême jetée dans l'enfant va croître en lui jour et nuit, qu'il veille ou qu'il dorme ? Pas sûr ! Moi, je le crois. Les paroles prononcées au baptême ont autant d'efficience que l'eau qui coule sur le front, même si je ne maîtrise pas cette efficience. C'est plus qu'un symbole, c'est performatif. Le baptême d'un enfant est un peu cosmique, pour moi, il s'y passe quelque chose de très important. J'en ai toujours eu de la joie, ce sont les plus beaux moments du ministère ! C'est pour cela que je suis pasteur. »

Alors que Sylvie centrait toute son attention sur l'échange avec les parents, Jean ouvre un deuxième centre de gravité : l'acte pastoral lui-même. Cette valorisation de l'acte du baptême va de pair avec une dévalorisation de la présentation (dévalorisation absente chez Sylvie) : « J'ai une préférence pour le baptême des enfants. Je ne vois pas l'intérêt de la pré-

sensation, sinon pour désacraliser le baptême, en montrant qu'on peut grandir dans la foi sans avoir été baptisé, et que les ministres n'ont pas la mainmise sur la vie spirituelle. Bien que j'aie été plutôt, pendant mes études, un lecteur de Barth, je ne l'ai pas suivi à propos du baptême. Je n'ai jamais pensé devoir m'abstenir de baptiser des enfants. Bien au contraire ! J'ai plutôt été embarrassé par les demandes de présentation ! La présentation est souvent un 'baptême sec'. Ce qui a beaucoup relativisé, dans ma pratique, l'originalité de la présentation, c'est de constater que plus tard, quand les catéchumènes demandent soit le baptême, soit la confirmation, ils font en gros la même démarche spirituelle. Les parents qui demandent la présentation sont d'ailleurs peu nombreux (2 % du total peut-être ?), souvent très engagés et d'un milieu urbain et intellectuel. »

Les arguments de Jean sont-ils si évidents ? Si la présentation manifeste que l'on peut « grandir dans la foi sans avoir été baptisé », ne peut-elle alors également manifester que le baptême est une chose trop importante et sérieuse pour être administrée à des petits enfants, et donc conduire à une sacralisation du baptême ? Quant aux autres arguments, défavorables à la présentation, ils révèlent essentiellement une difficulté à différencier le sens des deux démarches. Il a déjà souvent été signalé que ces arguments pouvaient être retournés en faveur de la présentation : pourquoi faire des baptêmes qui sont en fait des « présentations mouillées », et des confirmations qui deviennent des « baptêmes d'adulte secs » ? Il me semble donc que les réticences profondes de Jean à l'égard de la présentation ne se fondent pas d'abord sur son expérience pratique de cet acte pastoral, mais sur une conviction théologique.

Une réserve à la position de Jean serait probablement formulée par Sylvie à propos de « l'efficience » du baptême. Ne retombe-t-on pas dans une certaine objectivation « superstitieuse » et catholicisante du sacrement ? N'y a-t-il pas chez Jean une certaine contradiction, entre une théologie qui déconnecte du baptême l'horizon du salut et de la vie éternelle, et une pratique qui lui inspire un sentiment (peu défini il est vrai) d'efficience ?

Finalement, le témoignage de Jean me paraît être essentiellement de l'ordre d'une *réconciliation*. Réconciliation entre un monde déchristianisé

et un milieu d'Eglise un peu trop enfermé dans ses habitudes et ses représentations ; entre un parent non pratiquant et une communauté locale ; entre les formulations d'hier et celles d'aujourd'hui ; entre les images d'hier et celles d'aujourd'hui ; entre une théologie de la grâce et la réalité d'une demande de baptême ; entre la sensibilité religieuse d'un parent et celle de son conjoint. Réconciliation qui rejoint chez lui le souci de travailler à l'unité des chrétiens. Réconciliation source de joie. Le témoignage de cette réconciliation ne peut provenir que d'une rencontre entre les parties auparavant séparées. Les destinataires du témoignage en sont donc en même temps les acteurs : les parents, parrain et marraine, la communauté locale, et le pasteur.

Qu'en est-il cependant, dans cette démarche, d'une dimension de tension, d'interpellation, de rupture prophétique ? Jean ne parle qu'avec prudence de choses rugueuses ou peu maîtrisables comme le salut, l'au-delà, ou d'images difficiles comme la plongée dans la mort du Christ ou la descente au tombeau avec lui. Toutefois la réconciliation, qui imprègne la pratique de Jean, fonctionne peut-être, à ses yeux, comme un principe d'interpellation prophétique. Car toute réconciliation véritable ne demande-t-elle pas une conversion ?

3. Christine : joie communautaire et théologie de synthèse

Plus que celles de Sylvie et Jean, la pratique et la réflexion de Christine sont marquées par le débat concernant le baptême ou la présentation des petits enfants. « Au début, je ne baptisais pas les enfants, parce que je pensais (et je pense toujours) que ce n'est pas une pratique biblique. J'avais demandé – et obtenu – une dispense. C'était l'autre pasteur de la paroisse qui baptisait, et j'assistais au baptême. Les gens ne m'en voulaient pas : j'étais jeune, j'avais pour moi la grâce de cette jeunesse ! Puis spontanément, au bout de deux ou trois ans, j'ai renoncé à ma dispense. Je me suis rendu compte que ce qui se vivait vraiment chez les parents et dans toute l'assemblée était une affirmation évangélique que la grâce de Dieu précède toutes nos

réponses. C'est donc maintenant cette signification que je donne au baptême des enfants. J'ai un certain bonheur à vivre cela. »

Christine s'en explique plus longuement : « Si l'on commence par l'appel à la sanctification, on fait de l'Evangile une morale. Or la morale de l'Evangile n'est qu'une réponse à l'Evangile de la grâce. Le sermon sur la montagne, qui est la plus haute morale de l'Evangile, commence par : 'Vous êtes heureux, vous êtes bénis'... L'important, c'est d'avoir fait entendre assez fort l'appel de l'amour de Dieu, son espérance, sa parole de bénédiction. Bénis soient ceux qui viennent à Dieu dans leur pauvreté spirituelle ! »

Comme Jean, Christine présente aux parents la position réformée classique sur le sens du baptême, réunissant à la fois une théologie de la grâce première et une théologie de la participation à la mort et à la résurrection du Christ. « Je dis aux parents que le Christ est mort pour nous, nous offre la possibilité d'une nouvelle naissance ; c'est cela que les parents, parrain et marraine devront apprendre au baptisé... La théologie du baptême, comme celle de la sainte Cène, c'est vraiment le noyau de l'Evangile : Christ est mort, Christ est ressuscité. »

Cependant ce n'est pas le baptême en tant que tel que Christine défend, mais avant tout le message de la grâce : « Je n'ai de préférence personnelle ni pour le baptême des enfants, ni pour la présentation. J'ai une préférence pour la théologie de la grâce. Ce n'est pas notre conversion à Dieu qui détermine tout le reste de notre vie spirituelle. C'est plutôt l'annonce de la grâce de Dieu qui détermine éventuellement notre conversion. L'important, pour l'enfant prodigue, ce n'est pas d'être revenu vers son père, mais c'est que son père l'attendait. Sur ce plan, je ne suis pas d'accord avec les baptistes. »

Du coup, éclairées par la vive lumière de la grâce, les différences entre baptême et présentation s'estompent. « Présentation ou baptême des enfants, c'est le même message central de l'Evangile de la grâce. Quand on me demande une présentation, je la fais très volontiers ; mais j'utilise exactement les mêmes textes liturgiques que pour le baptême. Dans une Eglise où la pratique serait le baptême des adultes et la présentation des enfants, je serais tout à fait à l'aise. »

On se demande quelle est alors, à ses yeux, la spécificité du baptême. Dans sa version de 1992, la *Discipline* de l'ERF (art. 6, § 5) interrogeait d'ailleurs explicitement une pratique comme celle de Christine, quand elle stipulait : « Un Synode national sera appelé à se prononcer ultérieurement sur la nature et le contenu de la présentation et sur sa liturgie qui devra, dans son esprit et dans sa forme, prévenir toute confusion entre cet acte cultuel et le sacrement du baptême. »⁶

Quand on l'écoute plus longuement, Christine laisse transparaître malgré tout sa préférence pour un baptême des adultes, dont elle évoque les rapports avec le baptême d'enfants : « Ce n'est pas parce qu'on baptise des enfants que cela décourage les baptêmes d'adultes ; au contraire ! Il y a des gens qui assistent à un baptême d'enfants et qui sont saisis par le message. J'en ai vu venir me demander ensuite le baptême pour eux-mêmes. Quand, de temps en temps et heureusement, il y a des baptêmes d'adultes, c'est bien ! Car cela rappelle à tous la théologie du baptême. » Au terme d'un discours un peu complexe, Christine ne reconnaît-elle pas là que, malgré tout, « la » théologie du baptême lui semble obscurcie dans le cadre d'un baptême d'enfant ?

Une autre dimension de la pratique pastorale de Christine souligne aussi ses affinités avec le baptême, et la synthèse particulière qu'elle en fait dans le cadre de l'Eglise Réformée : son insistance sur l'engagement des parents, et sa sensibilité à leur piété – même et surtout si cette piété se dit de façon maladroite. « La chose la plus importante est de demander aux parents de participer activement au baptême, qui a toujours lieu dans le cadre de l'assemblée dominicale. Je leur demande de préparer deux textes liturgiques : une prière de 'merci', et une prière d'engagement où ils demandent à Dieu de leur donner la force d'être témoins et éducateurs de la foi de leurs enfants. Il n'y a pas de suspicion de l'assemblée sur la foi des parents, parrain et marraine. Leur prière, qu'ils ont beaucoup préparée, est d'autant plus humble et émouvante qu'elle est balbutiante et maladroite.

⁶ Une liturgie de « présentation d'un enfant au cours d'un culte » a finalement été adoptée avec l'ensemble de la nouvelle liturgie de l'ERF lors du Synode national de Mazamet (1996). L'attente de cette liturgie, mais aussi la recommandation contre le risque de confusion entre présentation et baptême, ont ensuite été retirées de la *Discipline* (cf. Eglise Réformée de France, *Discipline*).

C'est une prière très forte, comme celle du péager. Dans nos paroisses, il y a des groupes de prière où l'on sait trop bien prier... »

Le témoignage de la communauté locale prend cependant une place plus importante que celui des parents. Plus que Jean, et bien plus que Sylvie, Christine valorise ce témoignage. « Il y a deux cents personnes au culte, et c'est là que se vit vraiment la rencontre communautaire. Le témoignage se situe principalement dans le moment du culte. Pratiquer le baptême d'enfants est très fructueux pour le rapprochement vers la communauté cultuelle de parents qui sont parfois à la marge. »

L'Eglise dont Christine est pasteur est nombreuse, et ce nombre même produit un effet d'entraînement. « Le fait qu'il y ait beaucoup de baptêmes encourage d'autres parents à faire une telle demande pour leur enfant. Le baptême d'un enfant est en soi une prédication pour les autres. »

Le témoignage de l'Eglise locale n'est cependant pas considéré uniquement sous l'angle de son nombre ! Christine est attentive à la qualité de la vie communautaire, entre joies et découragements. C'est même pour elle un critère pastoral déterminant, qui doit interpeller les pasteurs de l'Eglise Réformée qui refuseraient de baptiser les petits enfants : « Je respecte absolument les pasteurs de l'ERF qui ont demandé une dispense. A leur façon, ils rappellent cette vérité que dans le Nouveau Testament, on ne parle pas du baptême d'enfants. Au début de mon ministère, mon refus était utile. Mais pour la vie d'Eglise et la joie communautaire, c'est un frein. Un pasteur qui dit : 'Moi je ne baptise pas d'enfants' risque d'être un découragement pour sa paroisse. Il y a un encouragement à la réflexion pour l'ensemble de l'ERF, mais un découragement pour la paroisse. Quand on est seul pasteur dans sa paroisse, une telle position frise le danger d'une exclusion de certains. »

Le témoignage se situe principalement dans la prédication et dans les sacrements, qui se vivent au cours du culte communautaire. Il est dirigé vers tous les membres de l'assemblée, qu'il s'agisse des paroissiens présents ou de l'entourage de l'enfant baptisé. Ainsi pour Christine l'essentiel du témoignage ne tient-il pas dans la rencontre avec les parents (comme pour

Sylvie), ni dans l'acte même du baptême (comme pour Jean), mais dans l'ensemble du culte.

La notion de *synthèse* me paraît assez bien rassembler les différents éléments de l'approche de Christine. Synthèse entre des racines baptistes et une appartenance réformée. Synthèse entre une théologie de la grâce et une lecture biblique plutôt défavorable au baptême des petits enfants. Synthèse entre des parents souvent éloignés de l'Eglise et une exigence d'engagement posée par le pasteur. Synthèse qui s'exprime dans le cadre d'un culte rassemblant de nombreuses personnes, et dans lequel le témoignage chrétien ne circule pas à sens unique.

Bien sûr la synthèse comporte des risques, lorsqu'elle escamote les divergences et les débats. Le fait d'utiliser la même liturgie pour le baptême ou la présentation en est un symptôme. Mais en assumant ces risques, la synthèse que fait Christine signale une réalité plus essentielle que le baptême ou la présentation : la foi. Cette synthèse se fait en effet sous les auspices d'une foi globale, qui prend le visage d'une piété partagée par tous ceux qui sont « dans la foi ». A propos des parents, parrains et marraines éloignés de l'Eglise, Christine dit par exemple : « je n'ai jamais eu à refuser de baptême ; il y a toujours au moins une personne ou deux sur les quatre qui est *dans la foi*. »

4. André : dispense de baptême et témoignage personnel de foi

Comme Christine, André a demandé dès le début de son ministère une dispense de baptême d'enfants : « je viens des Eglises baptistes. Au cours de mes études, j'ai repris la question du baptême, et la perspective d'un ministère pastoral dans l'ERF m'a ensuite contraint à une prise de position assez nette. J'ai alors demandé la dispense de baptême d'enfants. »

Comme Christine, il semble également avoir évolué dans son positionnement. Cette évolution se produit cependant non pas au contact des familles qui demandent le baptême des petits enfants, mais au contact d'enfants plus âgés, qui le questionnent sur l'appréciation d'une foi adulte. « Ma demande de dispense demande de la souplesse : j'ai fait des baptêmes

d'enfants de 12-13 ans, pour lesquels on ne pouvait pas parler de foi adulte. Mais qu'est-ce qu'une foi totalement adulte ? Dieu appelle qui il veut, et la conversion, c'est tous les jours ! »

Les discours de Christine et d'André soulignent cependant des points différents. Christine reprochait essentiellement au baptême d'enfants de ne pas être biblique. André situe plutôt ses motivations dans la nécessité d'une foi adulte du baptisé, même s'il reconnaît que cette notion peut faire problème. Christine mettait finalement l'accent majeur sur une théologie de la grâce de Dieu, André craint que l'on néglige trop la réponse de la foi. « A travers le baptême, il y a l'affirmation de la grâce de Dieu, mais en même temps le signe de la réponse que le croyant donne à l'appel de Dieu. La foi, ça ne se transmet pas, c'est une rencontre avec Jésus-Christ. »

Sur ce débat classique, André apporte beaucoup de nuances, et revient sur ses propos : « Cela dit, le baptême est, bien entendu, avant tout le signe de la grâce de Dieu. Dans le débat, on reproche trop souvent – à tort – à ceux qui refusent le baptême des enfants d'adopter une position baptiste qui mettrait excessivement en avant la foi au détriment de la grâce de Dieu. » Attestation de la grâce et valorisation de la foi sont donc deux pôles, entre lesquels existe toute une gradation de positionnements. André refuse de se situer rigoureusement dans un de ces deux pôles. Mais son curseur se rapproche du pôle « valorisation de la foi » puisque, à la différence de Christine, plusieurs années de pratique pastorale n'ont pas modifié son refus initial de baptiser des jeunes enfants.

Il reste donc une radicalité dans sa pratique. Il tient à ne pas en faire une provocation ou un scandale, plutôt une occasion de rencontre et de discussion. « Dès avant mon arrivée dans le poste, ma position a provoqué dans l'Eglise une discussion fructueuse sur le baptême. Le débat s'est élargi plus tard à la question de la pluralité dans l'ERF. » Une attitude qui prévaut aussi dans le contact avec les parents : « Je ne cherche pas à amener les parents à ma position, mais à les informer et à les renvoyer à leur propre conception et à leur liberté. D'ailleurs quand les parents viennent, ils ont en général une idée assez arrêtée sur ce qu'ils veulent, et ils ne changent pas d'avis. Sur ma position, je constate souvent de la surprise, de l'intérêt même, mais jamais du scandale. »

Le souci du respect des autres et de l'unité de l'Eglise n'est pas le seul élément d'intégration de la radicalité d'André dans un ministère de l'ERF. André rappelle aussi la dimension seconde du baptême par rapport à l'essentiel du salut. « Pour moi le baptême est un point de repère, surtout pas un point d'arrivée. C'est cette béquille dont parle Calvin. Le baptême est quelque chose d'important, mais qui reste second. J'ai tendance à toujours privilégier la relation, et non pas à sacraliser le baptême. Ce n'est pas le baptême qui nous sauve. Cela permet de relativiser un certain nombre d'éléments qui pourraient être sujets de tensions. C'est cela qui permet de vivre des désaccords théologiques dans une même Eglise et une même foi, car le débat ne doit pas être écarté. »

La foi est un chemin, elle est une relation. Cette affirmation théologique centrale est mise en œuvre dans la pratique pastorale d'André, dans le contact avec les parents. « La manière de dire les choses est essentielle. Tout est question de relation, de respect de l'autre. » Sur cette base, André développe deux aspects assez marqués dans sa pratique pastorale : un accent communautaire fort (qui le rapproche une nouvelle fois de Christine) et une pédagogie de la discussion et de la remise en question (qui fait plutôt penser à l'attitude de Sylvie).

Ces deux aspects sont développés d'abord en direction des parents qui viennent demander un baptême : André souligne la dimension communautaire de la foi, et suscite, par le fait même de sa dispense, un échange théologique avec eux. « L'inconvénient, dans la pratique, c'est qu'une position comme la mienne est généralement mal connue, et que les demandes viennent souvent de familles que l'on connaît mal et que l'on ne revoit pas après le baptême. L'avantage, c'est d'amener une discussion qui va beaucoup plus loin que la question du baptême, et qui tourne autour de la question de la foi. Qu'est-ce que croire en Jésus-Christ ? Qu'est-ce que les parents ont envie de vivre eux-mêmes, et pas seulement autour de leur demande pour l'enfant ? Ma position les étonne. Ils découvrent une forme de liberté dans l'ERF, ce qui est très bien perçu. »

Chez Christine, la dimension communautaire était centrée sur le moment du culte. Chez André, en raison même de sa dispense de baptême d'enfants, la dimension communautaire apparaît en amont du culte, dans

la prise en charge de l'acte pastoral du baptême par des membres de cette communauté. Au cours des trois entretiens auxquels ils sont présents, les parents, parrain et marraine assistent à une passation de responsabilités entre André et un membre de l'Eglise chargé du baptême, préalablement formé pour cela.

On peut noter encore que la dimension communautaire est fortement reliée à une exigence de témoignage explicite, insérée dans un projet d'Eglise global. Les actes pastoraux sont reconnus comme un lieu privilégié de témoignage en direction des familles peu ou non pratiquantes. « Quand les parents font partie du 'protestantisme sociologique', l'entretien prend de ce fait souvent l'allure d'un témoignage. C'est la même chose quand je prépare des mariages. Je forme aussi ceux qui vont célébrer le baptême à témoigner de leur foi dans les rencontres de préparation. Les actes pastoraux deviennent un lieu d'évangélisation. C'est un moment privilégié. Je n'ai jamais refusé une demande de baptême, même si je ne le célèbre pas moi-même. Quand les motivations sont très floues, c'est d'autant plus l'occasion d'un témoignage. Qui peut refuser d'annoncer la grâce ? »

Le témoignage est essentiellement pensé dans le sens de la communauté locale vers l'extérieur, et pas, comme chez Sylvie et à un degré moindre chez Christine, dans le sens de l'extérieur vers la communauté locale. De plus, à la différence de Christine, André ne situe pas principalement ce témoignage dans l'atmosphère d'un culte animé et joyeux. Peut-être parce que la dispense de baptême d'enfants le prive d'un rôle moteur au moment du culte ? « Généralement je n'assiste pas au baptême, mais c'est pour une raison simple : cela me libère pour aller célébrer un culte ailleurs (il y a cinq lieux de culte) ! Quand je connais bien la famille, ou qu'elle souhaite que je sois là, je me débrouille pour y être, bien sûr. Mais quelquefois, c'est l'inverse : la famille peut se sentir gênée que le pasteur soit là alors qu'il ne célèbre pas ! » Le témoignage est donné surtout en amont, au cours de la préparation du baptême, dans l'engagement personnel, explicite et réfléchi, du pasteur et de quelques membres de l'Eglise.

outil pastoral d'interpellation et de témoignage, même s'il ne lui permet pas de vivre personnellement jusqu'à son terme cet accompagnement. Un outil pastoral cohérent avec une dynamique de témoignage communautaire explicite. Cohérent avec un témoignage de foi qui tend à prendre le pas sur une attestation de la grâce. Une dispense personnelle qui ne le dispense pas de penser communautairement une pastorale du baptême des enfants.

Chez André, le témoignage est dominé par la notion de relation. La foi est relation. C'est la relation qui permet de rassembler une communauté par ailleurs très dispersée. La communauté chrétienne n'a d'ailleurs de raison d'être qu'en relation avec un extérieur à rencontrer et à évangéliser. C'est la relation qu'il faut préserver à tout prix quand il y a débat, c'est elle aussi qui s'approfondit à travers le débat lui-même – dans la mesure où un certain pluralisme est accepté.

Ici le témoignage est multiforme : il se comprend d'abord comme la contagion d'une relation entre le chrétien et Dieu, contagion qui s'effectue donc du pasteur (ou du membre de la communauté qui célèbre le baptême) vers les parents du baptisé et leur entourage. Il se comprend aussi comme la construction de liens relationnels humains, dont l'initiative revient aux parents (même s'ils ne pensent pas explicitement leur démarche en termes communautaires et durables), et que le pasteur se doit de reconnaître, de préserver et d'encourager.

La fragilité d'une telle approche pourrait consister dans un manque d'attention envers un enracinement historique, une tradition, un repère symbolique de transmission, qui correspondent pourtant souvent aux attentes des parents. Dans l'entretien, André n'évoque ni l'histoire, ni le rapport au catholicisme, ni la notion de sacrement. Le témoignage et la relation sont pensés surtout dans le présent de la rencontre. « La foi, ça ne se transmet pas », dit-il à deux reprises au cours de l'entretien. C'est-à-dire : il n'y a pas de rite, d'héritage familial ou communautaire, qui donne automatiquement la foi. André témoigne cependant de la recherche d'une transmission qui passe par le témoignage vivant des chrétiens. Est-il entendu, si les parents ne se sentent pas eux-mêmes entendus dans leur propre attente ?

5. Marc : foi charismatique et pastorale de la rupture

Comme André, Marc a des convictions qui s'opposent au baptême des jeunes enfants. Il développe pour cela une argumentation assez élaborée, qui repose sur plusieurs piliers. La raison première est identique à celle que présentait André : « Le baptême des enfants est pleinement valide, puisque c'est l'Eglise qui le fait par obéissance à un ordre du Christ, et puisque c'est avant tout un acte de Dieu. Je me sens tout à fait à l'aise avec la doctrine traditionnelle des sacrements. Mais cet acte de Dieu vient motiver et susciter ensuite la réponse de l'homme, et le baptême des enfants est obscurci par l'absence d'une telle réponse. »

Cependant Marc est plus précis qu'André sur ce point. On pourrait en effet penser que c'est pour l'assemblée qui en est témoin que l'obscurcissement du sens du baptême est dommageable. Mais Marc pense premièrement à l'enfant baptisé : « Celui qui a été baptisé enfant est appelé à vivre son baptême, mais il lui manque le fait de l'avoir demandé et le fait d'en garder le souvenir. Il ne l'a pas vécu, en somme. »

Marc décline donc de deux façons l'expression « vivre son baptême ». C'est d'une part l'affirmation d'un appel à vivre en chrétien conformément au lien avec le Christ signifié par le baptême. Mais c'est aussi le fait nécessaire de s'en souvenir, d'en avoir une expérience directe et personnelle, et non racontée par d'autres, de seconde main. En déclinant ces deux sens, Marc suggère que le fait d'avoir le souvenir de son baptême, demandé librement, est une condition pour en être véritablement aidé dans sa vie chrétienne.

Ainsi le baptême n'est pas seulement un signe, un appel, mais doit aussi être premièrement une expérience personnelle. Ce n'est plus seulement l'expérience personnelle de la foi qui est valorisée, mais aussi celle du baptême en tant que tel. Une expérience si précieuse qu'elle doit chercher un chemin pour être faite, même lorsque le baptême a déjà eu lieu dans la petite enfance.

Écoutons Marc : « Dans l'Union de Prière de Charmes, nous avons depuis 1972 un protocole d'accord avec l'ERF pour une pratique officieuse de 'confirmation par immersion'. Cette 'confirmation', différente de celle des catéchumènes, est proposée à des personnes baptisées enfant, qui ont

eu un cheminement de repentance, de conversion, de rencontre du Christ, et qui réalisent l'importance de vivre l'expérience de leur baptême. On les plonge entièrement dans l'eau en disant : 'Je te confirme dans l'alliance de ton baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.' Ce geste vient compléter ce qui a été reçu enfant. Il ne se fait qu'une fois, seulement avec l'accord du pasteur ou du prêtre de la personne qui le demande, et permet de ne pas renier la forme du baptême tel qu'il est pratiqué traditionnellement dans l'ERF ou dans l'Eglise catholique. »

Pratique singulière, extra-paroissiale, dont le côté marginal ressort d'autant plus que Marc prend soin d'exprimer sa loyauté vis-à-vis des institutions officielles, et de rappeler la tolérance concédée par l'ERF. Mais Marc poursuit encore son explication, en y confirmant la prépondérance de la notion d'expérience. « Si le baptême d'eau me paraît important, le baptême d'Esprit me paraît fondamental. C'est la raison profonde et spirituelle de ma dispense. Que l'on soit baptisé par Jean-Baptiste ou par l'Eglise, enfant ou adulte, il s'agit d'un baptême d'eau, fait par des hommes. Le baptême dans le Saint-Esprit est la redécouverte, par le pentecôtisme puis par le renouveau charismatique, d'une donnée biblique oubliée depuis seize siècles. On devrait en retrouver dans notre Eglise la prédication et l'expérience. Le baptême d'eau est une étape préparatoire. »

Il en va de cette expérience du baptême dans le Saint-Esprit comme de la pratique de la confirmation de baptême par immersion : Marc ne la voit actuellement⁷ possible dans l'ERF qu'en marge des Eglises instituées : « Pour le moment, je considère que l'expérience du baptême du Saint-Esprit doit être vécue plutôt à la marge des paroisses, pour qu'elle n'entraîne pas les mêmes divisions qu'il y a 40 ans. On peut la vivre dans l'Union de Prière de Charmes par exemple, ou dans des groupes de prière. »

Nous sentons ici quelque chose du positionnement ecclésial de Marc, chez qui la dimension communautaire paroissiale apparaît assez faible : comme Sylvie, dont il est pourtant le plus éloigné sur le plan théologique, il se situe dans une marge relativement contestataire de la vie paroissiale « moyenne ». Mais il s'agit d'une marge intérieure, qui va dans le sens d'une plus grande exigence quant à l'engagement de la foi, alors que Sylvie

⁷ Rappelons que l'entretien date de 1996.

se situait dans une marge extérieure allant dans le sens d'une dissolution du spécifique religieux. Dans sa marge, Sylvie peut se sentir proche des parents non pratiquants. Dans la sienne, Marc en est éloigné à l'extrême.

Ainsi Marc témoigne : « Je n'ai eu que des paroisses à forte densité de protestants 'sociologiques'. Ma première expérience paroissiale m'a amené à me poser la question du baptême des petits enfants, non pas pour le refuser, mais d'abord pour ne le réserver qu'aux parents qui étaient, sinon engagés, tout au moins capables d'exprimer leur foi de façon assez générale. Une telle position s'est rapidement avérée intenable pour moi, parce que j'opérais une distinction entre les uns et les autres. Dans un second temps, j'ai donc refusé, plus en amont, le principe d'une foi 'vicairie' des parents, se substituant à celle des enfants. Cela permet de ne pas rentrer dans un jugement sur la foi des gens. »

Enfin Marc appuie sa position sur des éléments bibliques, qu'il ne cite pas explicitement dans l'entretien, mais que l'on peut deviner dans ses références théologiques : « L'appartenance à l'Union de Prière de Charms a influencé ma réflexion. Par ailleurs ma position se situe entre Karl et Markus Barth. Dans sa dogmatique, Karl réduit trop la place du Saint-Esprit. Il y a une erreur de notre théologie classique quand elle confond baptême d'eau et baptême d'Esprit. Markus Barth est allé plus loin, en montrant toute l'importance du baptême dans le Saint-Esprit. Mais je ne suis pas d'accord avec lui quand il attaque la notion de mystère. »

Ici se dit encore une spécificité de l'approche de Marc. Plus que tous les autres, il est sensible à une valeur, un poids, un mystère du baptême. « Je ne refuse jamais une présentation. J'y inclus un engagement des parents. Je ne suis d'ailleurs pas d'accord avec la liturgie actuelle, qui place la bénédiction dans les annonces. La bénédiction me semble un acte très fort de Dieu. Mais le combat qu'il faut mener, ce n'est pas pour la présentation, mais pour le baptême : sa valeur, son mystère, sa réalité, sa profondeur... »

Le baptême n'est plus second, il est le fondement de la vie chrétienne⁸, un fondement qui fait rupture : « Pour un catéchumène, je considère

⁸ L'expression se trouve chez Barth (parmi d'autres), qui en fait le titre du tome quatrième du quatrième volume de sa dogmatique, tome consacré au baptême (Karl Barth, *Dogmatique*, IV, 4, Fascicule N° 26, Genève, Labor & Fides, 1969).

comme suffisant qu'il demande lui-même. Cela dit, le baptême est aussi un acte de rupture. Le baptême des catéchumènes est un progrès par rapport à celui des petits enfants, mais ce n'est pas suffisant, car même si la demande est personnelle, la pression des parents ou de l'Eglise est telle que l'élément de rupture inhérent au baptême ne peut pas être saisi par l'adolescent. Je me demande parfois s'il ne vaudrait pas mieux proposer aux adolescents de différer leur baptême et de recevoir plutôt une bénédiction. »

Pour les jeunes enfants, en tout cas, on a vu que Marc avait connu une première évolution dans sa pratique, le conduisant à refuser le principe d'une foi par substitution. Comment se passaient alors les entretiens avec les parents ? « Nous avons généralement un seul entretien, dans lequel je présente en profondeur – et avec le plus de conviction possible – le sens du baptême comme mystère de notre mort et de notre résurrection avec Jésus-Christ. Dans ma première paroisse, les parents trouvaient souvent cela bien mystérieux et peu intéressant, et acceptaient alors volontiers une présentation. »

La demande des parents et leur parcours de foi semblent donc très peu pris en compte. Marc considère que le témoignage par excellence consiste plutôt à présenter sa compréhension biblique du baptême. Quitte à ne pas rencontrer la demande des parents, mais à la modifier par les arguments et la conviction de son exposé. Même si Marc se défend de pratiquer un prosélytisme en faveur de la présentation, sa pratique pastorale porte une tension qui le conduit à faire le point avec un responsable de l'Eglise Réformée : « C'est assez récemment que j'ai opté pour une demande de dispense, à la suite d'une visite du président du Conseil National, qui pensait que c'était de mon devoir de faire partager à l'Eglise mes convictions sur ce sujet. Cela a été une révolution pour moi, car jusqu'alors j'en faisais une affaire privée. La demande de dispense n'a donc pas eu pour but de me faciliter la vie, mais plutôt de m'impliquer dans le débat interne à l'ERF. »

La dispense de baptême d'enfants a pour effet de réduire l'isolement de Marc, et de détendre la relation avec les parents. « Maintenant que j'ai la dispense, je n'essaye plus de rallier les gens à la présentation. Je respecte ce qu'il y a de sociologique (un rite, une fête de la naissance), et parfois même d'un peu magique dans leur demande, et l'entretien gagne en liberté

et en occasion de témoignage de ma part. Quand les parents restent attachés à leur demande de baptême, je les envoie vers un collègue sans plus d'investigation sur leur foi. »

Il est intéressant de voir apparaître ici seulement le terme de témoignage. La décrispation sur la question du baptême rend possible une écoute mutuelle, condition d'un témoignage effectif. Mais ce n'est pas sans une certaine distanciation, que Marc finit par trouver problématique. « Depuis ma dispense, je fais moins de présentations ! Paradoxalement, je constate donc en pratique une certaine inefficacité de cette dispense. La nature de la demande était-elle différente dans ma première paroisse ? Ou bien la durée assez longue de mon ministère et mon implication personnelle particulière y avaient-elles permis peu à peu aux gens de connaître ma position ? Ou encore suis-je actuellement moins convaincant, du fait de la distanciation que représente ma dispense ? Il faut que j'y réfléchisse ! »

On voit ici que la pratique pastorale de la dispense de baptême est aussi variée que la pratique pastorale du baptême ! André se servait de sa dispense pour stimuler des échanges sur la foi ; Marc se sent au contraire bridé par la sienne, et a l'impression qu'elle est inefficace, en tout cas pour promouvoir une autre idée du baptême auprès des parents.

Qu'en est-il chez lui de la dimension communautaire ? « Le témoignage évangélique n'est pas obligatoirement lié au caractère communautaire de la préparation du baptême ou de la présentation. Dans les actes pastoraux, le contact personnel avec le pasteur demeure prépondérant. J'ai parfois demandé à un paroissien de participer avec moi aux entretiens. C'était souvent humainement positif, mais décevant quant au témoignage évangélique. Les paroisses où j'ai été en poste jusque-là n'ont pas vraiment eu de projet de l'ordre du témoignage, mais plutôt une demande traditionnelle de 'pasteur qui fait tout'. De ce point de vue, on est en retard par rapport à l'Eglise catholique – malgré ce qu'on dit de son cléricalisme ! –, car des laïcs y font des enterrements, et la préparation au baptême y est souvent collective. »

Chez Marc, il semble donc que le mot-clef pour définir l'approche pastorale du baptême des enfants soit : *rupture*. Le baptême est compris

comme une rupture, la rencontre avec les parents (avant la dispense) suscitait une rupture avec leur demande, l'expérience du divin fait rupture avec le monde du raisonnable et de l'humain, la position pentecôtisante fait planer une menace de rupture avec les habitudes d'une Eglise locale, le prosélytisme pour la présentation semble avoir constitué une menace de rupture avec l'ERF... Le témoignage est pensé uniquement de ceux qui ont la conscience d'avoir vécu une telle rupture vers les autres : parents et entourage du baptisé, mais aussi ERF globale et même paroissiens « sociologiques ».

En affinité avec cette sensibilité à la rupture, on peut souligner la proximité de Marc avec les positions barthiennes. Positions reflétées typiquement dans ce constat de Marc sur un essai d'intégration de laïcs à la préparation au baptême : « Humainement positif, mais évangéliquement décevant. » On se gardera pourtant de trop simplifier les choses, en assimilant la grande différence entre Marc et Sylvie à la différence théologique entre Barth et Tillich ! Car on a vu aussi que Jean, assez proche de Sylvie dans ses positions, se reconnaissait au bénéfice de la théologie de Barth (à l'exception de la question du baptême, il est vrai).

On pourrait interroger la lecture biblique de Marc, autour de sa conception du baptême comme expérience à vivre. Mais la pratique de Marc, à l'inverse de celles de Jean ou Christine, pose surtout la question de la continuité : ce « point d'accrochage » entre l'homme et Dieu qui a fait couler beaucoup d'encre depuis les premières oppositions à Barth, la dimension progressive de la conversion (qu'André reconnaissait pleinement), une certaine réflexion et un discernement sur l'expérience de l'Esprit, la constatation toute simple de proximités humaines et spirituelles entre confessants et « sociologiques »...

Mais ne pourrait-on pas, à l'inverse, comprendre la rupture comme ce qui est le plus constitutif de l'homme ? La naissance, la mort, les grands moments de passage (adolescence, mariage, mort d'un proche, naissance d'un enfant...) ne sont-ils pas des ruptures ? Le baptême ne serait pas alors une rupture supplémentaire, mais *la* Rupture qui donnerait son vrai sens à toutes les autres.

Conclusion

Ces entretiens ont mis en évidence plusieurs axes différents dans les approches pastorales du baptême, qui ne se résument pas – loin de là ! – au débat pour ou contre le baptême des jeunes enfants. Certes, cet axe est toujours présent, et il a sous-tendu l'ordre d'apparition des cinq pratiques pastorales dans cet article : de Sylvie à Marc, on va du plus ouvert sur le monde sécularisé au plus critique, du plus tillichien au plus barthien, dans une sorte d'hémicycle théologique.

Mais nous avons également repéré des axes importants, qui opèrent entre les cinq pasteurs des regroupements différents, et surtout qui interrogent et stimulent toute pratique pastorale du baptême. Je reprends pour finir ces quelques axes en posant quelques questions.

- *Le souci prépondérant d'une prédication de la grâce rapproche Jean et Christine.* C'est le cœur de l'Évangile, tel que Paul et Luther l'ont compris, en lien avec une théologie de la croix. Les parents sont certainement sensibles à ce regard d'amour porté inconditionnellement par Dieu sur leur enfant. Mais la large bienveillance de l'Eglise ne masque-t-elle pas parfois le message – cher à Bonhoeffer – de la grâce qui coûte ?⁹

- Jean et Marc se rejoignent en ce qui concerne *le poids accordé à l'acte du baptême*. Mais les conclusions qu'ils en tirent sont diamétralement opposées, puisque l'un valorise le baptême des enfants et l'autre le refuse ! Cette sensibilité au mystère, ou à l'efficacité du baptême, va d'ailleurs de pair avec un autre point qui leur est commun : une certaine bienveillance envers le monde catholique. Dans le protestantisme, on parle souvent de caractère « second » du baptême, par rapport aux réalités « premières » que sont la grâce, la foi, le salut de Dieu... Mais quelles sont les limites exactes de ce caractère second ? La pratique pastorale du baptême ne penche-t-elle pas parfois vers un caractère « premier », ou à l'inverse vers un caractère

⁹ « On a annoncé l'évangile, et on a distribué les sacrements à vil prix, on a baptisé, confirmé, absout tout un peuple, sans poser ni question ni condition, par charité humaine, on a donné les choses saintes à des moqueurs et à des incrédules, on a déversé des flots inépuisables de grâce, mais l'appel à l'obéissance à Jésus se fit plus rarement entendre ». Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Paris, Cerf/Genève, Labor & Fides, 1985, p. 29.

« troisième » quand le baptême est trop instrumentalisé au service d'un témoignage autre, où son sens se noie ?

- Le souci particulier de *la dynamique communautaire* qui accompagne l'acte pastoral rapproche Christine et André, quoique dans des perspectives assez différentes. A l'inverse, Sylvie et Marc semblent plus embarrassés par cette dimension. Bien que les Ecritures donnent des exemples de baptêmes hors du lieu communautaire (Ac 8,38 ; Ac 10,48), la dimension de témoignage communautaire est considérée comme normale et nécessaire dans les Eglises de la Réforme. Mais le fait de célébrer le baptême au cours d'un culte – ce qui est par exemple exigé par la Discipline de l'ERF – peut-il prétendre constituer l'unique aspect possible de ce témoignage communautaire ?

- Sylvie et André partagent à différents degrés *une pédagogie de la remise en question*. Approche dynamisante, qui renvoie à la foi comme mouvement, comme découverte, comme chemin. Mais cette pédagogie est-elle entièrement compatible avec un accueil bienveillant, et est-elle adaptée pour ces situations pastorales-là ? Ne risque-t-elle pas au contraire d'être perçue comme une suspicion, ou une intrusion, en particulier par les parents peu sûrs d'eux-mêmes ? Des parents qui précisément alors recherchent un ancrage dans quelque chose de solide et de stable qu'ils ne savent pas toujours nommer ?

- *Une pédagogie de la liturgie* se retrouve notamment chez Sylvie et Jean. Le travail liturgique prend, dans leur approche, une place importante dans la préparation du baptême. Il permet à la fois de découvrir une ou plusieurs expressions théologiques de l'Eglise qui baptise, et de suggérer une liberté de réflexion et d'expression des parents. La diversité et la liberté des démarches de foi sont ainsi valorisées. Cette approche offre aussi un support concret pour aborder des questions théologiques. Mais ne présente-t-elle pas le risque de faire penser à l'Eglise comme à un libre-service liturgique, ou de laisser penser que la foi soit une question de papiers plus que de rencontres ?

- *La dispense de baptême d'enfant* a été demandée par Christine, André et Marc... dans des conditions chaque fois différentes, et avec des effets et des suites forts contrastés. Conçue comme une disposition préservant

la conscience de pasteurs réfractaires au baptême des enfants, elle a des effets notables sur leur pastorale. Son utilisation semble délicate. Par exemple, l'utiliser « avec souplesse », comme dit André, n'est-ce pas revenir à une appréciation de la foi des personnes ? Et si le pasteur ne se résout pas à seulement transmettre les demandes de baptême à un collègue ou un autre membre de l'Eglise, à quelles conditions une pédagogie du refus peut-elle être productive de foi, et préserver malgré tout un lien de qualité entre le pasteur et les parents ?

Que retenir encore de ce parcours assez large ? J'aimerais souligner ceci : on ne peut pas dire de façon abrupte et globale que telle ou telle approche pastorale conduise à un « bon » ou à un « mauvais » témoignage. Chacune témoigne dans un sens, et vers un public, qui lui sont propres. Les destinataires du témoignage, autant que les acteurs de ce témoignage, peuvent être très variés : en plus des parents qui demandent un baptême pour leur enfant, du parrain et de la marraine, il faut s'intéresser à l'entourage de ces parents, à la communauté locale, à l'institution ecclésiale dans son ensemble, sans oublier le pasteur et... l'enfant lui-même, dont on aura finalement bien peu parlé ! ■

Un regard chrétien sur *Yom Kippour*

par Daniel
ATTINGER,

*frère de la Communauté
de Bose, Jérusalem*

Proposer une réflexion chrétienne sur *Yom kippour* (« Jour de l'Expiation »), comme d'ailleurs sur tout ce qui concerne le judaïsme, peut sembler anormal, car seul un Juif peut interpréter correctement sa propre tradition. Toutefois, en tant que chrétiens, nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser au judaïsme de qui nous avons reçu quatre cinquièmes de notre Ecriture sainte, sans oublier que Jésus lui-même, sa mère et ses disciples, étaient bel et bien juifs. Dans les réflexions qui suivent, je ne chercherai donc pas à interpréter *Yom kippour* en direction chrétienne, mais plutôt à voir en quoi cette fête juive nous interpelle dans notre foi chrétienne.

D'abord, quelques réflexions générales. Trois termes désignent dans le judaïsme les fêtes¹ : *mo'ed* (« rendez-vous »), *miqra' qodesh* (« sainte convocation ») et *hag* (« cycle », « rythme », car les fêtes marquent les temps de l'année en s'inscrivant dans le rythme de la nature). Le premier terme est particulièrement intéressant : les fêtes sont en effet des rendez-vous voulus et fixés par Dieu, ce sont des « rendez-vous du Seigneur » (Lv 23,2.4), raison pour laquelle il faut les célébrer aux temps fixés par Dieu. Toutefois dans cette fixation des fêtes, Dieu n'est pas seul à intervenir, mais l'homme aussi, car il lui appartient de repérer la lune, qui détermine le début du mois et, par voie de conséquence, la date des fêtes. Seul le

¹ Voir A.-C. Avril et D. de la Maisonneuve, *Les fêtes juives*. Supplément au *Cahier Evangile* 86, Paris, Service biblique Evangile et Vie, Editions du Cerf, 1993, pp. 5-6 et 95-107.

la conscience de pasteurs réfractaires au baptême des enfants, elle a des effets notables sur leur pastorale. Son utilisation semble délicate. Par exemple, l'utiliser « avec souplesse », comme dit André, n'est-ce pas revenir à une appréciation de la foi des personnes ? Et si le pasteur ne se résout pas à seulement transmettre les demandes de baptême à un collègue ou un autre membre de l'Eglise, à quelles conditions une pédagogie du refus peut-elle être productive de foi, et préserver malgré tout un lien de qualité entre le pasteur et les parents ?

Que retenir encore de ce parcours assez large ? J'aimerais souligner ceci : on ne peut pas dire de façon abrupte et globale que telle ou telle approche pastorale conduise à un « bon » ou à un « mauvais » témoignage. Chacune témoigne dans un sens, et vers un public, qui lui sont propres. Les destinataires du témoignage, autant que les acteurs de ce témoignage, peuvent être très variés : en plus des parents qui demandent un baptême pour leur enfant, du parrain et de la marraine, il faut s'intéresser à l'entourage de ces parents, à la communauté locale, à l'institution ecclésiale dans son ensemble, sans oublier le pasteur et... l'enfant lui-même, dont on aura finalement bien peu parlé ! ■

Un regard chrétien sur *Yom Kippour*

par **Daniel
ATTINGER,**

frère de la Communauté
de Bose, Jérusalem

Proposer une réflexion chrétienne sur *Yom kippour* (« Jour de l'Expiation »), comme d'ailleurs sur tout ce qui concerne le judaïsme, peut sembler anormal, car seul un Juif peut interpréter correctement sa propre tradition. Toutefois, en tant que chrétiens, nous ne pouvons pas ne pas nous intéresser au judaïsme de qui nous avons reçu quatre cinquièmes de notre Ecriture sainte, sans oublier que Jésus lui-même, sa mère et ses disciples, étaient bel et bien juifs. Dans les réflexions qui suivent, je ne chercherai donc pas à interpréter *Yom kippour* en direction chrétienne, mais plutôt à voir en quoi cette fête juive nous interpelle dans notre foi chrétienne.

D'abord, quelques réflexions générales. Trois termes désignent dans le judaïsme les fêtes¹ : *mo'ed* (« rendez-vous »), *miqra' qodesh* (« sainte convocation ») et *hag* (« cycle », « rythme », car les fêtes marquent les temps de l'année en s'inscrivant dans le rythme de la nature). Le premier terme est particulièrement intéressant : les fêtes sont en effet des rendez-vous voulus et fixés par Dieu, ce sont des « rendez-vous du Seigneur » (Lv 23,2.4), raison pour laquelle il faut les célébrer aux temps fixés par Dieu. Toutefois dans cette fixation des fêtes, Dieu n'est pas seul à intervenir, mais l'homme aussi, car il lui appartient de repérer la lune, qui détermine le début du mois et, par voie de conséquence, la date des fêtes. Seul le

¹ Voir A.-C. Avril et D. de la Maisonneuve, *Les fêtes juives*. Supplément au *Cahier Evangile* 86, Paris, Service biblique Evangile et Vie, Editions du Cerf, 1993, pp. 5-6 et 95-107.

shabbat échappe à cette intervention humaine, car il est comme l'irruption, dans notre temps, du « temps de Dieu », du temps sans fin qu'évoque Genèse 1 (qui omet de dire le septième jour : « il y eut un soir et il y eut un matin... » ; ce silence signifie que le *shabbat* est porteur d'un temps infini, éternel) ; la seule chose que l'homme puisse faire pour le *shabbat*, c'est « l'allonger », en « ajoutant – selon une expression typique du judaïsme – du profane au sacré » : c'est pourquoi, on anticipe le *shabbat* et on le fait terminer plus tard, en sorte que tout le temps du *shabbat* soit bel et bien compris dans celui que célèbrent les hommes. Pour les autres jours saints, c'est l'homme qui fixe le jour et l'heure des fêtes (en observant la lune, pour fixer le jour, mais aussi en repérant les trois premières étoiles brillant dans le ciel, pour déterminer cette fois le début et la fin de la fête). La fête, toute fête, manifeste ainsi la seigneurie de Dieu sur le temps, mais aussi la collaboration de l'homme à cette seigneurie. Elle souligne également que c'est au royaume du temps que l'homme rencontre Dieu, si bien qu'il prend conscience que chaque instant est un acte créateur car le temps est éternel renouvellement. A. Heschel a écrit : « Un monde sans temps serait un monde sans Dieu, un monde existant en soi et par soi, sans renouveau, sans Créateur. [...] Un monde dans le temps est un monde axé vers Dieu. [...] La source du temps est l'éternité, le secret de l'être est l'éternité au sein du temps »². Ce qui l'amène à dire que le *shabbat* est au fond la grande cathédrale des juifs... et une cathédrale portative !

Cela vaut pour toute fête juive, mais cela vaut aussi, ou plutôt cela devrait valoir, pour les fêtes chrétiennes et particulièrement pour le dimanche. La perte du sens du dimanche, sous prétexte qu'on peut rencontrer Dieu à tout instant – ce qui est évidemment vrai –, risque de mener à la perte de Dieu lui-même. Il y a là une autre caractéristique juive, mais aussi chrétienne, même si chez nous elle est souvent oubliée : à savoir qu'il ne peut y avoir d'universalité sans qu'il y ait aussi un particularisme ; Dieu choisit les fêtes pour rencontrer son peuple, et ce particularisme des jours « par-

² A. Heschel, *Les bâtisseurs du temps – Onze bois de Ilya Schor*, Collection « Aleph », Paris, Editions de Minuit, 1957, pp. 204-205.

ticuliers » permet d'affirmer que si tel jour Dieu se laisse rencontrer, alors on peut véritablement le rencontrer en tout temps³.

Mais venons-en maintenant à *Yom kippour*, fête qui n'est pratiquement pas nommée dans le N.T., sauf par la mention du « Jeûne » en Ac 27,9 : « La navigation était devenue dangereuse, car le Jeûne était passé ». L'Evangile de Jean en particulier, qui s'emploie à relire les fêtes juives à la lumière de l'incarnation, n'en dit rien. Pourquoi ce silence, alors que les juifs considèrent cette fête comme la solennité par excellence, après le *shabbat* ? Le traité du *Talmud* qui lui est consacré se nomme *Yoma*' (c'est-à-dire « Le jour »), et aujourd'hui *Kippour* est observé pratiquement par tout Israël, indépendamment de toute appartenance religieuse. Il est toujours périlleux d'interpréter un silence, mais peut-être est-il possible de le comprendre par le fait que le sens profond de cette fête – l'expiation, le pardon et la réconciliation avec Dieu – trouve son accomplissement, pour nous chrétiens, non dans une fête d'automne, mais dans l'événement de Vendredi Saint qui coïncide avec *Pesah* ; c'est peut-être pour cela que, à la différence de *Pesah* qui fut repris dans la fête chrétienne de Pâques, et de *Shavou'ot* qui le fut dans celle de Pentecôte, *Kippour* ne l'a pas été. C'est dire que, bien que l'Eglise n'ait pas repris la fête de *Kippour*, elle n'en a pas pour autant perdu le contenu. Au lieu de se concentrer sur une solennité particulière, ces contenus se sont surajoutés aux contenus et à la célébration du Vendredi Saint.

Dans cette optique, je voudrais relever principalement quatre éléments.

Kol nidrei

Tout d'abord une remarque sur l'office d'introduction à *Yom kippour*, appelé du nom de sa prière la plus significative, *Kol nidrei* (« tous les vœux »). Cette prière est la suivante :

Tous les vœux que nous pourrions faire depuis ce jour de Kippour jusqu'à celui de l'année prochaine, toute interdiction ou sentence d'anathème

³ Notons que la même logique se retrouve dans le thème de l'élection : si Dieu aime et choisit Israël, cela ne signifie pas qu'il n'aime pas les autres peuples, mais au contraire qu'il peut les aimer et les choisir tous ; de même pour la Terre promise : si Dieu a choisi Jérusalem pour y fixer sa demeure, alors il peut certainement résider en n'importe quel lieu.

que nous prononcerions contre nous-mêmes, toute privation ou toute renonciation que, par simple parole, par vœu ou par serment, nous pourrions nous imposer, nous les rétractons d'avance ; qu'ils soient tous déclarés non valides, annulés, dissous, nuls et non avenus ; qu'ils n'aient ni force ni valeur ; que nos vœux ne soient pas regardés comme vœux, ni nos serments comme serments.

Si cette prière a pu donner lieu à des mécompréhensions parmi les non-juifs – qui en ont déduit qu'on ne pouvait se fier aux Juifs –, il faut souligner qu'elle a fait l'objet de nombreuses discussions entre rabbins. Les uns la condamnaient, la trouvant « stupide » (comme Amram Gaon, IX^e s.), les autres y tenaient absolument. De fait cette prière est maintenant prononcée universellement parmi les juifs de toutes les tendances, même chez les juifs réformés qui, entre 1884 et 1961, l'avaient pourtant remplacée par la récitation du Ps 103 ou 130. Cette déclaration est probablement à mettre en relation avec l'époque où les Juifs furent obligés de se convertir au christianisme ; c'était donc une sorte d'autodéfense face à la persécution. De fait, l'office commence par cette déclaration : « De par l'autorité du tribunal céleste et celle du tribunal d'ici-bas [...] nous déclarons qu'il est légal de réciter les prières en présence de pécheurs ». Ceci permettait aux juifs repentis, qui avaient été l'objet d'une excommunication (et donc vraisemblablement à des convertis de force au christianisme), de réintégrer la communauté.

Au-delà de l'origine de cette prière, il vaut la peine de retenir un sens développé par la Kabbale, la mystique juive, qui souligne que l'existence et le salut d'Israël reposent de fait sur l'annulation par le Seigneur d'un vœu qu'il avait lui-même prononcé. Au Ps 95,11, Dieu avait déclaré : « Jamais ils n'entreront dans mon repos », et pourtant Israël est entré dans la Terre promise. Les maîtres d'Israël se demandent alors : « Dieu peut-il annuler sa propre parole ? », et de répondre : « Oui, quand il s'agit de sauver ». La conclusion est alors : « Comme tu as été capable d'annuler ton vœu, de même annule maintenant, malgré nos grandes transgressions, nos vœux de destruction ! » Ce qui m'intéresse ici, plus que l'annulation des vœux en soi (mais, notons-le quand même, il s'agit de vœux pris à la légère), c'est la logique qui préside à cette prière : la vie et le salut valent plus que tout, plus même, à la limite, qu'une parole prononcée par Dieu lui-même.

Ce qui est affirmé c'est la prédominance de la vie sur toute autre chose, sauf sur la profanation du Nom de Dieu, seul cas où le martyr est reconnu comme tel par le judaïsme. C'est un principe bien juif, mais qui a peut-être quelque chose à nous dire.

Le Jeûne

La tradition juive souligne fortement que *Kippour* est un jour de pénitence, mais non de deuil (c'est ainsi qu'on recommande par exemple aux jeunes filles de s'habiller, en ce jour-là, de manière à se faire remarquer par les garçons pour leur rappeler le précepte du mariage). La lettre de la Bible prescrit qu'en ce jour tout Israélite doit « s'humilier » (*le-'anneh*) faute de quoi il serait retranché du peuple (Lv 23,27 et 29). Cette humiliation est interprétée par trois couples d'expressions : *teshouvab* (« conversion ») qui implique *tzoum* (« jeûne »), *tefillab* (« prière ») qui implique *widdoui* (« confession »), et *tzedaqab* (« justice ») qui implique *mamon* (« argent », c'est-à-dire « aumône »). Cela aussi est très caractéristique : le judaïsme n'aime guère les termes abstraits. Qu'est-ce donc que s'humilier ? On lui trouve d'abord trois dimensions, celles de la conversion, ou retour sur soi et vers Dieu, de la prière, qui exprimera ce retour vers Dieu, et de la justice par laquelle se recomposent les relations entre les êtres humains. Mais ce n'est pas encore assez concret ; on précise donc comment réaliser pratiquement cette humiliation, cette pénitence : par le jeûne, la confession (qui implique : aveu du péché, regret et résolution de ne pas répéter le péché) et les aumônes ; il s'agit maintenant d'actes très précis. Il y a ici matière à réflexion pour nous, chrétiens, qui souffrons souvent de la tendance inverse : par crainte de tomber dans le légalisme ou dans une foi « de façade », nous intériorisons et spiritualisons. Il vaut la peine de rappeler ici le passage du *Prix de la grâce* où Dietrich Bonhoeffer, parlant de l'obéissance⁴, souligne que celle-ci doit être réelle, ou « simple ». Il illustre alors cette conviction par un contre-exemple qui dit en substance ceci : un père voit que, malgré l'heure tardive, son fils est encore debout et lui commande

⁴ D. Bonhoeffer, *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965.

d'aller se coucher ; le fils se met alors à réfléchir : « Si papa me dit d'aller au lit, c'est qu'il pense que je suis fatigué ; mais je ne le suis pas et je vais le lui montrer en me mettant à jouer ; certes, papa a dit : 'Va te coucher !', mais en réalité il voulait dire : 'Va jouer !' » Il est juste de veiller à ne pas tomber dans le légalisme, mais il importe aussi que notre « spiritualisation » ne finisse pas par faire dire aux textes bibliques le contraire de ce qu'ils disent effectivement. Les juifs ne renoncent d'ailleurs pas à toute intériorisation ; par exemple, la lecture proposée à *Kippour* comme commentaire prophétique du texte de la *torah* (qui raconte l'institution de *Kippour* et ce qui devait se faire : Lv 16 + Nb 29,7-11), est le grand texte sur le « jeûne qui plaît à Dieu » d'Es 57,14–58,14⁵.

Quant au jeûne proprement dit, celui de *Kippour* est très strict : abstention durant les 25 heures que dure *Kippour* de toute nourriture, de toute boisson et des relations sexuelles, interdiction de porter des chaussures de cuir (qui rappelleraient qu'on a dû tuer un animal pour se chauffer), d'utiliser des cosmétiques et de se laver (sauf les doigts). Il y a des exceptions possibles pour les enfants, les malades, etc., car, comme toujours, la vie est plus importante que tout commandement. Par certains aspects, ce jeûne rappelle celui qui est encore pratiqué de nos jours dans les Eglises orientales ; l'occident, comme on sait, a toujours davantage diminué les exigences, remplaçant le jeûne par des abstinences... pour ne rien dire du jeûne fédéral Suisse, pour lequel, il n'y a pas si longtemps, certains restaurants proposaient même, dans les journaux, le menu du « banquet du jeûne » ! Aujourd'hui, l'unique manière de nous faire redécouvrir le jeûne c'est de lui trouver des avantages diététiques, ou éventuellement un but économique de « solidarité » avec les plus pauvres. Mais le but souligné par *Kippour* est autre : c'est celui du retour vers Dieu ; l'abstention de nourriture fait sentir la faim et la soif, or la vraie faim ou la vraie soif, c'est celle du Dieu vivant (Ps 42,3). Dans son bel ouvrage sur le carême orthodoxe⁶, Alexandre Schmeman souligne que la première obéissance

⁵ On notera à ce propos qu'un des principes fondamentaux de l'interprétation midrashique est que celle-ci ne doit pas contredire le *psbat* (ou sens obvie).

⁶ A. Schmemann, *Le Grand Carême. Ascèse et Liturgie dans l'Eglise Orthodoxe* (Spiritualité orientale, 13), Abbaye de Bellefontaine, 1977, pp. 127-136.

que Dieu attendait de l'homme était celle d'un jeûne (ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal), obéissance que l'être humain a aussitôt rejetée ; à cette lumière le jeûne apparaît comme le premier pas que l'homme puisse faire pour revenir à Dieu.

Le thème du jugement

Yom kippour est le dernier des « jours terribles » au cours desquels Dieu passe en revue tous les êtres humains. C'est un thème plutôt difficile, qui évoque en nous des souvenirs enracinés au plus profond de notre être... et dont l'une des plus illustres représentations reste celle qui orne la Chapelle Sixtine à Rome : ce sera un chef-d'œuvre artistique ; c'est à mon avis une abomination théologique, car, au lieu de présenter le Dieu biblique, Seigneur de miséricorde, lent à la colère et riche en bonté, l'artiste se complaît à imaginer les plus subtils supplices réservés aux pécheurs, pour que le spectateur en perde définitivement le sommeil et sombre dans le désespoir le plus total ! *Yom kippour* n'est pas une « fête » au sens habituel du terme ; c'est une « solennité », qui souligne le caractère grave de ce jour qui est un « jour de crainte », mais non de « peur ». Il est vrai que ces deux termes sont très semblables ; toutefois, alors que la peur évoque la panique (la peur du loup), la crainte, elle, est plutôt ce sentiment que l'on éprouve, non pas devant l'autorité, le chef ou devant celui qui a le pouvoir, mais devant quelqu'un dont on découvre la distance qui nous sépare de lui, distance qui n'est pas géographique, mais qualitative ; c'est par exemple le sentiment du pianiste débutant placé tout à coup devant un grand pianiste... En ce sens *Yom kippour* est une solennité durant laquelle le juif, avec tout ce qu'il est, se sait particulièrement devant Celui qui est trois fois saint, devant Celui qu'adorent et acclament les myriades d'anges et de séraphims, comme au pied du Sinaï lorsque Dieu parla aux Hébreux face à face ; ils supplièrent alors Moïse d'aller, lui, à la rencontre de Dieu : « Mais que Dieu ne nous parle pas, ce serait notre mort » (Ex 20,19).

Si l'idée de jugement évoque en nous d'abord la notion de tribunal – et la perfection du tribunal divin a véritablement de quoi nous faire peur –, il me semble que telle n'est pas la première dimension à laquelle pense la

tradition juive. L'idée est plutôt celle du jour où Dieu fera finalement justice et manifestera sa souveraineté sur tous et sur toutes choses. Non plus le règne de l'arbitraire, tel que nous le connaissons sur cette terre, mais ce temps où Dieu apparaîtra tel qu'il est véritablement, tel qu'il s'est révélé à Moïse quand il a déclaré : « Le Seigneur, le Seigneur, Dieu miséricordieux et bienveillant, lent à la colère, plein de fidélité et de loyauté, qui reste fidèle à des milliers de générations, qui supporte la faute, la révolte et le péché, mais sans rien laisser passer, qui poursuit la faute des pères chez les fils et les petits-fils sur trois et quatre générations » (Ex 34,6-7). Et dans cette déclaration, il ne faut pas se cabrer sur l'ultime expression, mais bien la mettre en balance avec tout ce qui précède : certes Dieu ne laisse rien passer et poursuit la faute des pères chez les fils... jusqu'à la troisième et à la quatrième génération (car sa justice exige la justice des hommes), mais sa miséricorde, sa bienveillance, sa fidélité, sa loyauté et sa lenteur à se mettre en colère vont jusqu'à la millième génération : quatre contre mille ! Son jugement est noyé dans sa miséricorde ! J'y reviendrai sous peu.

A propos du jugement je voudrais encore souligner un paradoxe. Normalement nous considérons le jugement comme un événement eschatologique, qui se situe à la fin de l'histoire. C'est effectivement le donné biblique qui a, par exemple, présidé à l'institution, dans l'Eglise catholique, de la fête du Christ-Roi, le dernier dimanche de l'année ecclésiastique, avec pour lecture principale Mt 25,31ss (mais la réforme post-conciliaire suggère deux autres textes évangéliques plus appropriés : Jn 18,33-37 et Lc 23,35-43 qui montrent le Christ régnant sur la croix). La tradition juive place le jugement, ou plutôt l'idée de jugement, tout au début de l'année. Il y a là un remarquable renversement de perspective, qui correspond d'ailleurs à la tendance actuelle de la lecture des premiers chapitres de la Genèse. La Bible semble raconter les débuts de l'histoire de la terre et de ses habitants, mais elle le fait en projetant vers le passé ce qu'en réalité elle attend pour l'avenir : la protologie n'est en fait qu'une eschatologie renversée ; ce que décrivent Gn 1 et 2 c'est d'une certaine manière ce vers quoi nous allons⁷. La tradition juive opère le même renversement avec

⁷ Cette lecture renversée des premiers chapitres de la Bible naît de la constatation que ces textes parlent d'événements auxquels personne n'a assisté : comment est-il donc possible

l'eschatologie : le Jour du Seigneur, jour du jugement, est ce que l'on annonce le jour du Nouvel-An ; c'est donc le point de départ, bien davantage que le point final de l'aventure humaine. Et cela est d'autant plus significatif que le dernier des dix jours terribles, *Yom kippour*, se conclura sur l'annonce du grand pardon de Dieu⁸.

Le thème du pardon

Les 25 heures de *Yom kippour*, marquées par les dix répétitions de la grande prière de confession des péchés (où l'assemblée confesse tous les péchés possibles et imaginables – ce qui se fait au travers d'une prière où chaque lettre de l'alphabet désigne un péché, comme pour dire : nous avons commis tous les péchés de A à Z –, et où elle se reconnaît coupable même de péchés qu'elle n'a pas commis, parce qu'il y a toujours une complicité humaine dans le péché), se terminent par la proclamation du pardon de Dieu. En fait, il n'y a pas de formule d'absolution comme on en trouve dans la tradition chrétienne, mais une action de grâce pour le pardon accordé :

Sois loué, Seigneur notre Dieu et roi de l'univers, qui ouvres pour nous les trésors de ta bienveillance et veilles sur ceux qui espèrent en ta miséricorde. Tu façannes la lumière et crées la ténèbre, tu fais la paix et crées toutes choses. Source éternelle de lumière et de vie, tu as parlé : l'obscurité a disparu et la lumière a brillé. En ce jour solennel, envoie de ta sainte Demeure le pardon à ta communauté.

On nous l'a dit, et je le rappelle seulement brièvement : *Kippour* offre le pardon pour les offenses faites à Dieu, mais non pour celles commises à l'égard des êtres humains ; *Kippour* n'est efficace que s'il a été précédé

de narrer les débuts de l'histoire ? En fait, ces chapitres ont été écrits après – et en tenant compte de – l'événement du salut contenu dans la tradition sur l'exode. L'auteur biblique, relisant l'histoire d'Israël à la lumière de la sortie d'Égypte, projette dans son récit des origines ce qui fait l'objet de son espérance ; l'espérance, appartenant désormais au « projet initial » de Dieu, ne peut, en fin de compte, que trouver un jour son accomplissement.

⁸ C'est à un renversement de ce type que l'on assiste à propos du jugement dans l'Apocalypse, dont tout semble confirmer qu'il a eu lieu dans l'événement de la mort et de la résurrection du Christ. Cf. D. Attinger, *Apocalypse de Jean. A la rencontre du Christ dévoilé*, Le Mont-sur-Lausanne, Éditions Ouverture, 2005, pp. 49-69.

d'une recherche effective de réconciliation avec ceux que nous avons ou qui nous ont offensés. Quoi qu'il en soit, le dernier mot de *Kippour* est que Dieu est Seigneur miséricordieux qui pardonne. Je voudrais toutefois relever une particularité qui est, semble-t-il, fortuite, mais très révélatrice. *Yom kippour* se termine par la sonnerie du *shofar* qui proclame la fin du jeûne solennel. Cette sonnerie n'est pas prescrite par la Bible, c'est une habitude qui s'est prise peu à peu ; ce qui m'importe ici c'est que cette sonnerie correspond de fait avec la clôture du jugement et l'affirmation que Dieu est Dieu de pardon, auprès de qui il fait bon se tenir : « Ouvrons les portes des cieux au moment où les portes (du Temple) se ferment ! Car le jour décline, il va disparaître et le soleil se coucher. Entrons dans tes parvis ! » (ce sont pratiquement les derniers mots du dernier office de *Kippour*, nommé *Neïlah*). Or c'est aussi avec le *shofar* que s'ouvre l'année, et donc les jours terribles qui proclament le jugement. N'est-ce pas là une manière de souligner que le véritable jugement de Dieu sur ses créatures n'est rien d'autre que la manifestation de son pardon ?

Par ses différents aspects *Yom kippour* rappelle alors que, pour Dieu, la priorité est donnée à la vie, don de Dieu vers lequel nous sommes appelés à revenir dès maintenant, à la rencontre avec Dieu sur cette terre, rencontre grave mais confiante, parce que Dieu est miséricorde⁹ au-delà de toute justice, bref à une vie pleinement vécue déjà ici-bas... C'est à partir de là que le judaïsme pourra développer l'une de ses idées fondamentales : c'est dans l'ordinaire de la vie que l'être humain rencontre l'extraordinaire de Dieu. ■

⁹ C'est-à-dire qu'il a un « cœur » pour les « misérables » que nous sommes.



Vivez par l'Esprit

Commentaire de Galates 5,16-18

**par Richard N.
LONGENECKER**

Ce commentaire, édité dans la collection Word Biblical Commentary (Galatians, Dallas, 1990), est remarquable. L'introduction – développée en 120 pages – donne un aperçu exhaustif de la situation théologique concernant la lettre aux Galates. Puis chaque section – définie par le plan établi lors de l'introduction – est structurée par le commentateur : bibliographie de la section traitée, traduction, notes (sur la traduction), forme/structure/contexte, commentaire (exégétique et théologique), explication. Nous proposons ici un extrait des pages 244 à 246 qui commente les versets 16 à 18 du chapitre 5.

* * *

V. 16 : Or je dis : vivez par l'Esprit et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair.

La vraie particularité de l'éthique paulinienne réside dans le rôle qu'elle assigne à l'Esprit. Au verset 16, Paul procède à un examen : comment vivre en tant que chrétien, et il établit sa thèse : « par l'Esprit ». L'expression « verbale » *légo dé* (« or je dis ») [...] relie les affirmations de Paul sur l'amour (versets 13b-14) à ses affirmations sur l'Esprit (versets 16-18). Cet usage est aussi celui d'une convention épistolaire qui met l'accent sur ce qui précède et sur ce qui suit immédiatement (cf. 3,17 ; 4,1 ; aussi 1 Co 10,29), à savoir ce qui concerne la vie dans l'Esprit. L'affirmation du

verset 16 est constituée de deux parties : la première est exhortative, « vivre par l'Esprit » ; la seconde est une promesse, « et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair ». Cette affirmation est ensuite étayée en 5,17-24, à nouveau exhortative en 5,25, et appliquée à la situation galate en 5,26-6,10.

Le verbe *peripatéo* (« marcher », « se promener ») apparaît fréquemment dans les lettres pauliniennes et occasionnellement dans les lettres johanniques en un sens figuré, qui signifie alors « vivre » ou « se comporter » (cf. Rm 6,4 ; 8,4 ; 13,13 ; 14,15 ; 1 Co 3,3 ; 7,17 ; 2 Co 4,2 ; 5,7 ; 10,2.3 ; 12,18 ; Ep 2,2.10 ; 4,17 ; 5,2.15 ; Ph 3,17-18 ; Co 2,6 ; 3,7 ; 4,5 ; 1 Th 1,12 ; 4,1.12 ; voir aussi 1 Jn 2,6 ; 2 Jn 4.6 ; 3 Jn 3-4). Mais ce verbe n'apparaît qu'en 5,16 dans la lettre aux Galates. L'emploi figuré de *peripatéo* vient du verbe hébreu *halak* que l'on rencontre souvent dans l'Ancien Testament. Il signifie « marcher » (la LXX le traduit parfois par *peripatéo*, mais généralement par *poreúomai*). Ce terme a pris un sens générique dans la législation morale et sociale du rabbinat : « Halakah ». Le sens figuré de *peripatéo* se trouve uniquement chez Paul dans le Nouveau Testament, mis à part quelques apparitions dans les lettres johanniques — où il est par ailleurs mieux défini que dans les lettres pauliniennes. Au verset 16, il est synonyme de *pneúmati 'ágesthe* (« conduit par l'Esprit ») du verset 18, de *zômen pneúmati* (« vivre par l'Esprit ») du verset 25a, et de *pneúmati stoichômen* (« demeurez en accord avec l'Esprit ») du verset 25b.

Le datif *pneúmati* suggère à la fois l'origine et l'instrumentalité (« par l'Esprit »), donc une qualité de vie qui diffère d'un style de vie légaliste ou libertin. L'impératif présent *peripateíte* dénote une exhortation à la progression dans l'action ; les Galates sont ainsi encouragés à persévérer, par la foi (cf. 5,5), dans la présence de l'Esprit qui œuvre dans leur vie (cf. 3,3-5). C'est dans la nouvelle réalité de « l'Esprit » que les croyants de Galatie sont exhortés à vivre, et non dans la vieille existence de « la chair », liée à la loi et à une forme d'indulgence envers soi. Ils avaient expérimenté cette réalité de l'Esprit lors de leur conversion, avant qu'ils n'écourent les judaïsants.

Une promesse est liée à l'exhortation : « et vous n'accomplirez pas les désirs de la chair ». Le verbe *teléo* (« mener à un terme », « finir »,

« compléter », « remplir », « accomplir ») a pour sujet le chrétien qui n'accomplira pas les désirs de la chair. Ainsi, Paul distingue chez le croyant individuel deux puissances morales qui cherchent à contrôler la pensée et l'activité de la personne : l'une, l'Esprit de Dieu personnifié ; l'autre, la personnification de la « chair ». Que fait le chrétien face à un tel dilemme ? Telle que Paul la proclame, la promesse de l'Evangile est la suivante : la vie dans l'Esprit annule la vie dirigée par la chair. De fait, la promesse est articulée par l'emploi de la double négation *où mé* (« ne pas » et « jamais ») et par l'usage de l'aoriste subjonctif *telésete*.



V. 17 : *Car la chair désire ce qui est contraire à l'Esprit, et l'Esprit ce qui est contraire à la chair. Ces entités s'opposent effectivement l'une à l'autre, si bien que vous ne faites pas ce que vous voulez.*

Au verset 17, Paul délivre un précis de son anthropologie sotériologique. Celle-ci souligne non seulement ce qu'il a dit au verset 16, mais encore sa compréhension de la condition humaine telle qu'elle se situe face à Dieu depuis que « le péché est entré dans le monde » (cf. Rm 5,12) : « la chair » et « l'Esprit » sont diamétralement opposés l'une à l'autre. Il en résulte que la personne ne peut faire ce qu'elle sait être juste quand elle vit dans « la chair » (c'est-à-dire quand elle vit en se comportant de façon purement et simplement humaine) ; elle ne le peut que lorsqu'elle vit « dans l'Esprit » (quand elle vit dans la nouvelle réalité d'être « en Christ », dirigée par l'Esprit de Dieu). La conjonction *gár* (« car ») est employée en un double sens : elle confirme et explique. Elle confirme qu'il existe une opposition entre la chair et l'Esprit au verset 16, et elle explique l'existence de cette opposition. Elle suggère aussi que la condition critique de l'homme est commune à tous.

Paul souligne au verset 17 un dualisme moral, et il emploie les mots *sárx* et *pneûma* pour en exprimer les antithèses. Un tel dualisme se trouve non seulement dans les lettres de Paul mais aussi dans la littérature johannique (cf. Jn 3,6 en ce qui concerne les termes eux-mêmes) ; il a par ailleurs souvent été considéré comme un produit de la pensée grecque. Mais le dualisme de Paul et de Jean est un dualisme moral, et non cosmologique ou anthropologique ; il s'agit, en ce qui concerne Paul, du « produit complexe

de son arrière-plan vétérotestamentaire et de sa conception rabbinique »¹, qui connaît des parallèles dans le dualisme moral révélé par les documents de Qumrân².

Le neutre pluriel du pronom *taûta* (« ces choses », « ces entités ») réfère à « la chair » et à « l'Esprit », les considérant plus comme des « choses » ou des « entités » que comme des puissances personnelles. Le temps présent du verbe *'antikeitai* (« elles s'opposent ») indique une opposition durable entre les deux entités. La proposition finale de la sentence, constituée de la conjonction *'ina* (« si bien que », « de sorte que ») et de verbes au subjonctif et au participe, n'exprime pas un but divin mais le but de la chair et de l'Esprit : la chair s'oppose à l'Esprit quand les individus ne font pas ce qu'ils veulent parce qu'ils sont conduits par l'Esprit, et l'Esprit s'oppose à la chair lorsqu'ils ne font pas ce qu'ils veulent parce qu'ils sont conduits par la chair. Ainsi Burton résume-t-il la pensée de Paul : « Si l'homme choisit le mal, l'Esprit s'oppose à lui ; s'il choisit le bien, la chair l'entrave »³. En effet, Ga 5,17 ébauche ce qui sera évoqué plus tard en Rm 7,14-25 ; les deux passages expriment la condition critique de l'humanité « en soi » (cf. *aûtôs 'egó*, « moi-même » ou « en dépendant de mes propres ressources » de Rm 7,25), déchirée entre une conduite par « la chair » ou par « l'Esprit ».

V. 18 : *Et si vous êtes conduits par l'Esprit, vous n'êtes point sous la loi.*

La conjonction *dé* (« et ») est ici employée comme une simple liaison, sans idée d'opposition ; elle ajoute une réflexion à la thèse avancée par la section des versets 13 à 18. *eî* suivi de l'indicatif est une construction conditionnelle qui permet de prendre en considération la réalité de l'expression « si vous êtes conduits par l'Esprit » : cette réalité est liée aux expériences passées des Galates (cf. 3,2-5), à leur statut de « fils de Dieu » (cf. 3,26-4,7)

¹ W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, Mifflintown (Pennsylvania), Sigler Press, 1980, p. 17 ; cf. aussi pp. 17-35.

² W.D. Davies, « Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit », dans *The Scrolls and the New Testament*, éd. K. Stendhal, New York, Harper, 1957, pp. 157-182.

³ E. de W. Burton, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Galatians*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1921, p. 302.

et à leur liberté en tant que chrétiens (cf. 5,1.13). Ici comme au verset 16, *pneúmati* est le Saint-Esprit de Dieu ; Paul en parle en termes personnifiés. Le verbe *'ágesthe* (« vous êtes conduits »), à la forme passive du présent, est presque synonyme au présent de l'impératif *peripateíte* (« vivez ») du verset 16, mais un accent est ici mis sur le choix du sujet à laisser sa volonté être conduite par l'Esprit. L'expression *'upò nómon* (« sous la loi »), comme partout ailleurs dans la lettre aux Galates (cf. 3,23 ; 4,4 ; 5,21), renvoie sans nul doute à un style de vie légaliste soutenu par les judaïsants, auxquels Paul s'oppose par son argumentation et ses exhortations de Ga 2,15 à 5,12.

En conclusion de la section 5,13-18, Paul met maintenant en rapport ses exhortations « rendez-vous, par amour, serviteurs les uns des autres » et « vivez par l'Esprit » avec le mode de vie légaliste prôné par les judaïsants. [...] Les judaïsants avaient en effet expliqué aux chrétiens de Galatie qu'ils ne pouvaient vivre que selon deux options : 1) un style de vie dirigé par la Torah, ou 2) un style de vie libertin, tel qu'ils le pratiquaient lorsqu'ils étaient éloignés de Dieu. L'Evangile chrétien, tel que Paul le proclamait, recèle un autre style de vie, distinct des voies du légalisme ou du libertinage – il ne s'agit pas d'une voie moyenne qui consiste (comme beaucoup tentent de le pratiquer) à vivre une vie chrétienne par soi-même, mais il s'agit d'une « autoroute qui surplombe ces voies »⁴. Dans la vie chrétienne, l'antidote à la licence n'est pas un ensemble de lois, comme les judaïsants l'affirmaient, mais l'ouverture à l'Esprit et à la conduite par l'Esprit. Etre « en Christ », ce n'est ni du légalisme, ni du libertinage, mais une nouvelle qualité de vie fondée sur et dirigée par l'Esprit. ■



⁴ *Ibid.*

Chronique de livres

Jacques Ellul, *Le défi et le nouveau*, préface d'Antoine Nouis, Paris, La Table Ronde, 2007, 1029 pp., ISBN 978-2-7103-2908-4, 40 Euros.

Le Défi et le Nouveau tombe à pic en rassemblant des textes fondateurs produits par Jacques Ellul (1912-1994) de 1948 à 1991, qui n'étaient plus disponibles. « Technology critic, historian, sociologist, theologian of hope, ethicist, activist », selon l'*International Jacques Ellul Society*, Ellul était, en bon français, critique de la société technicienne et de la modernité, historien, sociologue, penseur engagé, militant, et théologien de l'espérance ! C'est même à lui que l'on doit la célèbre maxime « penser global, agir local ».

Ce nouveau recueil ne propose pas le tout de l'œuvre théologique d'Ellul mais déjà : *Présence au monde moderne* (1948), *Le livre de Jonas* (1952), *L'Homme et l'Argent* (1953), *Politique de Dieu, politiques des hommes* (1966), *Contre les violents* (1972), *L'impossible prière* (1972), *Un chrétien pour Israël* (1986), et la magnifique étude sur la tentation : *Si tu es le fils de Dieu* (1991). « Je reconnais, précisait J. Ellul en son temps, que mes analyses du monde contemporain peuvent conduire à un sentiment de fatalité, et par conséquent à un certain négativisme désespéré : c'est alors que devrait prendre place l'appel adressé au lecteur par les livres théologiques, où l'on doit rencontrer l'espérance, la certitude d'une vérité, la liberté et la possibilité toujours ouvertes d'une action effective. »

La formule d'Augustin nomme dans la belle préface d'Antoine Nouis les deux moteurs de cette entreprise théologique : « l'espérance a deux

enfants très beaux : ils s'appellent le courage et la colère ». La prophétie d'Ellul est de retour. ■

David Gonzalez

Jacques Ellul, *Islam et judéo-christianisme*, préface d'Alain Besançon (Quadrige N° 1 Discipline(s) Philosophie – Philosophie générale), Paris, P.U.F., 2006 (2004), 128 pp., ISBN 2130555527, 10 Euros.

Toute sa vie, Jacques Ellul aura professé l'anticonformisme : « les amis de Tarik Ramadan vont donc tomber des nues en lisant le dernier texte, écrit peu avant sa mort, en 1994, par un Jacques Ellul inquiet de 'l'amour immodéré pour l'islam' qu'il sentait croître dans les milieux intellectuels et chrétiens », commente Eric Conan (*L'express*, mai 2004) lors de la première impression de cet essai. Le philosophe ne comprenait pas la montée d'un discours démagogique sur le Coran, « un discours de l'équivalence : même Dieu, mêmes valeurs, même salut ». C'est en théologien qu'il réagit donc dans le texte *Les trois piliers du conformisme*, qui montre entre autres la fausseté d'expressions telles que « nous sommes tous des fils d'Abraham », « les religions du Livre », « le monothéisme ». Suit un texte d'une douzaine de pages écrites en mai 1983 et publiées pour la première fois en français. Il s'agit de la préface d'Ellul au livre de Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians under Islam*, publié en février 1985 aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne, sur l'évolution juridique et politique du monde islamique dans sa façon de considérer l'individu non musulman (le *dhimmi*) : selon une « charte octroyée » (la *dhimma*), ou des « droits » (les *droits de l'homme*) ? L'observation de Bat Ye'or, c'est que l'islam « a montré la 'fixité' de certains de ses dogmes (le mépris pour le non musulman) », tandis qu'en contraste, ceux du judéo-christianisme n'auraient cessé d'évoluer vers « la promesse et l'ouverture de liberté des Testaments, débouchant sur les droits de l'homme, contre 'la contrainte et le définitif' du Coran ». Ellul défend le caractère historique scientifiquement tout à fait correct à ses yeux de l'étude de Bat Ye'or. Ce sont les différences de

compréhension dans la manière de faire référence à la foi d'Abraham (« on ne naît pas fils d'Abraham, on le devient »), à la Parole, à Dieu et aux Droits de l'homme qu'Ellul souligne, tant *la ressemblance des mots cache totalement les oppositions, à la fois du Sens et de l'Etre* (p. 91). ■

David Gonzalez

Søren Kierkegaard, *Exercice en christianisme*, présentation et traduction de Vincent Delacroix (Les marches du temps), Paris, Félin, 2006, 320 pp., 24,90 Euros.

Voici peut-être un livre peu lu : *Indøvelse i Christendom* [Exercice en Christianisme] paru en 1850 sous la plume d'Anti-Climacus, le dernier grand-livre pseudonyme de Søren Kierkegaard (1813-1855). Trois grandes méditations (« exposés bibliques et définitions chrétiennes ») autour de trois paroles (« Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et je vous donnerai du repos », « Bienheureux, celui qui ne se scandalise pas de moi » et « de sa hauteur il attirera tous les hommes à lui ») : une longue réflexion sur « l'être et le devenir chrétien » écrit par un pseudonyme supérieur à Kierkegaard lui-même, « chrétien au plus haut degré » ou représentant de « l'idéalité du christianisme ». Le philosophe danois a produit des catégories devenues classiques (contradiction, situation, compréhension, contemporanéité) et une théorie de la vérité, soulignant l'importance unique de la subjectivité individuelle dans la compréhension du Christ comme vérité, contre toute tentative de dilution de l'individu dans le « Système » (contre Hegel et sa philosophie de *La raison dans l'histoire*, notamment). « Une stratégie d'écriture philosophique totalement inédite », qui a marqué le XX^e siècle : « l'achèvement d'une pensée de l'existence », selon la présentation du traducteur Vincent Delacroix. Une traduction française inédite, à la fois déroutante et réconfortante (elle aussi), comme dans cette « Prière » (p. 194) : « ... Nous T'appelons notre sauveur et notre libérateur. Toi qui vins sur terre pour nous libérer de nos chaînes dans lesquelles nous étions tenus liés ou dans lesquelles nous nous étions

nous-mêmes entravés, et pour sauver les libérés. C'est l'œuvre que Tu as achevée et que Tu achèveras à la fin des temps ; car ainsi Toi-même l'as dit, ainsi Tu le feras : élevé de la terre, Tu attireras tous les hommes à toi ».



David Gonzalez

Didier Crouzet, *Travailler faire son marché lire la Bible*, (Convictions & société), Lyon, Olivétan, 2006, 180 pp., ISBN 2-915245-39-8, 13 Euros.

Théologien au parcours diversifié (équipier de la Mission populaire, professeur de théologie, pasteur de paroisse, chargé des relations internationales de l'Eglise Réformée de France), l'auteur souhaite, par ce petit livre, nous faire faire une « balade » qui consiste à « trouver le moyen de traverser, toujours établir des passerelles entre le monde de la Bible et celui de l'économie, entre les convictions du chrétien et sa vie professionnelle et sociale ». Se posent alors diverses questions : comment vivre la foi dans la vie quotidienne ? Comment vais-je rester fidèle à l'héritage biblique quand je fais mon marché... quand je suis au boulot ?

L'auteur tente d'y répondre :

1) Il nous amène à comprendre les raisons fondamentales de l'existence de la loi de façon à ce que nous puissions nous situer face aux lois qui organisent notre existence.

2) Il porte un regard intéressant sur le récit de la tour de Babel qui nous invite à une réflexion sur les notions de pouvoir et de domination sans Dieu, et où l'existence n'est plus située dans une éthique de solidarité.

Il oppose alors le modèle de ce récit à celui d'Abram qui vise à vivre selon les promesses de l'alliance établie par Dieu.

Il conclut que dans notre existence, nous « naviguons » entre ces deux modèles.

3) Il montre que les modèles bibliques (Abraham, Israël, Jérémie, Jésus, Pierre...) ont évolué dans un monde en mutation, donc dans une

« flexibilité » encore à vivre aujourd'hui, et ceci selon les valeurs d'amour et de confiance vis-à-vis de Dieu et d'autrui.

4) Ces fondements permettent ainsi de déduire que le travail est à valoriser, l'ambition à dominer dans l'humilité et la solidarité à construire !

Si petit soit-il, cet ouvrage délivre une synthèse théologique intéressante quant à notre existence quotidienne ! ■

Marc Barthélémy

Elian Cuvillier, *Naissance et enfance d'un Dieu. Jésus-Christ dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2005, 238 pp., ISBN 2-227-47520-X, 19,80 Euros.

L'auteur commence par émettre une hypothèse : « Matthieu 1 et 2 constituait une préhistoire mythique à l'évangile, en ce sens que ces deux chapitres réfléchissaient à la signification et aux conséquences théologiques de la reconnaissance de Jésus comme Messie par la communauté chrétienne ». Cette hypothèse le conduit à nous faire revisiter certains thèmes chers à Matthieu : en effet, de la généalogie aux récits de la naissance et de l'enfance, quels enjeux exégétiques et théologiques pouvons-nous repérer, enjeux confirmés par l'ensemble de la narration matthéenne ?

Le parcours proposé par l'auteur nous fait alors découvrir certains développements intéressants :

- La généalogie exposée de manière ascendante par Matthieu vise à montrer que « Jésus doit être compris comme celui en qui Israël trouve l'aboutissement de tout ce qu'il espère » ; en outre, cette généalogie ascendante (comme celle de la Genèse) mène à une autre interprétation théologique : « comme le ciel et la terre, Jésus trouve en fait son origine en Dieu » ; enfin, le but poursuivi est double : d'une part « asseoir la légitimité de Jésus » – pour cela Matthieu « souligne la continuité fondamentale qui existe entre Jésus et l'histoire qui le précède » – ; d'autre part, montrer « l'originalité et la nouveauté de cette légitimité [...] définie de deux

- manières : par la présence d'une série originale de cinq femmes, signe de la grâce de Dieu [...], et par le fait que la naissance de Jésus, non conforme à la Loi, est fruit de l'acte créateur de Dieu ».
- La grossesse de Marie met en scène des difficultés que le couple va devoir affronter : elle pourrait être répudiée parce que soupçonnée d'adultère, de transgression de la Loi et de mauvaise réputation. Ces faits accentuent un « discours christologique » sur la conception virginale : « Jésus est non seulement l'envoyé de Dieu au sens du messianisme juif, mais bien le 'Fils de Dieu' ».

Sont alors développés ces thèmes et d'autres qui, présents dans les chapitres 1 et 2, se voient confirmés par le reste de l'évangile : « au plan anthropologique, les thèmes de la filiation et de la violence ; au plan théologique, ceux de la justice et de l'universalisme ; enfin, à l'articulation de l'anthropologie et du théologique, la figure même de l'enfant ».

Ce livre bien écrit se laisse aisément lire. Certains présupposés suscitent des réserves mais il s'avère stimulant sur les plans exégétique et théologique. ■

Marc Barthélémy

Pascal Zivi et Jacques Poujol, *Les abus spirituels*, Paris, Empreinte/Temps présent, 2006, 128 pp., ISBN 978-2-906405-79-5, 15 Euros.

Ce livre présente deux parties, une approche pratique et une approche cognitive.

La première partie est rédigée par Pascal Zivi, qui travaille sur le problème de groupes sectaires totalitaires et de leurs manipulations mentales. Ceci l'a amené à être contacté par des chrétiens victimes d'abus spirituel, avec qui il pratique une relation d'aide fondée sur l'amour, la patience et la compréhension. Selon son approche pratique, il tente de répondre à des questions de base : qu'est-ce qu'un abus spirituel ? quel en est la mécanique ? qu'est-ce que la Bible peut nous apprendre concernant l'abus

spirituel ? quelles sont les caractéristiques du dirigeant qui pratique l'abus spirituel ? votre groupe fait-il partie d'un système abusif ou manipulateur ? ... Il part alors de la perspective pratique suivante : « L'abus spirituel est une injustice émanant du mauvais usage que certains pasteurs, prêtres ou autres responsables chrétiens, font des droits et des pouvoirs associés à leur fonction. »

La deuxième partie est écrite par Jacques Poujol, formateur en relation d'aide, conseiller conjugal et familial, psychothérapeute du couple et de la famille. Il part de l'optique cognitive selon laquelle « l'abus spirituel est un mauvais traitement spirituel et psychologique infligé à une personne ». Il pose dès lors les questions suivantes : d'où viennent les abus ? pourquoi la victime entre-t-elle dans un système abusif et pourquoi y reste-t-elle ? quelles sont les difficultés éprouvées par la victime et comment l'aider à se reconstruire ? L'auteur souligne l'importance de se situer en tant que groupe équilibré non dysfonctionnel. Le groupe équilibré « permet aux chrétiens de vivre leur foi en sécurité tout en gardant leur créativité » ; deux besoins fondamentaux de l'être humain sont ainsi respectés.

Ce livre est intéressant en ce qu'il traite les positions des divers acteurs de l'abus, et tente de montrer comment l'abus s'est insinué. Chaque personne concernée par le sujet peut donc y trouver des pistes de solutions. Par ailleurs, ce livre est un bon complément à celui de David Johnson et Jeff VanVonderen, *Le pouvoir subtil de l'abus spirituel* (1998), en ce qu'il effectue une analyse quelque peu différente de la mécanique de l'abus. ■

Marc Barthélémy

Martin Luther – sur le roc de la Parole, DVD, Paris, Mission Intérieure, avec le soutien de la Fondation Bersier, 23 Euros.

C'est une présentation multimédia de Luther bien réussie. Elle contient des informations multiples et accessibles pour les jeunes. Le fichier animé interactif se prête bien à une utilisation dans un groupe de jeunes.

Les biographies des différents personnages comme Melanchthon et Erasme sont un bon complément sur la vie de Luther. Même si on pouvait

espérer un peu plus sur sa vie privée et surtout sa vie de famille. La page sur Catherine de Bora contient très peu d'information. Il manque des anecdotes sur sa joie de vivre et sur son art de composer des cantiques.

La page sur le Catéchisme semble un peu courte. Il n'y aucune mention du culte protestant ou de la liturgie que Luther a utilisée.

Ce qui est appréciable : les informations sur les écrits et les livres de Luther, ainsi que sur sa traduction de la Bible. Le DVD contient aussi des informations sur d'autres sites internet qui traitent le même thème.



Peter et Sigrun Rapp

Bible et œuvres d'art en regard – Parcours pour une catéchèse en image, CD Vidéo pour PC et MAC, Paris, Méromedia, 13 Euros.

La Bible et l'art contemporain en douze œuvres d'art inspirées par des versets bibliques. Sept œuvres traitent un thème de l'Ancien Testament, dont quatre la création, et cinq abordent un thème du Nouveau Testament. Pour chaque œuvre, le CD propose une « fiche jeunes » avec de bonnes questions pour bien analyser le thème. Parfois il y a une interview avec l'artiste. Pour chaque œuvre, on dispose aussi d'une « fiche adulte » avec une description détaillée de l'œuvre et de bonnes pistes de réflexion, des références bibliques et des versets bibliques en parallèle. La composition et l'interprétation des œuvres sont diversifiées et très intéressantes. Le CD peut être utilisé pour une animation catéchétique des jeunes mais aussi pour des rencontres autour d'un thème choisi avec des adultes. Plusieurs traductions de la Bible sont utilisées.

Le CD propose aussi plusieurs entretiens sur le thème de la Bible et de l'iconoclasme. Celui qui cherche à renouveler sa pratique catéchétique regrettera l'absence des thèmes de la sainte cène et du baptême. Sur la vie de Jésus, on trouve sa naissance (l'annonciation), sa prière à Gethsémani, et sa mort.



Peter et Sigrun Rapp

Eric Werner, *La Maison de servitude, Réplique au Grand Inquisiteur, Essai*, (Philo), Vevey, Xénia, 2006, 192 pp., ISBN 2-88892-009-3, 16 Euros.

Dans cet essai, l'auteur développe la thèse que nos démocraties occidentales sont encore menacées par le totalitarisme. Dans les quatorze chapitres que constitue sa réplique, il essaie de démontrer comment la Parole évangélique du Christ peut libérer l'homme, contrairement au système métaphysique ecclésial qui s'est historiquement substitué à cette Parole et qui a naturellement dégénéré en divers sous-produits que constituent les religions séculières.

La Parole évangélique que l'auteur retient, c'est une parole de déliement et de coupure : « père contre fils, fils contre père » (Lc 12,51-53). Valorisant des exégèses allant dans le sens d'une Lytta Basset, il souligne que la naissance d'en haut va à l'encontre de l'autoreproduction de la société traditionnelle. Ainsi, à la suite du Christ, on ne renaît pas fils de son père, comme dans les rites d'initiation, mais enfant de Dieu émancipé de son père terrestre.

Dans ce sens, Antigone, emblème de la révolte de la conscience contre la raison d'Etat représentée par la volonté du roi Créon, est, dans son martyre, une figure préchristique, car elle s'oppose à la dictature du bien, refusant d'en faire un objet d'idolâtrie, tout comme le Christ vis-à-vis des commandements.

Mais bien souvent Créon triomphe. Sa cité (et les règles qui la régissent) elle seule procure le salut, phénomène qui se reproduit dans l'islam.

Il faut donc le surgissement de paroles providentielles accueillies tout aussi providentiellement par les hommes pour que surgisse la démocratie. C'est le cas de l'appel d'Abraham qui, par son caractère existentiel, est figure de la démocratie moderne mettant l'accent sur l'individu. C'est le cas également de la maxime socratique qui a donné naissance à la démocratie antique, bientôt mise à mal par le totalitarisme métaphysique de Platon.

Dans son chapitre « Vie et mort de Dieu », Werner se félicite de cette mort que constitue l'abandon définitif de la façon métaphysique de penser

Dieu. Le Dieu qui est mort, c'est le Dieu du système métaphysique qu'il appelle « pseudomorphose », qui s'est substitué au manifeste religieux du Christ, et qui a empêché le développement propre du christianisme. La déconstruction permet de retrouver l'élan des évangiles et de ne pas chercher le Vivant dans le tombeau de la pseudomorphose.

L'après-mort de Dieu voit le retournement du mythe de la caverne et la redécouverte de la parabole du levain. L'intérêt pour les profondeurs chez des Dostoïevski, Nietzsche, Baudelaire et Hugo rejoint le thème de la descente aux enfers du Christ.

Or le déclin de la pseudomorphose laisse un vide susceptible d'être comblé par un retour de la Parole. Cependant, les totalitarismes, sous-produits de la pseudomorphose, loin de combler ce vide mais cherchant à l'occuper, ne peuvent que venir contester le retour de la Parole.

Cependant, là où, pour la modernité chrétienne occidentale, la sortie de la pseudomorphose se fait par la porte de l'antitraditionalisme, elle se fait, pour l'islam, par la porte du traditionalisme sous la forme, en Occident, d'un néotribalisme. Ainsi, l'islam a le pouvoir attractif de l'Égypte comme pour les Hébreux qui l'avait quittée ; il représente pour les contemporains, que le déclin de la modernité effraie, la tentation du retour à la maison de servitude. En ce sens, l'islam est un antichristianisme, et l'auteur rejoint l'analyse de Nietzsche qui sur ce point compare Mahomet à Platon.

Dans son chapitre « Les douleurs de l'enfantement », l'auteur décrit l'effritement du consensus autour des valeurs, ce qui débouche sur une réalité à deux visages : l'Etat policier en Occident, et le djihad en terre d'islam.

Le christianisme étant l'instrument de sa propre mise en cause en tant que religion, une question demeure cependant : la postmodernité adviendra-t-elle, où ne dépassera-t-on jamais le stade de la modernité tardive ? Werner entrevoit l'esquisse d'une issue dans la rencontre du Christ avec la Samaritaine et ce qu'il appelle l'intériorisation de l'axe du monde, à savoir l'inhabitation de la Parole en soi, contre la tradition. L'humanité est en adolescence, donc malade, diagnostique l'auteur. Mais, affirme-t-il dans un élan d'optimisme, mieux vaut être en chemin et malade qu'en bonne santé sans bouger.

Ainsi, la modernité chrétienne est la bonne terre pour la Parole, et la Parole est bonne semence pour la modernité chrétienne. Werner prétend ainsi rejoindre la vision holistique d'un Paul où tous ressusciteront, contrairement à Baudelaire et à Nietzsche où seuls respectivement le poète et le surhomme ressuscitent.

Le propre d'un essai est de stimuler la réflexion du lecteur. On peut dire que sur ce plan-là, Eric Werner a réussi son entreprise, même si le lecteur n'acceptera pas forcément toutes ses prémisses ni toutes ses conclusions. Le chemin que propose l'auteur est parfois déroutant, mais il a le mérite de nous faire prendre conscience que, si nous sommes tentés de refermer son livre pour nous éviter de penser ou par peur de la liberté qui s'entrevoit comme un fardeau trop lourd à porter, c'est que les sirènes du Grand Inquisiteur ne sont malheureusement pas loin. ■

Pierre-Alain Jacot

Liste des derniers ouvrages reçus

Olivier Favre, *Les églises évangéliques de Suisse, Origines et identités*, préface de Roland J. Campiche (Religions et modernités), Genève, Labor et Fides, 2006, 368 pp., ISBN 2-8309-1215-2, 39 CHF/24 Euros.

Isabelle Lévy, *Mémento pratique des rites et des religions à l'usage des soignants*, Issy-les-Moulineaux, Estem, 2006, 80 pp., ISBN 2-84371-389-7, 9,50 Euros.

Jean Ansaldi, *Grande langue, Un pouvoir de vie ou de mort*, Poliez-le-Grand, Moulin, 2006, 96 pp., ISBN 2-88469-022-0, 16,50 CHF.

Bulletin de commande

HOKHMA

Joindre le règlement à la commande.

Adresses : voir page 3 de couverture.

Nom : Prénom :
Adresse :
Code postal : Ville :
Pays :

- ☐ Je commande la série 1-90 (sauf n° 1, 2, 3, 5, 16, 17, 48 et 60 épuisés et progressivement disponibles sur www.hokhma.org) au prix de 105 €, 150 FS (port en sus) soit 75 % de réduction.

- ☐ J'abonne pour un an la personne suivante,
au tarif réduit / normal (*entourer ce qui convient*) :

Nom : Prénom :
Adresse :
Code postal : Ville :
Pays :

Et je choisis les deux numéros disponibles suivants en cadeau de parrainage : /

- ☐ Je désire recevoir le(s) numéro(s) disponible(s) suivant(s)
au tarif normal / réduit (*entourer ce qui convient*)
Monnaie : FS / € (*entourer ce qui convient*)

NUMERO	Prix unitaire	Quantité	Total
Port en dessous de 5 exemplaires (voir bas du tableau ci-dessous)			
Abonnement éventuel d'un tiers			
Total			

