

SÉRIE HOKHMA COMPLÈTE

Pour mieux connaître notre revue,

Achetez la série, plus de 5700 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...

Il vous est possible d'acquérir la **série complète** du n° 1 au n° 79 (n° 1, 2, 3, 5 et 17 en photocopies, puisque épuisés) au prix de 180,20 €, 355 FS

soit une remise de 50 %.

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

Gérard Pella-Grin : *responsable de ce numéro*

Adresse de la rédaction : D. Gonzalez, 17, Voie de Wissous, F-91300 Massy

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

Comité de rédaction : Marc Barthélémy, Jean Decorvet, Pierre de Mareuil, Christophe Desplanque, Marc Gallopin, Laurent Gautheron, Peter Geißbühler, Claude-Henri Gobat, David Gonzalez, Christian Heyraud, Pierre-Alain Jacot, Gérard Pella, Fred Samtchar, Daniel Schibler.

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

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

Composition et mise en page :

Scriptura
44, ch. de Géry, F-26200 Montélimar.
Tél. 00 33 (0)4 75 01 90 37.

Impression :

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

Dépôt légal : 3^e trimestre 2002.
N° d'impression 02.0483. ISSN 0379 - 7465



Sur le site web www.xl6.com, un index complet des articles parus depuis le début est consultable.

AVANT-PROPOS



par Gérard

PELLA-GRIN,

*pasteur dans la
paroisse de Vevey
(Eglise Evangélique
Réformée du Canton
de Vaud, Suisse)*

Chercher l'humain ?

Si j'ai bien compris la Bible, le SEIGNEUR lui-même cherche l'humain, caché derrière sa honte et ses justifications, ses connaissances et ses exploits, ses peurs et sa culpabilité. C'est vrai de la première page de la Bible, où le SEIGNEUR Dieu appelle l'homme : « Où es-tu ? » (Gn 3,9) à la dernière où il invite encore : « Que celui qui a soif vienne » (Ap 22,17). Oui, notre Dieu cherche l'humain, non pas comme un savant étudie une bactérie mais comme un berger recherche une brebis, sa brebis précieuse et perdue.

Nous tenterons nous aussi, toutes proportions gardées, d'avoir ce cœur de berger dans notre recherche. Nous tâcherons de comprendre où se cache et où se trouve l'être humain d'aujourd'hui, pour pouvoir mieux l'aimer et le rejoindre avec l'Évangile. Dans ce numéro spécial, notre questionnement est double :

- qu'ont-ils de si particulier, la femme et l'homme d'aujourd'hui ?
- quel éclairage la Bible nous offre-t-elle sur l'homme et la femme de toujours ?

Le comité de rédaction exprime ici sa reconnaissance aux cinq contributeurs qui ont accepté le défi que nous leur présentions. Ils ne se sont pas bornés à écrire un article, ce qui, en soi, est déjà un labeur honorable ! Ils se sont déplacés à Versailles en novembre 2001 pour participer à notre colloque *Hokhma* sur ce thème. Ce faisant, ils ont accepté de s'exposer au questionnement des autres conférenciers, formés dans d'autres disciplines.

Nous remercions également la Communauté des Diaconesses de Reuilly, qui nous a offert un cadre de travail, de prière et de vie très bienfaisant.

Merci enfin aux laïcs et pasteurs qui ont participé au colloque de Versailles. Leur présence – active, intelligente, chaleureuse – a offert à notre travail son premier écrin et sa première confrontation à la réalité. Il est maintenant entre vos mains, pour contribuer humblement à votre recherche de l'humain. ■

L'humain, homme et femme !

Dans les articles qui suivent, les auteurs parlent parfois de l'homme dans le sens d'être humain (*Mensch*). Il ne nous a pas paru nécessaire de préciser à chaque fois qu'il est question ici de l'homme *et de la femme*, comme l'indiquait le titre du colloque : « Cherchez l'humain ! Pour comprendre l'homme et la femme d'aujourd'hui dans une perspective chrétienne ».

L'HOMME MODERNE, CET INCONNU

par **Frédéric de
CONINCK**,
*directeur de
recherches en
sociologie,
Paris*

Dans le domaine de la sociologie, qui est la discipline que je pratique, il est difficile de parler de l'homme en général. La sociologie s'est constituée, en effet, précisément, à partir du moment où l'on s'est rendu compte que les hommes vivaient de manières diverses, adoptaient des pratiques différentes, possédaient des visions du monde hétérogènes et, pour le dire en un mot, construisaient des cultures séparées les unes des autres. Le thème du « bon sauvage » au XVIII^e siècle a, de fait, frayé la voie aux sciences sociales. C'est à partir du moment où l'on a accepté que l'ensemble de l'humanité ne se situait pas sur un axe unique allant du sauvage au civilisé que l'on s'est posé les premières questions de sociologie. Que le « sauvage » puisse être bon et même meilleur que nous, c'était là la nouveauté. Le deuxième élément qui a donné une impulsion décisive est l'apparition des démocraties, qui ont montré que l'on pouvait changer de manière radicale l'organisation de la société, notamment avec la disparition des sociétés d'ordres qui avaient précédé. Cela a provoqué, alors, des raisonnements en termes d'avant/après, des études comparatives qui travaillaient par différence et, de nouveau, le sentiment qu'un nouveau monde, complètement différent du précédent, émergeait. Enfin c'est, bien sûr, la révolution industrielle, et l'exode rural massif qu'elle a provoqué, qui ont fait toucher du doigt que l'ère des communautés villageoises toucherait bientôt à sa fin. La vie des grandes villes devint, alors, à la fin du XIX^e siècle un sujet de réflexion régulièrement ressassé.

Pour toutes ces raisons on ne parle guère, en sociologie, de l'homme, sans lui accoler un adjectif. On parlera de l'homme romain, de l'homme de l'ancien régime, de l'homme antique, de l'homme moderne, de l'homme du tiers-monde, etc. Et, même avec ces limites, on n'avance pas sans une prudence et des précautions de Sioux, car, très vite, on se rend compte que l'on manie des généralités abusives.

On cherche à définir des traits communs à la plupart des hommes, dans un contexte donné, tout en sachant bien que ces regroupements souffrent de nombreuses exceptions. Personne n'a jamais rencontré l'homme moderne, en tant que tel, dans la pureté de tous ses traits. On accentue, simplement, certains traits qui nous semblent le distinguer de l'homme non-moderne, en général et en gros.

Je vais, donc, me limiter à l'anthropologie de l'homme d'aujourd'hui dans les pays d'Amérique du Nord et d'Europe de l'Ouest que l'on appelle, par convention, l'homme « moderne », sans que cela comporte, on s'en rend compte, un quelconque jugement de valeur. La modernité présente des possibilités et des problèmes qui lui sont propres, mais on ne peut pas dire, globalement, qu'elle soit meilleure ou pire que les mondes qui l'ont précédé ou qui lui coexistent aujourd'hui.

Cet homme « moderne » me semble avoir une caractéristique très particulière : celle d'être largement un inconnu ! Il est inconnu pour trois raisons. D'abord parce que l'on sous-estime, souvent, sa différence avec l'homme d'autrefois. Nous imaginons, en effet, trop volontiers que nous sommes bâtis sur le même moule que les hommes d'autrefois. Au reste, c'est une erreur de perspective fréquente dans les relations sociales : imaginer que les autres raisonnent comme nous et attachent de l'importance aux mêmes choses que nous. C'est peut-être, du coup, les hommes d'autrefois qui nous sont devenus inconnus. C'est en partie vrai, mais, pour une autre partie, nous nous rêvons encore souvent comme des hommes d'autrefois, ce qui nous donne une fausse image de nous-mêmes. Beaucoup de gens, par exemple, continuent aujourd'hui à s'imaginer comme ancrés dans un terroir régional, ce qui a en fait de moins en moins de réalité. Quand on lit la Bible, cela nous confronte d'ailleurs à une difficulté particulière : celle de comprendre ce qui nous y est dit sans nous assimiler, implicitement et automatiquement, aux hommes d'autrefois.

Mais l'homme moderne est aussi un inconnu parce que son devenir est de plus en plus ouvert. Dans les sociétés d'autrefois on vivait de fortes incertitudes : la famine, la guerre ou une épidémie pouvaient ravager des existences subitement. Mais, pour autant, la vie obéissait, dans son déroulement, à un schéma assez verrouillé : on se tenait à une activité et la vie n'offrait pas beaucoup d'occasions d'exercer sa fantaisie ou son originalité. Les marges de possibilité étaient étroites. Aujourd'hui les modèles de vie sont si multiples que l'on hésite même à continuer à parler de « modèles ». Les choix sont souvent réversibles et assez ouverts. C'est pour marquer cette ouverture que j'ai parlé, ailleurs, « d'homme flexible »¹.

¹ Frédéric de Coninck, *L'homme flexible et ses appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Ces deux premiers motifs font que l'homme moderne est devenu, largement, et c'est le troisième élément que je veux souligner, un inconnu pour lui-même. Il sait de moins en moins qui il est. Il essaie de s'appuyer sur des références passées, mais elles ne sont plus pertinentes. Il sait de moins en moins ce qu'il va devenir. Il est assez facilement perdu et c'est pourquoi j'ai parlé, également, d'homme fragile² ou de condition d'exilé³ pour l'homme moderne. L'homme moderne ne dispose plus de repères solides pour se définir. Il est comme en exil, noyé dans un monde qu'il déchiffre difficilement et il devient, ainsi, un inconnu pour lui-même.

Alors revenons, maintenant, sur ces différents thèmes en les approfondissant.

1. L'homme d'autrefois : à peine un individu

La meilleure manière de marquer le contraste entre l'homme moderne et l'homme d'autrefois est de dire que l'homme d'autrefois (aussi fictif, naturellement que l'homme moderne : une fois encore, j'oppose des traits à la louche) était à peine un individu. Parler d'individu à son propos est presque un abus de langage. L'homme d'autrefois était, en effet, fortement contraint par son environnement social. Il n'était pas libre de ses mouvements. Il était surveillé de près par ses proches. Il était censé remplir un rôle et il fallait qu'il le remplisse. C'est peut-être là le point essentiel : l'homme d'autrefois était plus un rôle social qu'un individu.

Imaginons la biographie typique de cet homme d'autrefois, en supposant qu'il ne lui arrive aucun des événements désagréables que nous avons évoqués ci-dessus et qui auraient pu provoquer sa mort prématurée. Au moment de sa naissance, une large partie de son destin est déjà scellée. Il est doté d'une série d'ancêtres qui lui ont ouvert la voie pour le meilleur et pour le pire. Il est censé prendre leur suite et s'inscrire dans leur tradition. C'est pourquoi, dans la Bible elle-même, on présente souvent une personne en nommant ses ancêtres. Si l'on pense aussi à la description sommaire de la division du travail qui se trouve en Genèse 4,20-22, on sera frappé de voir qu'elle se déduit purement et simplement d'une question d'ascendance. A partir du moment où l'on connaît les ancêtres de quelqu'un, on connaît, ainsi, sa profession. La division du sol racontée dans le livre de Josué (Jos 13-20) pousse à des conclusions analogues en ce qui concerne l'habitat : l'ascendance fixe le lieu de résidence. L'homme qui naît n'est, par conséquent, maître

² *Ibidem.*

³ Frédéric de Coninck, *Nous sommes tous des exilés ! avec Ezéchiel*, Paris, Ed. Empreinte, 2001.

ni de son lieu de vie, ni de sa profession. Il n'est pas maître, non plus, de ses solidarités de proximité : il doit assistance à ses proches. S'il tombe malade ou s'il est vieux, ses proches suppléeront et lui doit faire de même. Il passera ensuite sa vie entouré d'un nombre limité de personnes qui surveilleront ses moindres gestes ou s'offusqueront du moindre de ses propos hardis. La scène de Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4,16-30) est tout à fait typique : pour les gens de Nazareth, Jésus est le fils de Joseph et de Marie, point final. Il n'a pas à ruer dans les brancards et à raconter des vérités bouleversantes. Qu'il rentre dans le rang, et vite !

L'homme d'autrefois est donc corseté, ramené à un rôle social prédéfini, coïncé dans une lignée qu'il doit prolonger, surveillé par un petit cercle de proches et rivé à un lieu qu'il ne peut quitter qu'au prix d'une marginalisation immédiate. Les nomades sont, d'ailleurs, des gens inquiétants et le peuple d'Israël est un des seuls peuples à avoir donné une image positive des nomades.

Cette dernière remarque conduit à dire que la Bible a trouvé beaucoup à redire à ce système rigide dans lequel l'individu étouffait. L'Ancien Testament raconte des histoires de rupture à profusion et il y a une individualité de l'appel de Dieu qui y est fréquente et frappante. Jésus s'est beaucoup méfié, par ailleurs, des formes patriarcales d'autorité qui enfermaient l'individu dans sa famille d'origine ou dans des décalques de cette famille. Pourtant, au moment de rédiger des préceptes éthiques à destination des premiers chrétiens, on sera frappé de voir que les Apôtres n'ont pas encouragé ces chrétiens à changer de rôle. Ils les ont plutôt incités à bien remplir ces rôles, à les habiter avec de l'amour pour leurs proches, tout en restant soumis et conformes aux attentes que ces proches pouvaient avoir à leur égard.

La Bible essaye donc de dégager l'individu des chaînes oppressantes de la société traditionnelle mais elle reste, tout à fait clairement, inscrite dans cette société. Elle n'approuve pas ce type de fonctionnement social, mais elle sait qu'à l'époque, les individus ne peuvent pas vivre en dehors de ce cadre.

L'homme moderne s'oppose, quant aux traits que nous venons de mettre en exergue, sur chaque point, à l'homme d'autrefois. Bien sûr il hérite, pour partie, de la position sociale de ses parents, de nombreuses enquêtes l'ont montré, mais, malgré tout, ses chances de mobilité sociale sont bien plus grandes que celles de l'homme d'autrefois, notamment du fait que l'espace des professions lui-même évolue considérablement d'une décennie à l'autre. Par ailleurs il est peut-être prisonnier d'un rôle dans un cercle donné, mais le nombre de cercles qu'il fréquente est énorme, alors qu'autrefois l'homme vivait pratiquement toute sa vie dans un seul cercle. Aujourd'hui le travail, la famille, l'école, la consommation, les vacances, la vie d'Eglise, se déroulent dans des cercles différents et, pour l'essentiel, au milieu de personnes différentes. Dès

lors l'homme moderne passe d'un cercle à l'autre et il change de peau, pour ainsi dire, à chaque fois. De plus, dans chacun de ces cercles, il est surveillé de bien moins près, au point qu'il est parfois quasiment anonyme. Ces cercles sont des groupes de vaste ampleur qui tranchent avec les petits cercles d'autrefois.

Si l'on met tout cela bout à bout on voit immédiatement que l'appartenance à chaque cercle est moins forte que précédemment. Qui appartient à plusieurs cercles appartient moins à chacun d'entre eux que si tout se joue dans un seul cercle. Aujourd'hui on peut passer d'un cercle à l'autre : l'entrée et la sortie sont moins dramatiques. Si l'on se trouve coincé dans un cercle on peut se rattraper dans les autres et on prend moins de risque en se marginalisant dans un des cercles ou en le quittant. La vie sociale ne se joue plus à quitte ou double. Par ailleurs la taille même des cercles rend l'appartenance plus lâche, moins sourcilieuse. La solidarité sociale, par exemple, est devenue aujourd'hui quelque chose de très abstrait, qui renvoie à un droit compliqué et dépersonnalisé. On est, ou on n'est pas, ayant droit ; point final. Cela ne crée ou n'oblige aucun lien social concret, sinon le geste de se présenter à un guichet. Donc toutes les appartenances sont plus abstraites, plus lointaines et plus souples que par le passé. Ce sont des réalités que Simmel, le sociologue allemand de la fin du XIX^e et du début du XX^e, avait déjà soulignées⁴.

Dès lors, on ne peut plus penser ces pratiques sociales que sont le mariage, le travail, l'éducation, la solidarité sociale, de la même manière qu'on les considérait quand elles se ramenaient toutes à la même chose (à un même cercle, aux mêmes interlocuteurs et au même lieu) et que leur pérennité était quasiment une question de vie ou de mort.

2. Un temps réversible, un espace élargi

Si j'essaye, alors, de caractériser ce qui fait la pâte de la vie sociale de l'homme moderne, je dirai : temps flexible et espace distendu.

Il existe, aujourd'hui, un grand nombre de choix qui sont, de fait, réversibles. Des couples vivent ensemble sans être mariés. Cela ne veut pas dire qu'ils ne se marieront jamais. Certains finissent par le faire à un moment qui leur semble opportun. D'autres ne se marient jamais mais restent ensemble. Certains se marient rapidement. Cela ne veut pas dire non plus qu'ils ne divorceront jamais. Il y a, dans ce domaine, une grande réversibilité des choix, on le voit bien. Le travail, ou au moins le lieu de travail, change plusieurs fois dans la vie. Même lorsque l'on garde le même employeur, on occupe des postes différents

⁴ Cf. Georg Simmel, « La différenciation sociale », trad. franç., in *Sociologie et épistémologie*, Paris, P.U.F., 1981, pp. 220-222 (article publié en 1894).

(maintenant cela devient vrai même pour des emplois subalternes). Un succès professionnel n'est, cela dit, pas forcément un gage pour l'avenir. On peut essayer un échec après un succès. Par ailleurs, l'entrée dans l'emploi se fait de plus en plus sur le mode du biseau : on commence par un stage ou par un contrat à durée déterminée avant d'obtenir un contrat à durée indéterminée. Ce contrat lui-même est de moins en moins un contrat : il peut être rompu de plus en plus facilement.

Les engagements sont donc devenus de courte durée et les opinions elles aussi sont volatiles. Dans le domaine religieux, les affiliations sont devenues approximatives et c'est le syncrétisme qui domine. Peu de gens se déclarent tout à fait athées. Mais les credos sont composés de bric et de broc avec un maximum d'emprunts. Il existe une sorte de supermarché de la croyance où chacun peut venir prendre les éléments qui l'intéressent. En 1995 un institut de sondage⁵ a ainsi effectué une enquête sur des personnes qui s'étaient déclarées proches du protestantisme. Ils s'en sentaient proches, déclaraient-ils eux-mêmes dans près d'un cas sur deux, à cause de la liberté d'esprit que cela leur laissait. Le reste était à l'avenant :

- 33 % de ces fameux « proches du protestantisme » croyaient tout à fait ou un peu à la réincarnation ;
- 32 % ne croyaient pas du tout à la résurrection du Christ ;
- 22 % ne croyaient pas du tout que Jésus-Christ soit le Fils de Dieu ;
- 47 % ne croyaient pas du tout à la résurrection des morts.

Cela ne vaut pas seulement dans le champ religieux. Les opinions politiques, elles aussi, ont été atteintes. Même en France où les élections sont peu fréquentes, les votes sont éclatés entre plusieurs listes. Par ailleurs ils changent d'une élection à l'autre et, de l'aveu des votants eux-mêmes, le choix d'un candidat est tardif. Lors des dernières élections européennes un gros tiers (38 %) des électeurs ont déclaré avoir fait leur choix pendant la dernière semaine. On comprend facilement pourquoi les instituts de sondage donnent des prévisions fausses !

L'homme flexible change d'avis comme de chemise. Il varie ses cercles d'appartenance au gré de ses humeurs. Il s'engage peu. Par ailleurs, personne ne lui demande plus d'organiser sa vie suivant un schéma préétabli, du genre : école, premier emploi, service militaire, installation professionnelle, mariage, enfants, retraite, cimetière, avec des âges standards pour chacune des transitions. Le temps de l'homme d'aujourd'hui est un temps sans consistance : sans passé (la tradition ou l'exemple des pères et des mères ne comptent pas), sans avenir (l'avenir est imprévisible autant qu'ouvert), sans modèle temporel préétabli. Tout est à inventer ou tout se rabat dans le présent.

⁵ Il s'agit de l'institut C.S.A.

Pendant le même temps l'espace s'élargit. Le petit cercle unique de la société d'autrefois a cédé la place à des espaces multiples et dont on discerne parfois avec difficulté les limites. Les coûts de transport n'ont cessé de diminuer pendant qu'ils devenaient infiniment plus rapides. Lorsqu'Air France mit en service des avions à réactions sur la ligne Paris-New York, en 1959, la durée du voyage passa d'un jour entier à huit heures. La mise en service des TGV a, pour sa part, pratiquement divisé les temps de transport en train par deux. Pendant le même temps, en seulement vingt ans, entre 1975 et 1996, sur les lignes intérieures françaises, le coût de l'avion a baissé de 28 % (en francs constants). Quant au coût des télécommunications, il s'est carrément effondré sur les grandes distances.

Le monde est désormais à portée de main et, même si on ne se transporte pas soi-même, la télévision le fait pour nous. Nos magasins sont pleins, eux-mêmes, de marchandises venant du monde entier. Les choix de consommation, tout comme les choix culturels, s'élargissent, ainsi, sans cesse.

L'homme moderne est donc devenu flexible également dans sa localisation. Il demeure de moins en moins et se transporte de plus en plus. Le surfeur sur Internet n'est qu'un avatar de plus de cette figure.

Tout cela donne le vertige. Faut-il y voir un mal ou un bien ? Pendant des siècles ce type d'ouverture a sans aucun doute eu plus d'effets bénéfiques que d'effets néfastes. Dans le monde corseté et fermé de la société d'autrefois, les courants d'air faisaient du bien. Aujourd'hui il est clair que cette déstructuration du temps et de l'espace provoque une perte quasiment totale des repères. Est-il possible d'exister sans repère ? Oui, sans doute, tant que la société vous porte et vous reconnaît une valeur. Non dès que l'échec pointe. Car l'impensé de la société flexible est qu'elle sanctionne durement et à l'improviste, qu'elle propose peu d'aide (en dehors de l'aide matérielle) à celui qui est rejeté et qu'elle normalise quand même, en sous main, le type d'homme que nous sommes censés être.

3. L'homme fragile

Il y a, en effet, sous ce dehors de flexibilité et d'ouverture des choix, un commandement implicite que nous adresse la société : tu dois être un individu responsable, capable de choisir, de te diriger toi-même dans la vie et tu dois être capable, à chaque instant, de faire tes preuves car rien n'est acquis. En d'autres termes, tu dois être quelqu'un de séduisant et d'intéressant dans un nombre suffisant de cercles, sinon tu seras rejeté de partout. A priori la société nous laisse libres de nos choix, mais c'est pour mieux nous refuser tout recours ensuite, quand ce que nous faisons ne plaît à personne : c'est ton choix, c'est toi qui as échoué, nous dit-elle alors.

L'individu évolue, ainsi, avec un minimum d'entraves mais aussi avec un minimum de soutiens. Malheur à celui qui est seul et qui tombe, il n'a plus personne pour le convaincre qu'il est quelqu'un de valable. Tout est possible, pourvu que nous fassions les bons choix ; et si les portes se ferment, c'est que nous avons été mauvais. Voilà le message écrasant que nous délivre le monde moderne : tout repose sur l'individu et il est seul responsable de ses échecs. Les effets de système liés à l'économie ou aux rapports de pouvoir politique sont effacés de l'horizon. L'individu est culpabilisé, même s'il est la victime de ces effets de système, puisqu'ils sont déniés au profit du « tout est possible à celui qui fait les bons choix ».

Le monde moderne est donc un monde, d'une part, moins ouvert qu'il n'y paraît (même s'il est, effectivement, assez ouvert) et, d'autre part, impitoyable pour les perdants qui n'ont pas de ressources symboliques pour faire face à leurs échecs. La société moderne ne nous dit pas *a priori* ce qu'elle attend de nous (fais ton devoir et tu auras ta place parmi nous), elle nous le dit *a posteriori* (fais ce que tu veux mais il faudra te vendre).

Cela produit des individus fragiles. L'homme flexible est, effectivement, un homme fragile. Alain Ehrenberg parle, pour sa part, d'individu incertain⁶. Alain Ehrenberg s'est intéressé à la consommation de drogues avant d'élargir son propos à d'autres conduites addictives. Il cite l'exemple de personnes qui consomment des antidépresseurs sans être déprimées. Les antidépresseurs conduisent, en effet, à avoir un comportement expansif (et parfois agressif), à vouloir s'imposer. Ils produisent donc la personnalité que notre société nous suggère d'avoir : une personnalité de gagnant et de battant.

Mais n'y a-t-il pas d'autres solutions que de devoir modifier sa personnalité à coup de médicaments pour tenir face aux injonctions de la société ? En fait, la société d'aujourd'hui n'a pas vraiment trouvé la solution. Certes un nombre croissant de personnes se consacrent, dans leur profession, soit à l'aide psychologique, soit au travail éducatif, soit à la répression des déviants. Soit on soutient l'individu, on le renforce pour l'aider à tenir, soit on le contraint s'il dérange trop. D'un autre côté, la plupart des sociétés riches se sont dotées des moyens nécessaires pour maintenir matériellement à flot les personnes qui chutent. Tout cela est utile et même nécessaire mais on voit bien que c'est insuffisant. Il manque un niveau intermédiaire : ni aussi abstrait que l'Etat avec ses mesures lointaines et impersonnelles, ni réduit à l'individu et à son nombril. Le niveau communautaire fait défaut. Mais comment le reconstruire sans reconstituer les communautés normalisatrices et sourcilieuses d'autrefois où l'individu étouffait ?

4. Un défi pour l'Eglise

Cela pose, finalement, me semble-t-il, un défi aux chrétiens. L'Eglise saura-t-elle proposer un sens à la vie qui soit autre chose que cette quête épuisante du regard et de l'approbation de l'autre ? L'Eglise saura-t-elle construire des appartenances qui durent plus longtemps qu'une saison ? L'Eglise saura-t-elle construire des convictions solides qui permettent de construire des formes de vie consacrées et durables ? L'Eglise saura-t-elle apporter une guérison aux souffrances engendrées par le rejet et l'échec social ?

Le programme paraît vaste mais pas hors de portée, à mon avis, à condition que l'on considère que l'ecclésiologie est une question importante en théologie.

L'Eglise est, d'ores et déjà, une communauté de proximité. Elle constitue un lieu, ni totalement individuel, ni aussi abstrait qu'un Etat. Dans ce lieu on peut nouer des relations interpersonnelles concrètes. Cela dit, l'Eglise doit se méfier d'une dérive consumériste qui la guette. Un nombre croissant de membres, me semble-t-il, viennent « chercher » quelque chose dans l'Eglise et, s'ils ne le trouvent pas, ils essayent une autre chapelle. L'appartenance à l'Eglise tend, ainsi, à devenir moins stable elle-même. Pourtant, il me semble que la dimension de fidélité des engagements réciproques est importante et source de bénédiction. L'Eglise n'est pas seulement un lieu pour recevoir, elle est aussi un lieu pour donner. Elle devrait être un lieu où l'on investit de manière durable dans des relations, dans les bons comme dans les mauvais jours. Le modèle social de la fraternité proposé par le Nouveau Testament me semble ici fort et pertinent. Il ne s'agit pas de retourner au paternalisme d'autrefois mais, pour autant, il ne s'agit pas non plus de rentrer dans un jeu de relations molles et transitoires sans engagement particulier. Si l'Eglise veut être un lieu de guérison, elle doit être capable d'accompagner dans la durée des personnes rejetées dans la société et de leur donner une valeur, une place et un rôle.

Par ailleurs l'Eglise, dès ses débuts, a été un lieu de croisement de cultures différentes. Les épîtres de Paul sont remplies des questions soulevées par la confrontation de la culture juive et de la culture grecque. Dès le départ un des enjeux de l'Eglise a donc été de construire une formulation de la foi commune pour des groupes qui n'usaient pas, au départ, du même vocabulaire et qui n'avaient pas le même passé. C'est un enjeu qui est de nouveau devant nous aujourd'hui, alors que se croisent dans les Eglises des personnes d'origines diverses. Mais la tentation de refuser ce travail et de se réfugier dans des Eglises « ethniques » existe, sous prétexte que ces Eglises « marchent » : on voit comment la logique commerciale peut prévaloir sur une recherche de fidélité !

Souplesse et fidélité : les deux mots semblent contradictoires et pourtant ils me semblent résumer les défis qui sont devant l'Eglise en ce début de XXI^e siècle. Souplesse dans les échanges interculturels, dans la recherche d'une intercompréhension entre des personnes relevant d'histoires et de cultures différentes. Fidélité dans les engagements, dans le soutien et dans l'accompagnement, et recherche aussi, faut-il le dire, de fidélité au projet de Dieu pour nous. Là aussi on peut trouver des anticipations dans le Nouveau Testament : la fidélité à Dieu et la fidélité de Dieu à notre égard y sont présentées comme des contre-feux à l'entreprise de dévalorisation menée par la société ambiante (c'est le thème de Rm 8,31-39 : si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ?).

Si elle remplit sa vocation, l'Eglise peut devenir un lieu de recours dans une société qui perd peu à peu ses repères. Elle pourrait alors redonner au mot salut son sens global : celui d'une marche en nouveauté de vie qui propose un chemin, un mode de vie intégral et un but stable, au-delà des vicissitudes de l'existence. ■

Une bibliographie pour poursuivre la recherche :

- ASCHER F., *La République contre la ville, essai sur l'avenir de la France urbaine*, Paris, Ed. de l'Aube, 1998.
- AUBERT N., de Gaulejac V., *Le coût de l'excellence*, Ed. du Seuil, 1991.
- BELLIER S., *Le savoir-être dans l'entreprise*, Paris, Vuibert, 1998.
- DE CONINCK F., *Travail intégré, Société éclatée*, Paris, PUF, 1995.
- DE CONINCK F., *L'homme flexible et ses appartenances*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- DE CONINCK F., *Nous sommes tous des exilés ! avec Ezéchiel*, Paris, Ed. Empreinte, 2001.
- DELMAS P., *Le maître des horloges : modernité de l'action publique*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1991.
- EHRENBERG A., *Le Culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- EHRENBERG A., *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
- EHRENBERG A., *La Fatigue d'être soi*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1998.
- MAYER N., « Du vote Lepéniste au vote frontiste », *Revue française de science politique*, 1997, n° 3-4.
- MENDEL G., *54 millions d'individus sans appartenance*, Paris, Robert Laffont, 1983, 1985 (2^e éd.).
- ROSANVALLON P., *La crise de l'Etat-providence*, Paris, Ed. du Seuil, 1981.
- SENNET R., *Le Travail sans qualité : les conséquences humaines de la flexibilité*, trad. franc., Paris, Albin Michel, 2000.

À LA RECHERCHE DE L'IMAGE DE DIEU... LA THÉOLOGIE D'UN PARADIGME PERDU

par Paul WELLS,
professeur de
théologie systéma-
tique à la Faculté
libre de Théologie
réformée d'Aix-en-
Provence

La nature de l'humanité pose un problème. L'avancée rapide des sciences a fait éclater les idées reçues. Il semble, à présent, plus facile de se prononcer sur ce que l'humanité n'est pas que de marcher sur la glace fragile des définitions hardies¹. M. Foucault n'a-t-il pas suggéré que la notion d'« homme » n'a rien d'immuable ? Elle serait une invention moderne destinée à disparaître, balayée par les vagues du temps comme un château de sable sur la plage².

Notre sujet invite à une humilité certaine, car il est difficile de définir précisément ce qu'est l'image de Dieu en l'homme. Les discussions théologiques à ce sujet, anciennes ou récentes, semblent échouer sur les récifs de mille qualifications et distinctions, y compris dans les tentatives les plus rigoureuses.

Devant le souhait d'avoir une vision claire de l'image, une image photographique, il faut faire le triste constat que nous ne disposons de rien de tel, malgré la facilité avec laquelle les théologies ont utilisé le terme « image de Dieu ». Pourtant, à ce sujet, H. Bavinck a pu affirmer, dans sa *Dogmatique*, au début du siècle dernier, que « l'essence de la nature humaine est d'être (créé) à l'image de Dieu »³. Mais pouvons-nous aller plus loin et préciser ce qu'est cette *essence* ? Projet hasardeux !

Pourquoi éprouve-t-on quelque embarras, aujourd'hui, à propos de l'image ? Il semble que des définitions évidentes et acceptables sur

¹ Cf. P. Wells, 'Alliance, humanité, Ecriture', *Hokbma* 50 (1992), pp. 1-28.

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, p. 398. Plus récemment, J.-C. Guillebaud, avec l'assistance de la psychanalyse de Lacan, encourage ses lecteurs à résister à la tyrannie de la biotechnique, en affirmant la transcendance de la personne par rapport au corps, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

³ H. Bavinck, *In the Beginning*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 159.

l'image de Dieu, sur la nature humaine, héritées des théologies ou des philosophies classiques, appartiennent à des époques où il y avait une certaine stabilité sociale caractérisée par des rôles clairement définis. Il en est ainsi de la question du masculin/féminin humain par rapport à l'image de Dieu, question qui n'a guère été abordée pendant presque deux mille ans de christianisme. Aucune démonstration n'était à faire. L'appui de quelques textes bibliques ou de traditions suffisait alors.

Les définitions évidentes de l'image de Dieu se sont effondrées au cours de la tragédie humaine que représente le XX^e siècle⁴.

En bref, dans la théologie chrétienne, toutes tendances confondues, on est passé d'une définition de l'homme s'appuyant sur une certaine ontologie à une définition plus fonctionnelle de l'humanité sous l'influence de M. Buber, d'E. Brunner, de K. Barth ou de K. Rahner, avant d'arriver à une approche simplement fonctionnelle de l'image⁵. Nous en sommes maintenant, paraît-il, à la déconstruction de la notion de l'humanité⁶. Cette vision pessimiste quant aux universaux est compréhensible après le siècle le plus meurtrier de l'histoire. Enfin, le bouddhisme vient exercer son influence en Occident avec des ouvrages comme *Le moine et le philosophe* et la notion que l'homme n'est qu'un assemblage de « tas »⁷.

Comment dire, désormais, l'homme, l'humanité, l'image de Dieu ? Nous sommes dans l'embarras, sans être trop décontenancés cependant. Pour deux raisons :

– Comme J. Frame l'a récemment indiqué, nulle part la Bible ne nous propose une *définition* de l'image de Dieu⁸. Ce fait même peut nous conduire à une réserve bénéfique quant aux définitions trop massives, qui ont été acceptées dans le passé comme des évidences dans des systèmes théologiques où les angles étaient nets. Cette prudence peut être utile...

⁴ Voir, à ce sujet, l'influence des livres de Primo Levi, de Elie Wiesel ou de Milan Kundera. Voir aussi, plus récemment, les propositions contestées de F. Fukuyama sur l'avenir de l'homme.

⁵ Pour une approche globale de la question voir G. Bray, 'The significance of God's image in man', *Tyndale Bulletin* 1991, (42.2), pp. 194-225. Avant Bray, D. Clines a publié un article programmatique à ce sujet. Voir 'The image of God in man', *Tyndale Bulletin* 1968, (19), pp. 53-103.

⁶ Cf., à titre d'exemple, W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985 ou G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, Westminster Press, 1984. Comme d'autres déconstructionnistes, ces auteurs rejettent la notion d'une « humanité commune » ou d'une « expérience humaine commune », mais maintiennent que l'expérience donne naissance à une forme de connaissance.

⁷ M. Ricard avec J.-F. Revel, *Le moine et le philosophe*, Paris, Nil, 1997.

⁸ J. Frame, 'Men and Women in the Image of God' in *Rediscovering Biblical Manhood and Womanhood*, Wheaton, Crossway Books, 1991, pp. 225-232.

– Les déconstructionismes nous remettent en question : avons-nous, en tant que chrétiens, une vision de l'homme comme humain qui s'applique à notre monde ? L'islam en a une, certes ! Mais en quoi la vision chrétienne se distingue-t-elle du relativisme ou du scepticisme ambiants ?

Dans ce qui suit, le fil conducteur sera le suivant : *parler de l'image de Dieu, c'est essayer d'éclaircir ce qui est constitutif de l'humanité en tant que telle*. Nous nous proposons, donc, d'aborder, de façon schématique, les points ci-après :

- L'image de Dieu : quelques approches ;
- L'image de Dieu : le poids de l'histoire ;
- Quelques propositions pour une construction théologique ;
- Une perspective théologique avec des axes pratiques.

1. L'image de Dieu : quelques approches

Dès son premier chapitre, l'Écriture nous dit que l'homme est créé à *l'image de Dieu*. Je ne pense pas que nous puissions, aujourd'hui, vraiment mesurer à quel point cette affirmation, replacée dans son contexte historique et culturel, est étonnante.

Quel est le sens de cette expression ? Evidemment, il s'agit d'un usage *métaphorique*, car l'homme n'est pas semblable à une reproduction de Dieu à taille inférieure, comme celle de César sur la monnaie romaine⁹.

Une interprétation envisageable est que l'homme est le reflet de Dieu ou la représentation substantielle de sa réalité, de son essence. Cette notion ne permet pas, de prime abord, d'expliquer comment *la corporalité* de l'homme peut appartenir à la ressemblance de Dieu. Une autre proposition est que l'image n'est pas un *duplicata*, une copie de Dieu, mais une correspondance de la réalité divine sur le plan du créé. Ainsi, par exemple, l'homme se déterminerait et se transcenderait dans sa liberté, à l'image de celle de son archétype céleste. Une autre possibilité serait que l'image est une représentation visible d'une réalité invisible. M.G. Kline a indiqué la place des statues cultuelles comme représentations de la puissance du suzerain dans le Moyen Orient ancien¹⁰. Ainsi, comme image de Dieu, l'homme serait investi d'une

⁹ Voir H. Kühli, 'eikon' in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, H. Balz et G. Schneider, eds., Grand Rapids, Eerdmans, 1990, I, pp. 388ss, qui inclut une bibliographie utile.

¹⁰ M.G. Kline, *Images of the Spirit*, Grand Rapids, Baker, 1980, pp. 26ss. En ce qui concerne l'image comme représentation voir aussi G.C. Berkouwer, *Man: the Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, pp. 114ss.

fonction de représentation dans la création en tant que prophète, prêtre et roi. Ici, l'accent tombe sur *la vocation* dont l'homme est investi¹¹. J. Frame peut ainsi dire que « l'image de Dieu embrasse tout ce qui est humain »¹².

S'il fallait choisir, nous accepterions cette dernière interprétation qui se contextualise bien dans le milieu culturel de la Genèse. C'est précisément parce que l'homme lui-même est la « statue cultuelle » de Dieu dans la création, qu'il lui est interdit dans les Dix paroles de se « faire des images taillées ». Tout cela est cohérent et montre, par anticipation, que l'homme qui trahit cette image devient de ce fait idole lui-même. Mais là, nous brûlons des étapes !

En effet, l'idée selon laquelle l'image se précise par rapport à la vocation de l'homme s'écarte, sans doute, plus des interprétations traditionnelles qui définissent l'image comme quelque chose *en* l'homme, appartenant à sa nature essentielle. Voyons maintenant ces interprétations.

2. L'image de Dieu : le poids de la tradition théologique

Dans ce qui suit, nous nous limiterons à évoquer quelques-unes seulement des conceptions de l'image dans la tradition théologique du christianisme¹³.

2.1. L'Orthodoxie

J. Barr a indiqué que, selon les lois du parallélisme hébraïque, et contrairement aux distinctions de la théologie de l'Eglise Orientale, les mots *tselem* et *demuth*, image et ressemblance, sont synonymes¹⁴. Mais depuis Origène et jusqu'à Athanase, les Pères ont utilisé cette distinction pour dire que l'homme, créé à l'image de la divinité, doit conquérir la ressemblance avec elle. Ce qui a été fait par l'Incarné¹⁵.

¹¹ Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1964, II, ch. XVI, ii.

¹² J. Frame, *art. cit.*, p. 229.

¹³ Une présentation succincte se trouve dans A.A. Hoekema, *God's Image*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, ch. 4 et dans J. Murray, *Collected writings of John Murray*, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, II, pp. 41-46. Pour la tradition chrétienne dans son ensemble, on peut voir D. Cairns, *The image of God in man*, London, Collins (Fontana Library), 1973 (2).

¹⁴ J. Barr, 'The image of God in the book of Genesis – a study of terminology', *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968), pp. 11-26. Cf. G. Bray, 'La Chute', *La Revue réformée* 192 (1997:1) pp. 67s., qui en tire la conséquence qu'il n'est pas possible de dire qu'avec la Chute l'homme aurait perdu la « ressemblance » tout en gardant « l'image ».

¹⁵ Cf. le livre du Père J. Popovitch, *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989, *passim*.

Si les fondements de l'anthropologie orthodoxe sont exégétiquement critiquables, elle a l'avantage de rendre centrale l'incarnation et de montrer qu'une eschatologie a été instaurée avec la création, thème repris dans la théologie de l'alliance dans le protestantisme¹⁶. Christ accomplissant, dans sa vie et sa mort, la ressemblance à Dieu.

2.2. Le Catholicisme romain

La position de l'onto-théologie est devenue, à travers *la Somme* de Thomas d'Aquin, la position catholique romaine. Ici, la notion de l'image concerne *la nature* de l'homme dans la création, avec des dons spéciaux (*donum superadditum naturae*)¹⁷ qui permettent à l'homme créé d'accomplir sa tâche. L'image est surnaturelle ; l'homme, devenu naturel, a perdu ses qualités plus que naturelles. Ces dons étant enlevés, l'homme retombe dans une situation de pure nature (ou dans *la lutte de la concupiscence*), dans laquelle la chair lutte contre l'esprit¹⁸. Les sacrements restaurent les dons de sainteté en l'homme.

Cette position présente les inconvénients :

- de favoriser une opposition chair/esprit, nature et grâce ;
- d'interpréter l'image et l'humanité à la lumière de la philosophie aristotélicienne de l'Être.

J. Maritain peut écrire :

« La métaphysique s'élève... au-dessus de l'agnosticisme et du rationalisme ; montant à partir de l'expérience jusqu'à l'Être incréé, elle rétablit dans l'esprit humain la juste hiérarchie des valeurs spéculatives, commence en nous l'ordre de la sagesse. »¹⁹

L'avantage de cette position est de valoriser la notion de loi naturelle par rapport à la création et d'indiquer le caractère normatif de la loi pour la création²⁰.

¹⁶ G. Vos, 'The doctrine of the covenant in Reformed Theology' in ed. R.B. Gaffin, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, pp. 234-270.

¹⁷ Expression d'Alexandre de Halès († 1245). Thomas d'Aquin appelle ces dons *gratia gratum faciens*.

¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, qq. 76, 90, 93, II-1, qq. 82, 83. Pour Thomas, l'image demeure comme la nature de l'humanité, y compris dans la rationalité de l'homme : *naturalia remanent integra*.

¹⁹ J. Maritain, *Le docteur angélique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, p. 53.

²⁰ C'est pour cette raison que certains théologiens « reconstructionnistes » de l'école dite « théonomiste » peuvent être favorables à St Thomas.

La Réforme classique définit l'image de Dieu à la lumière d'une notion de *conformité* à Dieu²¹. Cette conformité n'est pas naturelle ou surnaturelle, mais éthique. Nous pouvons voir ce qu'était l'image par ce qui a été perdu et ce qui est restauré en Christ : la justice, la sainteté et la vérité (Col 3,10 ; Ep 4,24).

Dans la création, le fait que l'homme est créé à l'image veut donc dire qu'il est créé « dans la sainteté, la justice et la vérité », mais dans une situation eschatologique du *posse peccare*²². Ainsi on a généralement indiqué que l'image de Dieu a trois aspects : formel (l'essence spirituelle de l'âme humaine), matériel (les facultés humaines – la sainteté originelle dans la justice, la connaissance et l'amour) et, en conséquence, le *dominium* d'Adam. A la Chute, l'image a été dépravée jusqu'à l'effacement – comme Calvin peut l'affirmer²³ – dans le sens matériel, le sens restreint et dans le sens de la vocation de l'homme qui est de servir Dieu comme son représentant dans la création²⁴. Calvin précise :

« Bien que nous confessons l'image de Dieu n'avoir pas été entièrement anéantie et effacée en lui, cependant elle a été si fort corrompue, que tout ce qui en est de reste est une horrible déformation... »²⁵

L'homme reste, de par sa nature, un homme à l'image de Dieu. Une telle distinction peut déjà être critiquée comme « scolastique », car il est difficile, chez l'homme, un être caractérisé par une unité psychosomatique, de dire où le formel s'arrête et où le matériel commence...

L'avantage de cette position est de permettre d'affirmer que l'homme reste toujours un homme à l'image de Dieu, avec la dignité que cela implique, dans la sainteté de la vie humaine, par exemple, et ce même après la Chute.

Son désavantage est que la distinction entre le formel et le matériel, entre la nature et la personne, est difficile à décrire dans son contenu. Les critiques de la position classique, tel G.C. Berkouwer, s'en donneront

²¹ H. Heppé, *Die Dogmatik der evangelische-reformierten Kirche*, Neukirchener Verlag, 1958, pp. 185-186.

²² *Posse peccare*, littéralement « pouvoir pécher », expression latine qui indique que l'homme peut pécher.

²³ J. Calvin, Commentaires sur Genèse 1,26 ; 3,1 ; Ephésiens 4,24 ; 2 Corinthiens 3,18. Sermons sur Job 14,16-17 ; 32,4-5. Voir T.F. Torrance, *Calvin's doctrine of man*, London, Lutterworth, 1949, pp. 77-78.

²⁴ Heppé, *ad loc.*

²⁵ Calvin, *Institution chrétienne*, I. xv.4 ; cf., II. ii.17, Aix-en-Provence, Kerygma, 1978.

à cœur joie ; ils exploiteront les faiblesses de la position sans nécessairement pouvoir faire mieux eux-mêmes²⁶.

2.4. Le virage théologique du XX^e siècle

Le XX^e siècle présente une nouvelle approche avec l'arrivée de l'existentialisme et de la phénoménologie en philosophie et en théologie. Nous pourrions l'appeler, de façon simpliste, « fonctionnelle ». On se préoccupe moins de la nature et plus des fonctions de l'humain pour définir l'image de Dieu. E. Brunner, avec ses ouvrages *Natur und Gnade* (1934), *Der Mensch im Widerspruch* (1937) et sa *Dogmatique*, présente une sorte de passerelle entre ce qui précède et ce qui va suivre.

K. Barth ouvre la brèche et d'autres s'y engouffreront. Nous considérerons quatre « cas » à titre d'illustrations, sachant que notre description ne peut pas faire justice à la richesse de pensée de ces théologiens :

2.4.1. **Brunner** veut maintenir, dans sa *Dogmatique*, la distinction classique entre l'image intacte et ses restes²⁷. En ceci, il est augustinien comme les Réformateurs. Cependant, il affirme que la création est supra-historique et que la Chute est historique – donc, il n'y a pas de justice originelle, ni de loi humaine pour la création... L'expérience de l'homme, de chaque homme, commence avec le péché... L'influence de S. Kierkegaard est tangible dans cette formulation.

2.4.2. **Barth** introduit un accent différent dans sa construction de la doctrine et montre ainsi l'originalité de sa pensée, qui sera incontournable par la suite²⁸. Nous allons nous efforcer de la décrire, dans sa complexité, en quelques coups de pinceau très insuffisants. La différenciation sexuelle humaine, contre l'androgynie des Grecs, se trouve enracinée dans *l'Imago Dei*²⁹. Genèse 1,27b est un commentaire de 1,27a. L'image de Dieu est, depuis le départ, mutualité et réciprocité. Dieu est en relation ; il en est donc ainsi pour l'homme. L'humanité est partagée par une décision de Dieu, parce que Dieu a décidé d'être un Dieu pluriel. Ainsi, il y a une analogie, *analogia relationis*, entre le Dieu trinitaire et l'homme, masculin et féminin. L'homme trouve ainsi

²⁶ Berkouwer, *op. cit.*, pp. 38-55, concernant l'image au sens « large » et au sens « restreint », et la critique de H. Bavinck, pour qui cette distinction constitue un dualisme mécanique, p. 53.

²⁷ E. Brunner, *Dogmatique*, II, Genève, Labor et Fides, 1965, pp. 67-74.

²⁸ Dans leur discussion sur la théologie naturelle, Brunner affirme que, pour Barth, l'image de Dieu en l'homme est effacée, ce que Barth nie, même s'il semble avoir modifié sa position par la suite. Voir Berkouwer, *op. cit.*, pp. 51s et *General Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, ch. III.

²⁹ Brunner parle brièvement de « la polarité sexuelle » dans sa *Dogmatique*, pp. 77ss.

son existence dans la différenciation, comme homme et femme. Il s'agit, dit Barth, d'une analogie entre Dieu dans ses relations trinitaires, un et multiple, et l'homme créé. La différenciation sexuelle constitue donc un mode de l'image de Dieu³⁰.

Voici maintenant le problème dévoilé par des commentateurs de Barth. Même s'il s'agit d'une analogie et si les personnes sont égales dans la Trinité, il y a un ordre dans la nature divine, Père, Fils et Saint-Esprit, qui accorde la primauté au Père. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, cela implique, selon l'analogie trinitaire, un rapport homme et femme avec une primauté et une subordination. Nous pouvons schématiser :

- Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux dans la nature ;
- Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont différents dans leurs fonctions.

Au niveau de l'image de Dieu, cela veut dire que :

- l'homme et la femme sont égaux en ce qui concerne leur nature créée ;
- et différents dans leurs fonctions³¹.

Cela implique la subordination personnelle de la femme par rapport à l'homme car sur le plan personnel le Fils est subordonné au Père. Les post-barthiens essaient de « rectifier le tir », même du côté évangélique. P. Jewett affirme qu'il n'y a pas de hiérarchie en Genèse 1 et 2 et qu'il n'y a pas de rôles supérieur et inférieur dans la création. La femme n'est pas inférieure mais différente³².

2.4.3. La proposition de Barth – à savoir que l'image de Dieu existe dans les relations entre l'homme et la femme à l'image de la Trinité – si elle a le mérite de faire entrer la question de la relation sexuelle dans les débats sur l'image de Dieu, n'est pas sans ses critiques, qui deviendront plus nombreux avec le développement des théologies féministes. Cette proposition est trop étroite et réduit les rôles masculin et féminin au mariage, un homme et une femme (le titre célèbre du film de C. Lelouch est de l'époque), et peut être taxée de « bourgeoiserie »...

J. Moltmann a bénéficié de l'approche de Barth, mais il a redéfini l'image de Dieu en l'homme comme étant à l'image de la Trinité *sociale*. Moltmann construit sur la perspective de Barth tout en étant critique

³⁰ K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1960, III/1, § 41. 2, 3.

³¹ Cette formulation est très proche du calvinisme classique, A. Biéler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor & Fides, 1963, p. 36.

³² P. Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, pp. 82-86, 112. Voir aussi G. Bilézikian, *Homme-femme. Vers une autre relation*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1992, ch. 1, 2.

des théologies de la « monarchie » du Sujet absolu³³, et dit que la Trinité est une communauté. Dans leur livre *Dieu homme et femme*, E. et J. Moltmann affirment que, contrairement à l'équivalence entre monothéisme et souveraineté de Dieu, il faut comprendre que, dans la Trinité, Dieu est une communion. La doctrine de la Trinité devient un modèle de « communautarisme » dans les livres suivants de Moltmann³⁴. Le modèle de Barth et Cie relèverait de la patriarchie. L'homme est toujours au-dessus, la femme au-dessous. Dans son livre *Man as male and female*, P. Jewett arrive à la même conclusion. Il faut dépasser, dit-il, dans l'appréciation de l'image de Dieu, les modèles qui font perpétuer la structure de subordination avec un supérieur et une inférieure, comme elle est présentée par Barth et Brunner.

2.4.4. Si l'image de Dieu chez Barth comprend le masculin/féminin et si, chez Moltmann, il s'agit d'une réalité communautaire, la contribution de C. Gunton, dans ses conférences sur « Christ et la Création », cherche à ouvrir des perspectives plus larges. Il manifeste le souci de parler de l'image de Dieu en rapport avec la rédemption, mais aussi dans un contexte écologique³⁵. La façon dont Gunton élargit le modèle fonctionnel de Barth, pour qu'il devienne un modèle pleinement relationnel, est stimulante. Les mots *related, relatedness*, utilisés sans modération par Gunton, sont difficiles à traduire en français, (« en relation avec », « relationalité »), mais pour lui l'image de Dieu en l'homme existe dans sa « *rapportalité* » avec tout ce qui existe. Il s'agit non seulement du rapport homme-femme, mais aussi du rapport social et du rapport écologique. Gunton cherche à définir l'humanité par rapport à tout ce qui existe, y compris le rapport à soi et le rapport au monde. Cette approche qui élargit la notion de l'image aux rapports globaux de l'homme avec toute la réalité, y compris l'écologie, offre une tentative de réponse aux soucis de nos contemporains.

* * *

Les forces du point de vue fonctionnel résident dans sa volonté de placer la notion de l'image de Dieu dans notre contexte actuel. Il ne faut certes pas confondre les différents points de vue que nous avons présentés. Leur diversité est à l'image du pluralisme théologique ; aussi est-ce difficile de leur trouver un dénominateur commun. La faiblesse de Barth, ainsi qu'un problème de l'approche fonctionnelle, ont été indiqués sur le plan exégétique et théologique :

³³ J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, ch. 1.

³⁴ E. et J. Moltmann, *Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1984, ch. 6. Cet ouvrage complète et corrige le livre précédent de Moltmann, *L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame, 1974.

³⁵ C. Gunton, *Christ and Creation*, Carlisle, Paternoster, 1992.

1. **M.G. Kline**, dans son livre *Images of the Spirit*, offre une critique fondamentale de la position de Barth sur Genèse 1,27. Kline dit que la référence à masculin/féminin ne peut pas y présenter l'essence de l'image de Dieu pour les raisons suivantes :

- i) la dualité sexuelle n'est pas mentionnée dans l'affirmation de l'intention divine au verset 26 ;
- ii) les phrases a et b du verset 27 offrent un parallélisme synonyme, sans l'adjonction de 27c. 27c ne constitue pas un parallèle supplémentaire, mais une description ajoutée qui décrit comment l'homme est créé à l'image. L'image s'étend à l'homme et à la femme comme en Genèse 5,1ss ;
- iii) Selon Kline, 27c et Genèse 5,2a renvoient au contexte des versets 28 et 5,2b, qui présentent la bénédiction divine comme la réalisation du projet de Dieu³⁶.

2. **P.E. Hughes** ajoute deux critiques d'ordre théologique par rapport à la théologie barthienne, dans un ouvrage original, *The True Image*, en disant lapidairement que « Les relations interpersonnelles dans la Trinité ne sont nullement d'ordre sexuel ». En plus, « les relations interpersonnelles dans la société humaine, si elles sont exprimées de la façon la plus intime dans l'union sexuelle entre le mâle et la femelle, à laquelle s'attache une sainteté spéciale, ne dépendent pas de la sexualité... »³⁷

Ces critiques ne veulent pas dire que les perspectives ouvertes par Barth, Moltmann ou Gunton ne sont pas utiles pour la formulation de la doctrine de l'image de Dieu aujourd'hui. Au contraire, elles sont très stimulantes et il faut savoir en profiter. Mais si l'onto-théologie avec ses distinctions s'éloigne du message biblique de l'image de Dieu, certaines doctrines « sociales », malgré leur attraction, peuvent être tout aussi problématiques par rapport au contenu de l'Écriture, si l'Écriture ne parle pas effectivement de cette façon.

3. Quelques propositions pour une construction théologique de l'image Dei

Quelques remarques peuvent être formulées, à la lumière des considérations précédentes, en ce qui concerne les éléments qui

³⁶ Kline, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ P.E. Hughes, *The True Image. The Origin and Destiny of Man in Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, pp. 18, 19. « Interpersonal relationship within the Godhead is in no sense a sexual relationship ». « For another, the interpersonal relationship in human society, while it is most intimately expressed in the sexual union of male and female, to which a special sanctity is attached, is not dependent on sexuality. »

devraient figurer dans la reconstruction d'une doctrine de *l'Imago Dei*. Il s'agit seulement de quelques thèses, d'une ébauche, et non d'un exposé approfondi.

3.1. La question de l'individualité

Malgré l'attraction des positions de Barth, de Moltmann, de Jewett ou des « doctrines sociales de l'image », il semble difficile d'éviter le fait que l'image concerne *l'être humain dans son individualité*. Comme le dit C. Seerveld :

« Être créé veut dire être une réalité individuelle, ordonnée de façon cosmique, avec une différence irréductible, une entité identifiable et re-identifiable parmi d'autres entités comparables... Cette structure individualisante est une donnée ontique de la création. »³⁸

Cette affirmation est importante, non seulement sur le plan anthropologique, mais aussi pour des raisons christologiques. C'est l'homme qui est à l'image de Dieu en tant qu'individu, et chaque femme et chaque homme sont à l'image de Dieu en tant qu'entité. Selon Seerveld, cette entité a une base dans la vie, le souffle, le corps de l'homme, des réalités concrètes sur le plan de la fonctionnalité. La personne dans son ensemble est un soi, orientée *coram Deo*, avec un cœur qui constitue la direction de l'individu.

3.2. Nature et personne

La création établit l'homme comme un être avec de multiples fonctions, mais avec un centre, une nature. L'homme est créé avec une nature, mais aussi comme une personne. Récemment P.E. Hughes et A.A. Hoekema ont distingué entre la nature de l'homme comme créature et l'homme comme personne. J. Frame établit une distinction entre l'image comme ressemblance et l'image comme représentation³⁹. La ressemblance de l'image concerne la nature humaine et sa structure, et inclut : la nature humaine comme telle, l'excellence morale de l'homme, sa capacité éthique, le corps et la différenciation sexuelle, alors qu'en ce qui concerne la représentation, dans le domaine de la fonction de l'homme-image, il y a une triple fonction de l'homme dans la création comme prophète, prêtre et roi (avec les « corrélats » d'autorité, de gestion et de présence).

De telles distinctions permettent de distinguer entre la nature de l'homme et son destin : l'homme est toujours homme après la Chute, mais son destin a franchi un aiguillage étranger à la nature de sa création. G. Bray distingue aussi entre la nature humaine, *humanitas*, qui subsiste

³⁸ C. Seerveld, 'A Christian tin-can theory of man', *Journal of the American Scientific Affiliation*, juin 1981, p. 75.

³⁹ Hughes, *op. cit.*, p. 5 ; Hoekema, *op. cit.*, p. 7, Frame, *art. cit.*

malgré le péché, et la personne de l'homme qui connaît la corruption et la mort⁴⁰.

Pour le dire autrement, par le péché comme destin, ce sont les fonctions personnelles dans le domaine Moi-toi-monde qui connaissent la rupture par rapport à Dieu et au prochain. L'homme n'a pas perdu son humanité mais son intégrité. Cette situation est souvent illustrée par le fait qu'après la Chute l'homme n'est pas devenu comme un animal, même si « l'homme est un loup pour l'homme ». Calvin, par exemple, peut écrire : « L'image de Dieu s'étend à toute la dignité par laquelle l'homme est éminent par-dessus toutes espèces d'animaux »⁴¹.

3.3. La vraie image de Dieu

L'image de Dieu, comme nous l'avons déjà dit, est *métaphorique*, non pas littérale. Ainsi nous arrivons à la suggestion intéressante de P.E. Hughes dans son livre sur Christ et l'image de Dieu. Pour Hughes, la vraie image, la seule, pour ainsi dire, est *Jésus-Christ lui-même*. C'est parce que le Fils est la Parole éternelle de Dieu qu'il est la vraie image de la divinité⁴².

Cette affirmation christologique recherche l'harmonie avec les données néo-testamentaires où, comme l'affirme H. Ridderbos, le Ressuscité est révélé comme Fils éternel de Dieu, comme celui qui, seul, porte l'image intègre de la divinité⁴³. La question se pose, d'après Hughes, de savoir s'il est possible d'affirmer avec H. Bavinck ou G.C. Berkouwer que l'homme *est* l'image de Dieu. L'homme et l'image ne sont pas identiques. L'homme est seulement, dans la création et dans le renouveau, *à l'image de l'image*. La vraie image est la Parole de Dieu, la vraie révélation, le Dieu-homme incarné. L'homme est à l'image de Dieu, par Christ interposé, de façon dérivée, mais l'Incarné seul se présente *comme* la vraie image, la représentation de la divinité. Nous ne sommes pas loin, avec cette formulation, de la notion de Parole de Dieu chez Barth ; mais hésitons avant d'avancer sur ce terrain miné !

L'intérêt de cette suggestion est sa concentration christocentrique, sa conformité au langage du Nouveau Testament ; il réside aussi dans le fait qu'elle permet d'échapper à maintes disputes scolastiques sur le contenu de l'image, ses vestiges et la nature ontologique de l'image. Ainsi Hughes peut parler des aspects de *l'image* : la spiritualité, la moralité, la rationalité, l'autorité et la créativité de l'homme comme *images de l'image*, qui ne sont complètes qu'en Christ *de façon personnelle*.

⁴⁰ Bray, *art. cit.*

⁴¹ Calvin, *op. cit.*, p. 137.

⁴² Hughes, *The True Image, op. cit.*, ch. 1, 2.

⁴³ H. Ridderbos, *Paul. An outline of his theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, pp. 69-78.

3.4. Déssexualiser l'image ?

Il n'est pas illégitime, à la lumière de ce qui précède, de *déssexualiser* la notion de l'image de Dieu. Mais il est impossible d'éviter l'inévitable question de la différenciation sexuelle ! Comment la situer par rapport à l'image ? Frame situe la différenciation sexuelle au niveau de la nature de l'homme comme image et ressemblance de Dieu. En réponse à la question : « La différenciation sexuelle est-elle un aspect de l'image de Dieu ? », il affirme :

« Oui, parce ce que tout ce que nous sommes est *image* de Dieu. Ce n'est pas que Dieu soit masculin, féminin, ou les deux. Dire que nos yeux 'imagent' Dieu n'est pas dire que Dieu a des yeux, mais que nos yeux présentent quelque chose du divin. De même, notre sexualité présente des attributs et des capacités de Dieu. »⁴⁴

La question se pose cependant de savoir si la dualité sexuelle n'est pas à situer plutôt dans le domaine de la représentation de l'image dans ses aspects fonctionnels et personnels que dans celui de la nature (ontologique) de l'homme ? L'individualisation qui existe dans l'être humain fait de nous des hommes ou des femmes, des personnes masculines ou féminines. Y a-t-il une hiérarchie dans le domaine des personnes avec pour corrélat l'ordination et la subordination ?

Ici entre en ligne de compte la critique de la position de Barth. La relation homme-femme à l'image de la Trinité implique une subordination de la femme à l'homme même si, à cette même image, ils sont égaux de nature. Et l'image glisse, dans la pensée de Brunner et de Barth, à la relation mari/femme. Jewett, par contre, affirme que tous les textes du Nouveau Testament faisant référence à la subordination se réfèrent à la deuxième narration de la création, non pas à Genèse 1. Dans son contexte, dit Jewett, Genèse 2 ne parle pas de l'infériorité de la femme, mais de sa relation à l'homme. Il ne s'agit pas de la subordination de la femme, mais de son « être-ensemble » avec l'homme. Il convient de limiter les dégâts dans un contexte culturel patriarcal. Paul en tire des conséquences correctes et va plus loin en Galates 3,28. Dans une situation autre, celle d'aujourd'hui, il est possible de discerner plus librement ce qui est présent, par implication, en Genèse 2 et Galates 3, c'est-à-dire, l'égalité homme-femme comme image de Dieu. Et ce n'est que dans un partenariat que l'humanité, homme-femme, est vraiment complète⁴⁵.

⁴⁴ Frame, *art. cit.*, p. 229. Frame indique parmi ces attributs la créativité, l'amour, la souveraineté et la capacité d'abaissement de Dieu. Voir aussi W. Grudem, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1994, ch. 22 et P. Wells, 'Dieu, masculin et/ou féminin', *La Revue réformée* 217 (2002:2), pp. 21-33.

⁴⁵ Jewett, *op. cit.*, p. 171. Voir aussi F. de Coninck, « A propos du ministère féminin », *Hokhma* 44 (1990), pp. 45-58.

Revenons aux textes. Genèse 1,27.28 semble parler de façon générique. Il s'agit de *Mensch, Man*, l'Humanité, mais avec une différenciation entre l'homme et la femme⁴⁶. Genèse 2 ajoute des précisions *non de nature ou de structure, mais de fonction et de tâche*. La notion de fonctions différentes, même de hiérarchie, n'est pas contraire à la notion de l'image de Dieu, ou d'une diversité dans la création. Après tout, dans le Nouveau Testament, les notions parents-enfants/homme-femme/maître-serviteur, impliquent une diversité structurée parmi ceux qui sont tous à l'image de Dieu, dans la création. Et tout cela, en Christ. Cette diversité existe aussi, par exemple, dans les ministères de l'Eglise.

Mais 1 Corinthiens 11,7 pose un problème, difficile à éviter quant à l'image : « L'homme est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire (*doxa*) de l'homme ». Un tel texte est difficile à négocier ! Certains semblent dire que les aspects d'une culture locale sont élevés à un niveau de piété et que l'apôtre défend cette option par une exégèse rabbinique fautive... Genèse 1,26 ne permettrait pas à l'apôtre d'argumenter comme il le fait. Mais Paul se réfère-t-il à Genèse 1,26-28 dans ce passage ? Et dans quel sens ?

J. Hurley donne une explication plausible de ce passage compliqué dans son livre *Man and Woman in Biblical Perspective*. Il affirme qu'en Genèse 1, il ne s'agit pas d'une hiérarchie entre l'homme et la femme, mais entre l'humain et les autres espèces. Des suggestions de subordination ou d'égalité n'entrent pas en jeu dans ce texte de la Genèse. Ni l'une ni l'autre ne sont en vue. L'apôtre ne discute pas des questions de dignité ou de valeur personnelles. Ainsi, ce n'est pas Genèse 1,26 en tant que tel qui fonde, comme texte-preuve, la notion de la primauté de l'homme ; tout le thème du premier chapitre de la Genèse sert à établir cette perspective. D'ailleurs, l'apôtre remplace le mot *eikon* ou *homoïoma* du texte grec de la Genèse (LXX) par *doxa*. Il n'utilise donc pas les mots mêmes de la Genèse. Il montre cependant que l'homme « image » Dieu par son rôle de « chef ». Parler de « la gloire de » telle ou telle chose, c'est indiquer sa relation avec l'origine. La gloire est un concept relationnel, et la femme est la gloire de l'homme dans sa relation avec lui.

Ce passage parle donc de la relation de l'homme et de la femme qui est en conformité avec d'autres aspects de l'enseignement paulinien, par exemple Ephésiens 5 et 6. Nous devrions hésiter bien longtemps avant d'affirmer que c'est une fausse exégèse de la Genèse que donne l'apôtre. Ici, comme ailleurs, Paul ne parle pas de la nature de l'homme et de la femme, mais de leurs fonctions, de leurs relations.

⁴⁶ J. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1981, pp. 171ss. Cf. H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne, P.B.U., 1988, pp. 91, 99 ; S.T. Foh, *Women and the Word of God*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1979, pp. 51ss, 100ss.

Certes, ceci ne constitue pas un progrès de nature à nous permettre de comprendre en quoi consistent la primauté de l'homme et le rapport de la femme à celui qui est « chef »⁴⁷. Des ouvrages récents qui essayent d'élucider ce mystère relationnel nous laissent sur notre faim. Par exemple, l'ouvrage collectif, édité par X. Lacroix⁴⁸, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, a un titre approprié, car malgré la multiplicité des approches présentées, la nature de la relation masculin/féminin reste « insaisissable ». Lacroix cite L. Beirnaert : « La différence des sexes met en échec le projet de toute anthropologie qui boucle » et ajoute que, quand on cherche à répartir des valeurs et des vertus comme masculines ou féminines, « les qualités masculines et féminines cessent d'être des particularités »⁴⁹. Ainsi,

« Reçue comme mystère, la différence n'est pas seulement la limite de toute compréhension mais le lieu d'une révélation. Au-delà du savoir, elle porte la marque de la transcendance, elle est le signe de l'altérité. Altérité de l'autre d'abord, de ce 'tu' rencontré à partir de son noyau de nuit et qui échappera toujours à mon savoir. Dans une perspective religieuse, cette altérité devient elle-même révélatrice d'une altérité plus radicale encore, celle du Tiers absolu, *Ille*, s'indiquant par sa trace dans toute relation digne de ce nom ».⁵⁰

Et Lacroix de conclure :

« La première chose qui est dit de l'Adam est qu'il est deux : mâle et femelle. Et le Talmud le confirme : 'L'homme sans la femme diminue dans le monde l'image de Dieu'. Les deux lettres qui, en hébreu, distinguent les termes *iyeh* et *ichah*, le *yod* et le *hé*, forment ensemble le commencement du nom de Dieu, *yh*. Tout se passe comme si l'autre sexe était pour chacun révélateur de la face cachée du divin ».⁵¹

Le mystère ainsi défini est insaisissable !

Précisément pour cette raison, il ne semble pas inutile de « déssexualiser » le débat sur ce qu'est l'image de Dieu. Hughes résume :

« Contrairement à Karl Barth, nous concluons que la dualité mâle/femelle ne fournit pas la clef à la compréhension de l'image divine en laquelle l'homme a été formé. Le rapport de personne-

⁴⁷ Je n'ai pas pu consulter M.T.P. Santiso, *La femme espace de salut*, Paris, Cerf, 1999.

⁴⁸ X. Lacroix, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1999.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 145, 147.

⁵⁰ *Ibid.*, *ad. loc.*, en se référant à E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972).

⁵¹ *Ibid.*, p. 148. Ces formulations de Lacroix donnent l'impression que la nature est suppléée par la grâce et que là où le rationnel s'arrête, le mystère non-rationnel commence.

à-personne entre l'homme et le Créateur, qui est sans doute un indicateur de cette 'image', n'est pas déterminé par le fait de la sexualité humaine. Il existe indépendamment de la sexualité. Le paradigme parfait de l'image est l'harmonie interpersonnelle sans faille qui a informé la relation entre le Fils incarné et le Père céleste car, en son incarnation, le Fils, qui lui-même est l'image de Dieu, a exprimé la plénitude de la vie en cette image, c'est-à-dire comme notre prochain (*fellow man*), et cela sans être gouverné par la question de la dualité sexuelle. ⁵²

3.5. Une représentation fonctionnelle

M.G. Kline et C. Gunton ont renouvelé le débat sur l'image de Dieu en se libérant des anciennes catégories problématiques, de la fixation sur le problème de la dualité sexuelle, et en introduisant de nouvelles perspectives exégétiques ou théologiques. Kline considère que l'image de Dieu est une investiture pour que l'homme règne sur la terre, sous la présidence de l'Esprit de Dieu. Dieu se révèle dans la création par l'Esprit comme Alpha et Oméga. « Dieu a créé l'homme à la ressemblance de la Gloire pour être un temple (spirituel) de Dieu dans l'Esprit »⁵³. L'exégèse de Kline est difficile à suivre. On peut la considérer comme une forme de *midrash* protestant qu'il faut méditer, mais dont le sens n'est pas toujours clair. L'important est que Kline considère l'image de Dieu comme l'*investiture* de l'homme, son onction, pour être prophète, prêtre et roi dans la création. Cette notion fonctionnelle de l'image serait à développer.

C. Gunton, quant à lui, encourage à une réflexion, dans son livre *Christ and Creation*, en proposant un modèle dynamique de l'image en l'homme par une éthique du *sacrifice*. En s'appuyant sur Romains 12,1, il propose que le service chrétien se focalise sur le sacrifice et que l'image de Christ se réalise par le sacrifice. Notre relation avec Dieu, par le Christ, est restaurée par cette éthique, qui concerne ce que nous faisons de nos personnes et ce que nous faisons du monde comme création.

3.6. Conclusion

Pour renouveler notre définition de l'image de Dieu, il convient de prendre en compte la nature fonctionnelle de l'homme qui est :

- *identitaire* : l'homme est un individu personnel face à Dieu ;
- *non-dualiste* : l'homme est un être un, qui n'a pas de parties « chair et esprit » ;

⁵² Hughes, *op. cit.*, p. 20.

⁵³ Kline, *op. cit.*, p. 21. « God created man in the likeness of the Glory to be a spirit-temple of God in the Spirit. »

- *christocentrique* : Christ est la seule vraie image de Dieu par son incarnation ;
- *dynamique* : l'homme est appelé, de façon éthique, à accomplir son destin de créature.

4. Une perspective théologique sur les grands axes Création, Chute, Rédemption

Si nous laissons de côté le travail prodigieux de J. Moltmann⁵⁴ dans ses livres sur la Trinité, le royaume de Dieu et la création, le penseur récent qui nous incite le plus à réfléchir à l'image de Dieu est C. Gunton, qui a le mérite de relever ce défi en méditant sur la complémentarité qui existe entre création, christologie et rédemption.

Pour Gunton, l'image de Dieu est trop restreinte chez Barth en tant qu'expression de la relation masculin/féminin. La Trinité est une expression de la « relationalité dans l'altérité » (*relatedness in otherness*) de Dieu et de l'homme. Être à l'image de Dieu est une dynamique personnelle mais aussi non-personnelle, qui caractérise l'humanité. Voici la définition de Gunton : « Être à l'image, c'est être appelé à représenter Dieu dans la création et la création en Dieu pour que la perfection soit atteinte »⁵⁵. Après la Chute, cela est possible uniquement par Christ et le « reordering » accompli en sa personne et son œuvre.

La distorsion de l'image concerne donc le rapport qui existe entre la *personne* et Dieu, entre les *personnes* et entre *la personne et le monde*. La restauration de l'image est la libération, par le sacrifice de Christ, des relations déformées. Ainsi l'homme devient à nouveau à l'image de Dieu par rapport au Créateur, aux autres et au monde. Il existe, dans le message biblique, toute une dynamique de restauration, centrée sur Christ et animée par lui, vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et du monde. Le rétablissement de l'image est global, même si celle-ci n'est pas encore entière, dans ce monde, avant le retour de Christ. Nous sommes reconnaissants à Gunton d'avoir mis tant de choses en place et d'avoir formulé une eschatologie chrétienne qui inclut le centre christologique et la réalité anthropologique.

Quel est donc le rapport entre Adam et Christ, entre la création, la christologie et la rédemption ? Et nous abordons ainsi la vieille question : Christ est-il à l'image d'Adam, ou Adam est-il à l'image du

⁵⁴ Voir les ouvrages cités, dans les notes 33 et 34. Cf. aussi R. Bauckham, *God crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Carlisle, Pater-noster, 1988 ; H. Goudineau et J.-L. Souletie, *Jurgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002. Dans la nouvelle édition de sa *Christologie*, (Vaux, Edifac, 2002), Henri Blocher consacre des pages importantes à Moltmann.

⁵⁵ Gunton, *op. cit.*, pp. 102ss.

Christ ? Andreas Osiander, un théologien luthérien, a publié en 1550 deux traités spéculatifs intitulés : *Le fils de Dieu se serait-il incarné, si le péché n'était pas entré dans le monde ?* et *Ce qu'est l'image de Dieu*. Calvin refuse le débat en ces termes : cette question n'est pas une question profitable ; il refuse d'entrer dans la logique que Christ se serait incarné même si Adam n'avait pas péché⁵⁶.

Est-ce qu'Adam est à l'image de Christ ou Christ à l'image d'Adam ? Dans l'Écriture, la question du rapport entre l'anthropologie, la christologie et la rédemption ne reçoit pas de réponse théologique formelle et précise. Leur rapport est un modèle théologique élaboré comme une synthèse d'ensemble à partir d'éléments qui ont un caractère historique, et non celui d'un traité de logique philosophique.

Même dans le Nouveau Testament, il n'est pas question d'une structure humaine continue, *l'humanité*, qui serait l'image de Dieu ; il y est traité primordialement d'Adam et de Christ, les deux chefs de l'humanité⁵⁷. Et, en cela, l'intérêt renouvelé pour la théologie alliancielle de la post-Réforme permet de dépoussiérer certaines catégories théologiques utiles. Il existe, selon la théologie alliancielle, entre Dieu et l'humanité une alliance des œuvres⁵⁸, de la nature, ou de la vie, qui fournit les conditions du renouveau de l'alliance de grâce. La notion de fédéralité permet de restituer l'image de Dieu dans le cadre des alliances historiques, qui ont leur unité dans le plan éternel de Dieu, appelé « alliance de la rédemption », où le Christ figure comme médiateur entre Dieu et l'homme, en vraie image de Dieu. C'est précisément à cause de ce plan supra-historique que nous sommes des hommes-images de Dieu dans l'espace-temps, Christ ayant accepté d'être le médiateur de la rédemption. Il est ainsi l'agneau immolé avant la fondation du monde...⁵⁹

Son acceptation, de toute éternité, de venir comme médiateur et sauveur historiques, peut seule « composer » notre humanité de créations et faire que nous soyons des personnes à l'image de Dieu, avec un destin intimement associé au deuxième Adam. Nous sommes des hommes, au sens générique, déchus en Adam, renouvelés en Christ, parce que lui, « l'image du Dieu invisible », a accepté de devenir homme

⁵⁶ A. Osiander (1498-1565) a aussi écrit une préface anonyme à la première édition de *De Revolutionibus Orbium Caelestium* par Copernic. Voir Calvin, *op. cit.*, I. xv.3.

⁵⁷ Sur la question du péché, voir H. Blocher, *Original Sin. Illuminating the Riddle*, Leicester, Inter-Varsity Press (Apollon), 1997.

⁵⁸ Cf. L.D. Bierma, 'Law and grace in Ursinus' doctrine of the natural covenant' in C.R. Trueman and R.S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism*, Carlisle, Paternoster, 1999, pp. 96-110 ; J. Murray, *op. cit.*, ch. 5.

⁵⁹ Cf. Ap 13,8 ; He 4,3 ; 9,26 ; etc.

pour nous sauver, selon le plan éternel de Dieu (Col 1,15 ; 2 Co 4,4). Ces derniers textes

« ne font pas de différence entre l'image et l'essence du Dieu invisible... Par sa participation en Christ, l'homme a regagné l'image qui lui était destinée. »⁶⁰

A part quelques textes isolés du Nouveau Testament, comme Jacques 3,9, qui parlent de l'homme comme image de Dieu, l'image et sa restauration sont presque toujours associés à Christ et à la nouvelle communauté qu'il introduit⁶¹. Tout est compris dans le *en Christo*. Disons que la christologie et l'œuvre de la rédemption ne mettent pas en place une nouvelle structure humaine, ni ne créent une autre image *ex nihilo*. La rédemption en Christ n'est que le renouveau, dans son humanité incarnée, de ce qui existe dans la création, avec la promesse eschatologique de la nouvelle humanité dans la nouvelle création.

Il y a donc deux chefs de l'humanité, Adam et Christ. En Adam, nous sommes perdus, mais en Christ, à cause de son investiture comme prophète, prêtre et roi, et en tant que représentant la vraie image de Dieu, la création trouve son renouvellement dans le corps de Christ, dont le croyant devient membre. Jésus-Christ est la vraie image, la ressemblance parfaite de Dieu, comme homme, dans son obéissance active et passive. Ainsi, tout est récapitulé en Christ, passé, présent et à venir.

Une conclusion provisoire

L'image humaine de Dieu existe en relation : ou en Adam ou en Christ, et en eux, elle existe en rapport avec le prochain et les autres créatures. Dans le Nouveau Testament, l'image se rapporte primordialement à la communauté nouvelle en Christ. Là existent des hommes et des femmes recréés par l'Esprit à l'image de l'Image, dans une dynamique eschatologique de progrès et d'espérance. Les structures fondamentales de la création participent ainsi au renouveau des choses anciennes sans les anéantir. ■

⁶⁰ O. Flender, 'eikon' in *Dictionary of New Testament Theology*, II, C. Brown ed., Grand Rapids, Zondervan, 1976, p. 288 ; J. Murray, *op. cit.*, pp. 34-41.

⁶¹ Cf. F.W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin, Töpelmann, 1958, *passim*.

par Bernard

BOLAY,

pasteur dans

la paroisse de

St-Saphorin (Eglise

Évangélique Réformée

du Canton de Vaud,

Suisse)

JALONS POUR UNE ANTHROPOLOGIE PAULINIENNE

Le premier titre choisi pour cette contribution, « Une anthropologie paulinienne », devait à l'origine dire deux choses essentielles pour moi.

Premièrement, dire la modestie du propos et avec elle le choix d'une lettre, l'épître aux Philippiens, choix volontairement limité à l'intérieur du corpus paulinien, non parce que ce texte serait le plus représentatif de l'anthropologie paulinienne, mais plus simplement parce que c'est le texte de Paul que je connais le mieux pour l'avoir travaillé et le travailler encore. Modestie du propos parce qu'il n'est pas possible de traiter en une heure d'un thème aussi vaste.

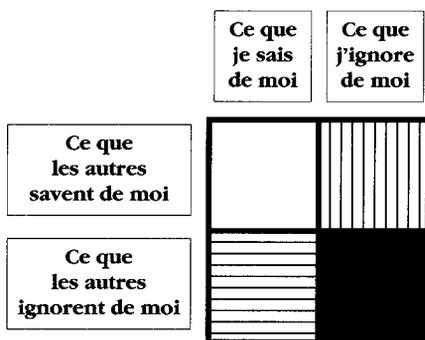
Deuxièmement, dire le pressentiment que l'anthropologie paulinienne n'est pas uniforme ou monolithique et que la présentation que j'allais en faire ne pouvait être qu'une présentation parmi d'autres. Subjective, partielle et partiale.

Si ce titre continue à dire cela, mon propos a, depuis, un peu changé et revient à poser deux questions de fond : celle de la possibilité et celle de l'utilité de reconstruire une anthropologie paulinienne. Est-il possible pour le lecteur du XXI^e siècle de reconstruire avec assez de vraisemblance la conception anthropologique des hommes du I^{er} siècle ? Et si, avec assez de vraisemblance, on arrivait à préciser les contours de cette anthropologie, qu'en ferions-nous ? En quoi nous serait-elle utile ? Faut-il, pour vivre le Christ aujourd'hui, toujours se référer à la voix même de Paul ? Je vous propose de garder à l'esprit ces deux questions tout au long de ma contribution.

Ma contribution aura donc quelque chose du bricolage, du chantier, de l'exercice d'équilibriste, de l'aventure en des domaines que je maîtrise mal mais qui me semblent prometteurs...

Pour ouvrir le débat et l'éclairer

Avant de poursuivre, j'aimerais rendre explicite mon questionnement par le biais d'un outil utilisé en sciences humaines pour rendre visibles les difficultés relationnelles. Il s'agit de la fenêtre de Jo-Harry, ainsi nommée d'après les prénoms de ses inventeurs¹.



En 1 (Ce que je sais de moi et ce que les autres savent de moi) se trouve tout ce qui est connu de moi, que je laisse à connaître, volontairement ou non. Tout, bien sûr, dépend de qui sont les autres : conjoint, parents, amis, collègues, voisins ou rencontres de passage.

En 2 (Ce que je ne sais pas de moi et que les autres savent) se trouve ce que je donne à connaître à mon insu, ce dont je n'ai pas conscience, mais que les autres peuvent observer, la communication non-verbale, mon ombre.

En 3 (Ce que je sais de moi et que les autres ne savent pas) se trouve ce que je ne livre pas aux autres, ce que je garde pour moi, mon jardin secret auquel les autres n'ont pas accès.

En 4 (Ce que je ne sais pas de moi et que les autres ne savent pas) se trouve toute la partie inconsciente de ma personne qui ne se donne pas à connaître.

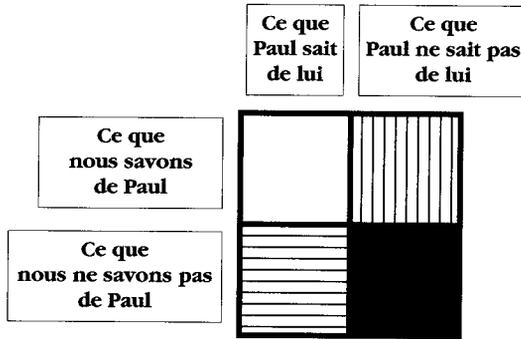
Cette fenêtre met en évidence les difficultés réelles pour un homme de se comprendre, d'être compris et de comprendre autrui. Difficultés liées au fait de voir et de ne pas voir, d'avoir conscience et de ne pas avoir conscience.

Mais cette fenêtre montre aussi que les carreaux peuvent changer de surface en fonction des échanges entre les différents partenaires : je peux choisir de communiquer ce qui se passe en 3 comme les autres peuvent me donner à « voir » ce qui se passe en 2.

¹ Je n'ai, à ce jour, pas retrouvé de références bibliographiques pour cette grille dont j'ai appris l'existence dans le cadre de la *Formation pastorale à l'écoute et à la communication* donnée à l'aumônerie du Centre Hospitalier Universitaire Vaudois à Lausanne.

Elle rend encore attentif au fait que *Je* suis un *autre* en fonction des circonstances, des cercles d'appartenance, des lieux fréquentés et des personnes rencontrées.

Il est possible de transposer ce qui est dit des relations interpersonnelles en termes de relations interculturelles et historiques.



Ce graphique rend visible l'existence de lieux où le lecteur contemporain ne peut s'introduire, le langage silencieux, les dimensions cachées pour reprendre les expressions d'Edward T. Hall².

En 1 (Ce que Paul sait de lui et ce que nous savons de lui), il y a les textes de Paul. Ce que Paul dit explicitement de lui-même et qui nous demeure accessible.

En 2 (Ce que Paul ne sait pas de lui et ce que nous savons de lui), les effets des lettres de Paul sur les lecteurs ultérieurs, les limites du monde romain, le regard critique que nous portons sur cette période, l'ombre portée de Paul (cf. analyses socioculturelles des positions de Paul sur la femme ou les relations maître-esclave, par exemple, ou les analyses sociopsychologiques de Paul...). Mais à nous, il manquera définitivement l'expression orale et le langage non-verbal.

En 3 (Ce que Paul sait de lui et ce que nous ne savons pas de Paul), ce que Paul tait volontairement, ce que Paul ne juge pas nécessaire de transmettre à son auditoire, ce qui pour lui relève de l'évidence, parce que relevant de la culture³, et qui ne nécessite aucune explication

² Edward T. Hall, *Le langage silencieux*, « Points » 160, Paris, Seuil, (1959) 1984 et *La dimension cachée*, « Points » 89, Paris, Seuil, (1966) 1971.

³ Edward T. Hall, *La dimension cachée*, p. 131 : « Tous les organismes sont étroitement soumis au processus de la redondance ; en effet, l'information transmise par un système donné est, en cas de défaillance, assurée par d'autres systèmes. L'homme lui-même est programmé par la culture de façon très fortement redondante. S'il n'en était pas ainsi, il ne pourrait ni parler, ni agir ; ces activités exigeraient trop de temps. Chaque fois qu'il parle en effet, il n'énonce qu'une partie du message. Le reste est complété par l'auditeur. Une grande partie de ce qui n'est pas dit est admis implicitement. Mais la teneur du message implicite varie selon les cultures. »

de sa part, et qui pour nous est perdu, inaccessible. Comme tout texte, les textes de Paul sont « paresseux », composés de blancs que le lecteur doit remplir. Encore faut-il être capable de le faire, puisque le contenu et la place des blancs sont propres à chaque culture.

D'autre part nous ne possédons pas les lettres originales, dans leur disposition graphique. Vu le prix des supports d'écriture, il est probable que la disposition graphique était assez compacte : c'est donc dans le contenu même du texte que devaient se trouver les repères pour la lecture, les césures, les pauses, les changements : et cela nous est perdu ou presque. Non parce que cela n'existe plus, mais parce qu'il nous est très difficile de le repérer⁴.

C'est vrai aussi de tout ce qui relève de la technique et des progrès enregistrés depuis le temps de Paul et qui rend pour nous incompréhensible ou difficilement saisissable le monde de Paul. Maîtrise du temps et de l'espace, maîtrise du vivant, changement politique (émergence des démocraties modernes et des droits de l'homme...) et économique⁵.

En 4 (Ce que Paul ne sait pas de lui et ce que nous ne savons pas de lui), ce qui échappe à Paul et à nous, ce dont il n'a même pas conscience et que la lecture des textes ne peut nous donner à connaître.

A la différence de ce qui se passe pour les relations interpersonnelles, ici la communication n'est plus possible entre les partenaires. Par conséquent le champ de ce que nous savons en commun avec Paul ne peut plus changer avec la même amplitude que dans le cas de relations vivantes et actuelles. Et l'accès au jardin secret de Paul nous est définitivement barré.

C'est donc en ayant conscience des limites, voire de l'arbitraire, d'une lecture moderne du texte paulinien que je vous propose d'avancer. Limites dues, entre autres, à notre positionnement culturel et historique.

Quelques propositions préalables à l'examen de l'épître aux Philippiens

Pour poursuivre, il me semble nécessaire de proposer quelques réflexions préalables à l'examen de l'épître au Philippiens.

1) L'étude de l'anthropologie paulinienne ne se résume pas à l'examen de quelques termes à saveur anthropologique (corps, âme,

⁴ Voir par exemple le travail de Jonas Holmstrand, *Markers and Meaning in Paul, An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians*, « Coniecta Biblica », New Testament Series 28, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1997.

⁵ On ne pense pas à pied comme on pense en voiture, dans le confort ou l'inconfort, dans la solitude ou dans la promiscuité, saturé d'image ou dans le désert, lorsqu'il est possible de s'exprimer ou non, de se déplacer ou non...

esprit...) comme souvent cela a été fait. Elle s'intéresse à l'ensemble des rapports que l'homme entretient avec son environnement, animé ou inanimé, avec le temps et avec l'espace, avec ses représentations du monde et des arrière-mondes. Elle s'intéresse à la perception du temps et de l'espace, de la vie et de la mort, de l'amour et de la haine, de la souffrance et de la santé, du pouvoir et de la soumission, de l'autonomie et de la dépendance, des relations familiales et sociales... Mais force est de constater que Paul ne s'intéresse pas à tous les secteurs de la vie humaine, que ses écrits sont toujours des écrits de circonstance répondant aux problèmes spécifiques d'une communauté nouvelle et en devenir. Des pans entiers de la vie humaine et de la vie sociale sont occultés. Au moins pour le lecteur que je suis.

2) L'étude de l'anthropologie paulinienne nécessite que l'on distingue entre l'*anthropologie explicite* et l'*anthropologie implicite*. Entre ce que Paul dit clairement, lucidement, volontairement de l'homme et ce que Paul dit de l'homme sans le dire et que nous pouvons ou devons, avec prudence, lire entre les lignes. Même lorsque Paul ne fait pas en conscience de l'anthropologie, il est question de l'homme, de son rapport à Dieu, aux autres et au monde. Cette distinction exige la maîtrise d'outils que l'exégèse traditionnelle n'a pas l'habitude de fournir... (anthropologie culturelle, psychologie culturelle...).

3) L'examen des textes de Paul montre que Paul ne pose pas la question de l'homme comme nous la posons, dans l'absolu. La question de l'homme ne peut se poser que devant Dieu (face à la Loi, au Christ...), dans son rapport à lui, ou dans son rapport avec son environnement, ou avec le mal. D'autre part, Paul n'expose pas de façon systématique la conception qu'il a de l'homme. Encore une fois, dans la mesure où les textes que nous avons sont clairement situés comme lettres de circonstance, la question de l'homme est toujours posée relativement à une situation donnée. Situation qu'il nous est toujours difficile, sinon impossible, de reconstruire. Pour prendre le cas qui nous intéresse – celui de l'épître aux Philippiens –, la multiplicité des thèses concernant la rédaction et la composition de l'épître, la nature de la rhétorique mise en œuvre, les circonstances de la rédaction, le lieu de rédaction, l'identité des opposants et des oppresseurs, l'objectif et le but de la lettre, la composition et l'arrière-plan de l'hymne christologique, l'enjeu de la dispute entre Evodie et Syntyche, l'identité du fidèle collègue, le statut du « billet de remerciement », etc., tout doit nous convaincre de la fragilité des reconstructions modernes, voire de leur impossibilité. Cette « impossibilité » nous barre la route d'une compréhension définitive et complète de l'anthropologie paulinienne. Nous ne pouvons procéder que par tâtonnements, approximations, hypothèses et contre-hypothèses. Et ceci nous conduit à faire le deuil d'une sorte d'immédiateté dans notre rapport au texte biblique et au monde de Paul.

4) Paul, comme tout homme, est tributaire des conceptions de son temps. Pour bien comprendre Paul, il faudrait faire de l'anthropologie culturelle⁶. C'est à mon sens ce qu'il faut comprendre à partir des mots d'Edward T. Hall, anthropologue et ethnologue : « ... en dépit de tous ses efforts l'homme ne peut échapper à l'emprise de sa propre culture, qui atteint jusqu'aux racines même de son système nerveux et façonne sa perception du monde. La culture est en majeure partie une réalité cachée qui échappe à notre contrôle et constitue la trame de l'existence humaine. Et même lorsque des pans de culture affleurent à la conscience, il est difficile de les modifier, non seulement parce qu'ils sont intimement intégrés à l'expérience individuelle, mais surtout *parce qu'il nous est impossible d'avoir un comportement signifiant sans passer par la médiation de la culture* »⁷. Et si Paul est tributaire de sa culture, nous aussi le sommes, dans notre manière de poser les questions, de comprendre, de lire... Paul. Il serait donc nécessaire de procéder à une double lecture, double lecture toujours impossible, toujours révisable, toujours aveugle, toujours schématique : une lecture de la culture de Paul (culture gréco-romaine et juive) et une lecture de notre propre culture.

5) A ce stade, je peux déjà proposer une suggestion que je pense fondée. L'anthropologie paulinienne n'est pas l'anthropologie biblique, le dernier mot dit sur l'homme, la source dernière de connaissance de l'homme. Ni le fil à plomb, la pierre de touche, la référence étalon pour toutes autres approches de l'homme. Dans la tradition évangélique dont je suis issu, on a trop lu Paul comme si celui-ci était libre par rapport à son environnement culturel, comme s'il pouvait mettre à distance l'héritage culturel, en user sans en être en même temps prisonnier. Comme si Paul bénéficiait d'un statut particulier qui le délivrait, au moins momentanément, de son humanité.

Pour le dire autrement, il n'y a pas d'anthropologie *biblique*, au sens normatif que ce terme possède en milieu évangélique. Il y a des anthropologies présentes dans la Bible. Elles demandent qu'on les étudie pour ce qu'elles sont et non pour ce que l'on désire projeter en elles :

⁶ Je signale deux auteurs américains dont les travaux sont essentiels pour cette question : Bruce J. Malina et Jerome H. Neyrey.

⁷ Edward T. Hall, *La dimension cachée*, p. 231. Les italiques sont de l'auteur. Voir encore Paul Watzlawick, *La réalité de la réalité, Confusion, désinformation et communication*, « Points » 162, Paris, Seuil, (1976) 1978, p. 16, qui montre que la prise de conscience de la dimension culturelle de nos comportements et visions du monde ne se fait souvent que par la confrontation avec une autre culture. Voir aussi les travaux de Boris Cyrulnik, en particulier son ouvrage *L'ensorcellement du monde*, Paris, Odile Jacob, 1997, qui montre combien le monde dans lequel nous entrons à la naissance est déjà habité de significations multiples sans que nous n'en ayons conscience, et combien nous sommes disposés et avides de donner et de recevoir du sens.

un retour aux origines originantes. Comme tout homme, Paul ne pouvait échapper à sa condition d'être culturel. Et du coup, il véhicule des valeurs culturelles fondamentales qu'il n'est pas en mesure de critiquer, soit parce qu'elles demeurent inconscientes, soit parce qu'il lui manque le recul nécessaire ou la liberté intellectuelle ou sociale pour le faire (par exemple : la soumission de la femme, le concept d'obéissance à l'autorité, la structure hiérarchique du monde...)⁸.

La lettre aux Philippiens

Sous ce titre, je propose une brève introduction à la lecture de l'épître aux Philippiens, le contexte et les objectifs explicites et implicites. Puis suivront quelques fragments d'une anthropologie paulinienne.

Ce qu'écrire signifie

Nous avons entre les mains une lettre. Un document écrit qui témoigne de certaines relations, de liens existants. La lettre est un matériel renvoyant à une réalité immatérielle. La lettre, par sa matérialité, est l'expression d'un lien, la prolongation d'une relation par-delà l'espace et la distance. L'épître aux Philippiens, en son contenu et par sa matérialité, témoigne d'une multitude de relations, d'un réseau dense d'échanges, matériels et immatériels (salutations, communion, communication de l'Évangile en son début, nouvelles reçues par l'apôtre concernant les Philippiens, nouvelles reçues par les Philippiens concernant l'apôtre et Epaphrodite, envoi de personnes, en particulier Timothée et Epaphrodite, transmission d'un don de la part des Philippiens, prière et bénédiction, relation à Dieu). C'est bien une compréhension de l'homme en termes d'être de relations qui nous est proposée par le biais de la lettre aux Philippiens⁹. Mais cela ne nous permet pas encore de définir quels types de relations sont ainsi établis.

La lettre est un substitut à la rencontre, un pis-aller. Une communication différée, qui a été pensée, travaillée, rédigée en l'absence de l'autre, l'interlocuteur. Et cette absence de l'autre laisse place à la projection, à la réécriture fantasmatique de l'autre. Nous n'avons entre les mains que la lettre de Paul. Nous n'avons pas la réponse des auditeurs. Nous avons donc une communication fragmentaire, incomplète, unilatérale. D'autant plus incomplète que nous ne savons pas ce que

⁸ Pour prendre un exemple concret : en Philippiens, ce qui est remis en cause par l'hymne christologique, ce n'est pas la structure hiérarchique du monde, mais la prétention de l'empereur et des puissances à dominer l'ensemble du monde. Le Christ seul, par Dieu élevé, reçoit l'hommage de l'univers entier.

⁹ Ce que le thème de la connaissance du Christ et du saisissement par lui développé au chapitre 3 confirme.

savent les lecteurs. D'autant plus incomplète que la lettre fonctionne aussi comme aide-mémoire pour le porteur de la lettre qui a une liberté certaine en matière de lecture et d'interprétation : nous lisons la lettre, nous ne l'*entendons* pas comme les auditeurs premiers l'ont entendue¹⁰. Nous lisons la lettre, nous n'entendons pas la lecture faite par le lecteur qui a pu participer à la rédaction de la lettre, au moins en tant que premier auditeur.

La lettre, dans l'Antiquité chrétienne, est un événement qui rassemble la communauté pour sa lecture. Elle la construit très concrètement, la rendant visible. Par la lettre, le fondateur s'adresse à une communauté constituée (voir la mention des évêques et des diacres dans la salutation), non à un individu isolé. C'est dans la communauté et par elle que l'individu reçoit place et sens.

Autrement dit, l'interlocuteur a été reconstruit par le locuteur. L'écrivain construit la situation rhétorique, son lecteur et lui-même comme auteur par la rhétorique mise en œuvre, par le positionnement qu'il se donne et qu'il lui donne, par la situation décrite. L'écrivain construit et prescrit une réalité à laquelle le lecteur est convié à se conformer, avec plus ou moins de force et de contrainte en fonction du positionnement des deux parties. En ce sens, la lettre est un moyen formidable de construction et de prescription de la réalité, par le jeu de l'absence et de la distance. La lettre n'offre pas le lieu d'une contestation directe, seulement le lieu d'une obéissance (cf. « Et si vous pensez autrement en un point, cela aussi Dieu vous le révélera », Ph 3,15). Pour le lecteur moderne, elle n'est pas la photographie d'un instant, d'une situation donnée, photographie prise par un regard neutre et sous un angle neutre. La comprendre ainsi serait oublier le sens et le rôle de la lettre¹¹.

La rhétorique mise en œuvre vise clairement l'obéissance de la communauté de Philippiques dans la suivance de Paul et du Christ (cf. par ex. : 2,1 ; 2,12 ; 3,17 ; 4,8-9), malgré les difficultés du temps présent et à cause des difficultés du temps présent, doublement révélatrices de la situation réelle des opposants et des Philippiques eux-mêmes (1,28). Et Paul est le ministre habilité et mandaté pour traduire aujourd'hui, devant les Philippiques (1,8.16), en comportement concret, ce que signifie cette suivance. Dans l'anthropologie paulinienne, il y a clairement des hommes choisis par Dieu pour être interprètes de Dieu et des hommes,

¹⁰ Voir, par exemple, les remarques lumineuses d'Eugene Peterson, *Les trois angles de la croissance dans le service chrétien*, « Sentier », Québec, La Clairière, (1987) 1998, pp. 69-82. Il s'appuie en particulier sur les travaux connus de Walter Ong.

¹¹ Voir les travaux d'Elizabeth A. Castelli, *Imitating Paul, A Discourse of Power*, « Literary Currents in Biblical Interpretation », Louisville, Westminster/John Knox, 1991 et Cynthia Briggs Kitteredge, *Community and Authority, The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition*, « Harvard Theological Studies », Harrisburg, Trinity Press International, 1998.

des hommes porte-parole, intermédiaires dans la communication et qui, par la conformation de leur vie à la vie du Christ, le modèle par excellence, sont rendus crédibles. Des hommes capables de ruptures audacieuses et profondes, et qui entraînent d'autres à leur suite. D'où l'immense responsabilité pour eux d'offrir un exemple, un modèle. C'est bien un des rôles de l'apologie paulinienne, c'est-à-dire de la présentation et défense du ministère apostolique de Paul¹².

Il faut garder à l'esprit la situation historique de l'Eglise primitive de Philippiens (faible noyau de croyants d'origine juive, peu de référence au premier Testament, peu de modèles concrets de l'existence nouvelle, contraintes du pouvoir et de la culture...). La lettre est un des moyens à disposition pour offrir aux membres de la communauté nouvelle un exemple de vie à imiter (cf. Sénèque qui offre en sa personne un modèle de comportement et de pensée pour son ami Lucilius). A l'Eglise naissante, Paul se doit de fournir un modèle identitaire, lisible, reconnu, acceptable, alors même que les différents membres de l'Eglise passent par une crise biographique, sociale, éthique que la rencontre du Christ a provoquée¹³.

Paul écrit. Ce n'est pas le seul souci de maintenir la relation qui l'habite. Au-delà du désir de vaincre la distance, n'y a-t-il pas le désir

¹² Il est possible de se demander si Paul n'est pas un homme de rupture parce qu'il est un homme de deux cultures, habitué à vivre entre deux mondes et, par comparaison, exercé à percevoir les limites et les possibilités inhérentes à chacune. Il est certain que dans un premier temps de sa vie, Paul a plutôt vécu un repli identitaire, enracinant son existence dans une observance radicale de la Loi. Ce n'est qu'ensuite qu'il a pu vivre l'ouverture.

¹³ Sur cette question, voir Corina Combet-Galland, « Pour tisser des liens, l'Épître aux Philippiens », *BIB* 38, juin 1992, pp. 9-13, et le travail sur lequel elle s'appuie : Gerd Theissen, « Identité et expérience de l'angoisse dans le christianisme primitif », *ETR* 68, 1993/2, pp. 161-183.

On observe dans le christianisme de Paul une individuation certaine : en adhérant à la foi paulinienne, des hommes et des femmes font des choix lourds de conséquences pour eux et pour leur entourage (sur les conséquences sociales, voir l'ouvrage stimulant de Peter Oakes, *Philippians, From People to Letter* (SNTSMS 110), Cambridge, Cambridge University, 2001). Cette individuation provoque la persécution de la part de la société antique qui tolère mal cette prise de liberté. C'est bien parce que le rapport à la société est fondamental dans le monde antique que la persécution existe. Ainsi l'individuation observée demeure relative. Elle ne va pas sans une nouvelle intégration sociale et communautaire, relative à Paul et de manière ultime au Christ (voir la notion de citoyenneté céleste en 3,20). L'individuation va donc de pair avec la solidarité communautaire exigée et attendue par Paul (c'est l'appel de Ph 2). Sinon l'individu est menacé d'exclusion, un drame dans une société où l'identité est reçue des autres et les repères existentiels posés par la communauté. C'est bien parce que le rapport à la société est fondamental dans le monde antique que l'exclusion existe dans le cadre de l'Eglise primitive.

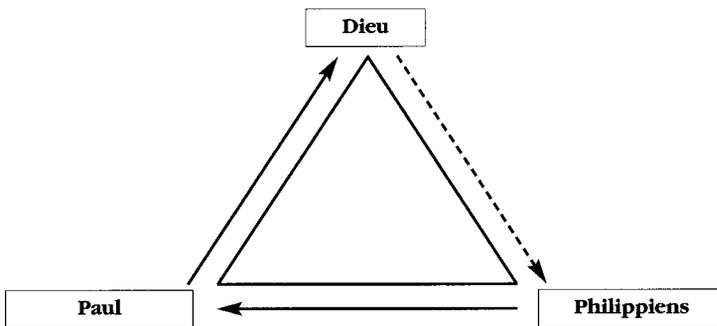
d'utiliser la distance, d'utiliser l'espace créé par l'absence ? Absence apostolique qui répète l'absence christique, qui ouvre un entre-deux, lieu de décision et de responsabilité. Lieu de tension et d'attente. Entre la joie des retrouvailles et la crainte possible du regard de l'apôtre.

Ce que la présence inhibe, l'absence l'autorise. 1) Pour l'auteur dans sa liberté de parole et d'expression. Probablement la lettre permet-elle de dire autrement, sans interférence, conviction, amour, amitié. Mais aussi ordre, commandement. 2) Pour l'auditeur dans sa liberté, probablement relative, de mise en œuvre. Mais utilisation paradoxale de la distance et de l'absence, la lettre vient pour combler l'absence en la rappelant, elle dit une écoute possible, un regard possible alors même que ceux-ci ne sont plus possibles... D'autre part la lettre prépare plusieurs venues, dont celle de l'absent.

Rapide parcours de l'épître

1) Paul est emprisonné dans une prison romaine (Ephèse, Césarée, Rome ?). Il tient à donner des nouvelles de sa situation à ceux qui sont devenus ses partenaires dans la communication et la défense de l'Évangile. En 1,1-2, il construit la communauté comme un corps constitué, comme ayant une certaine existence politique, sinon face aux autorités, du moins dans l'esprit des Philippiens. C'est dire l'importance dans la pensée de Paul de la construction sociale, de l'organisation et de la régulation de l'autorité, en son absence. Même si de fait l'organisation concrète de la communauté de Philippiens nous demeure inaccessible.

2) La lettre a aussi pour objet la réponse au don des Philippiens. Par sa réponse, Paul procède à un recadrage du don qui ne fait pas de lui un obligé des donateurs, mais qui fait des donateurs des partenaires particuliers dans la mission paulinienne. Repenser le don donne à Paul l'occasion de s'offrir en exemple à la communauté de Philippiens et de traiter de son rapport aux biens matériels.



En procédant au recadrage du don, Paul introduit une triangulation. Un Tiers est devenu partenaire entre Paul et les Philippiens et

c'est ce Tiers qui à la fois se substitue à Paul pour le « remboursement » de la dette contractée par le don et libère Paul de la contrainte sociale¹⁴.

3) La lettre annonce l'envoi d'Epaphrodite (2,25-30). C'est toute la question de l'accueil de la maladie et de la faiblesse qui est ainsi abordée¹⁵. Et de la réussite ou de l'échec d'une action communautaire puisque la faiblesse d'Epaphrodite rejaillit sur l'ensemble de la communauté : comment accueillir celui qui, à cause de la maladie, semble avoir failli dans sa tâche et être devenu pour celui qu'il devait aider une charge supplémentaire ? Paul procède à nouveau à une relecture de l'événement et propose en exemple celui que la morale commune aurait probablement méprisé (2,29-30).

4) La lettre traite enfin des problèmes spécifiques de la communauté de Philippes. Les pressions sociales et économiques menacent la cohésion de l'Eglise nouvelle (cf. la situation particulière d'Evodie et Syntyche, en position de responsabilité, et dont le différend met en danger toute l'Eglise). Ce d'autant que l'Eglise rassemble en une communauté des hommes et des femmes de conditions diverses qui normalement ne devraient pas se retrouver ainsi et vivre solidairement. C'est peut-être ici que Paul, sans le dire explicitement, offre un regard critique sur l'anthropologie de son temps : le Christ libère l'homme des déterminations de sa naissance, de la soumission aux puissances et à certaines obligations sociales et lui offre une espérance, quelle que soit sa condition d'origine. Dieu accueille l'homme : l'existence de ce dernier s'enracine dans le désir d'un autre, tout autre qu'un autre.

Fragments d'une anthropologie paulinienne

a) Paul envisage la possibilité de mourir (1,12-26), ce qui pour lui serait un gain, comme aussi la possibilité d'être libéré, ce qui pour les Philippiens serait un gain. *Paul décrit ici un homme capable de se déterminer face à la mort qui vient.* Dans la mesure où il peut intervenir sur les éléments du procès, Paul opère réellement un choix. Il fait le choix de vivre et non de mourir. Il fait le choix de vivre, non pour lui, mais pour les Philippiens. Il fait le choix de vivre pour que l'autre vive : décentrement qui répond à un autre décentrement. Et Paul rend compte de son choix : catéchèse en direction des croyants et apologie contre les arguments des contradicteurs. Les événements ne sont pas subis, Paul gardant une certaine marge d'appréciation des événements et de décision face à eux. D'autre part Paul présente un homme capable d'orientation éthique. *Mais l'homme que Paul présente n'est pas libre*

¹⁴ Sur la question du don, voir Gerald W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi, Conventions of Gift Exchange and Christian Giving* (SNTSM 92), Cambridge, Cambridge University, 1997.

¹⁵ Dieu peut intervenir. Il n'y est pas contraint. Paul salue la grâce de Dieu.

*totale*ment dans la détermination de ses choix : 1) ils sont référés à Dieu qui garantit que le croyant ne sera finalement pas confus (1,19-20) ; 2) ils sont référés au Christ, unique modèle anthropologique proposé par Paul. La liberté possible se situe dans l'interprétation de l'événement christique et dans la manière de se déterminer face à la situation présente en référence au Christ. C'est ici probablement que Paul se distingue du stoïcisme. Comme le stoïcien, il peut envisager sereinement la mort, mais il le fait non en philosophe, mais en croyant qui se sait déterminé par un amour¹⁶.

b) Paul opère une relecture fondamentale de ce qui lui arrive. Ce qui à vue humaine paraît comme un drame (emprisonnement, puis opposition des autres prédicateurs) est ici compris comme faisant partie de l'annonce de l'Évangile et comme ayant contribué à son avancement. L'emprisonnement et la perspective de la mort sont l'occasion d'une réflexion et un des lieux où Paul dit quelque chose de sa compréhension de l'homme, de la souffrance, de la mort. *Paul présente ici un homme qui peut, par l'orientation du vouloir et du regard, donner et attribuer aux événements sens et signification*. Il invite ses lecteurs à faire de même. C'est en partie ainsi qu'il est possible de comprendre les différents appels à la joie qui retentissent dans l'épître : le croyant discerne, au-delà du sensible, de l'immédiatement accessible, du sens commun, une réalité nouvelle en train d'advenir, qui déjà a donné le signe de sa victoire et qui se manifeste dans le présent des croyants par le jeu des oppositions et des résistances. Paul propose donc un travail de relecture, à commencer par la relecture de la venue du Christ en laquelle la foi découvre le Dieu fait homme par un chemin d'humilité et élevé comme Seigneur cosmique, en poursuivant par la relecture de sa propre existence et en ouvrant les Philippiciens à la lecture de leur propre situation. *L'homme est en situation d'interprète* de sa propre expérience et du monde. La condition d'interprète n'est pas thématifiée comme telle, mais elle est présente comme une caractéristique de l'homme selon Paul.

Je dis que Paul donne et attribue sens et signification aux événements. Peut-être faut-il nuancer et dire que *Paul reçoit sens et donne sens*, dans cette *articulation paradoxale* qui parcourt toute l'épître : Paul est saisi et tente de saisir (3,12), Paul fait tout pour gagner, c'est-à-dire pour être trouvé (3,8-9). *L'homme que Paul présente en sa personne est un être de vocation* : il est l'objet d'un appel d'en haut (3,14). Une

¹⁶ Dans la pensée stoïcienne, « ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements qu'ils portent sur les choses. Par exemple, la mort n'a rien de redoutable, car, alors, elle serait apparue telle à Socrate. Mais c'est le jugement que nous portons sur la mort, à savoir qu'elle est redoutable, c'est cela qui est redoutable dans la mort », Epictète, *Manuel*, VI.

présence le surplombe. Sa vie s'enracine dans un au-delà de ce monde et est tendue vers cet au-delà. Cette tension s'exprime et s'extériorise dans une *suivance*. Une suivance qui donne lieu à des choix existentiels et éthiques, engageant la *responsabilité*, le regard, le discernement. *L'homme, selon Paul, est un être capable de réponse.*

C'est qu'entre le Christ et Paul, il y a une différence fondamentale en termes de devenir humain : le Christ est une *figure d'accomplissement*, après l'humiliation, le Christ est élevé par Dieu et glorifié, alors que Paul est une *figure d'inaccomplissement*, courant sans atteindre encore, tendu vers le but mais pas encore parvenu au terme. En ce sens, le modèle paulinien est plus proche du lecteur que le modèle christique, car *il inscrit au cœur de l'expérience humaine l'inachèvement*, l'attente et la persévérance. C'est dire aussi qu'il fait place pour l'*apprentissage* et l'initiation, le progrès et le développement dans l'expérience croyante. L'apprentissage de la vie, de la spiritualité, du sens vit de deux sources dans la pensée paulinienne : d'une part l'expérience humaine sur laquelle l'homme peut exercer sa sagacité et son intelligence et d'autre part l'initiation par l'Esprit ou la révélation divine (cf. pour ces deux sources de connaissance et d'apprentissage, les subtiles distinctions proposées par Paul en 4,11-12).

Le *modèle christique* dit vers quoi le croyant va, en vue de quoi, toutes proportions gardées, il persévère. Le *modèle paulinien* dit le comment, ici et maintenant. Dans la souffrance et l'opposition, dans la difficulté économique et la nécessité de la solidarité et de l'entraide, dans la recherche du bien pour tous, dans le dénuement ou dans la richesse, dans la présence ou dans l'absence du Christ. L'homme tel que Paul le pense dans l'épître aux Philippiens est un être en attente d'accomplissement : dans le présent, il est de sa responsabilité de mettre en œuvre son salut, de conformer sa vie à ce qui fait le cœur de son attachement, mais dans le même temps lui est rappelée l'action divine sans laquelle aucun salut n'est possible, action divine dans le temps présent et action divine dans le temps à venir. C'est le *paradoxe de la grâce* qui rend l'homme pleinement responsable de son agir tout en donnant à cet agir une importance relative. Il y a un parallèle entre la vie du Christ qui agit jusqu'à la mort, s'offrant à l'action souveraine et unique de Dieu. Le croyant de même, et à la suite de Paul (s'il est possible...), agit dans l'attente de l'action souveraine de Dieu qui transformera sa condition humaine présente en condition glorieuse (résurrection, transformation : la question se pose de savoir ce qu'il convient de mettre derrière ces expressions. Elles désignent la conviction d'un changement de condition inouï par rapport à la condition présente).

c) L'intérêt de Paul n'est pas Paul, mais l'Évangile et les Philippiens. Paul donne en sa personne un modèle de désintéressement. En se donnant en exemple en Ph 1 et 3, Paul dit le cœur de sa compréhension du salut et de la condition humaine – de l'accomplissement

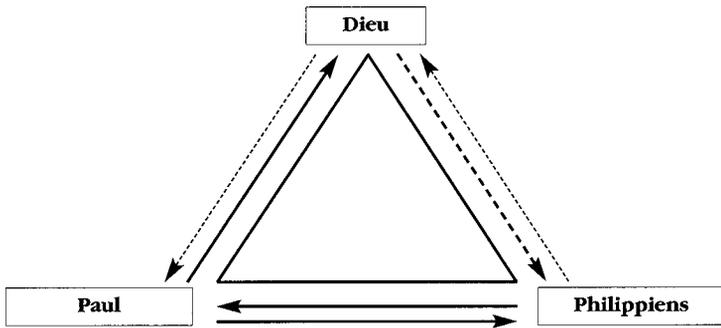
de l'homme –, être trouvé en Dieu, *sans la nécessité de justifier son existence*. Paul se laisse dépouiller de ce qui constituait à ses yeux et jusqu'alors des avantages. C'est la vie inauthentique qu'il abandonne. Celle de l'illusion d'une possession, celle du refus de la relation vivante et risquée, dans la confiance en celui qui a saisi et qui maintient. Celle d'une sécurité placée dans l'ordre et la ritualisation du temps, de l'espace et des relations sociales et spirituelles¹⁷. En Ph 3,4-5, Paul montre comment il était auparavant déterminé par sa naissance et sa circoncision, et comment, en tant qu'acteur, il avait assumé cette détermination. Dans la rencontre du Christ, Paul se laisse déterminer par la voix d'en haut et enraciner en elle.

L'homme est un être spirituel, appelé à l'expérience spirituelle dans laquelle la vérité de son être et son devenir lui sont révélés. L'homme ainsi rencontré n'a de cesse de vivre encore et toujours de cette rencontre. *Le croyant paulinien est un homme en route, en déplacement vers l'Autre* (ce qui est céleste...). Et ceci se manifeste dans ses choix de vie : il est orienté vers l'autre semblable.

Paul, fondateur de la communauté de Philippiques, défenseur de l'Évangile, a la responsabilité de former les Philippiens. Le rapport à Paul structure la nouvelle communauté. Comme aussi le rapport au Christ. Les croyants de Philippiques, par l'intervention du Christ, sont entrés dans une histoire nouvelle qui les surplombe et les dépasse et dont ils sont pourtant les acteurs. Ce qui se joue maintenant, dans et par la vie des Philippiens, c'est autre chose que l'établissement de l'Empire. C'est la mise en évidence d'une réalité nouvelle, cosmique, qui dépasse et transcende la réalité présente : les croyants attendent du ciel leur Sauveur (3,20). C'est au nom de cette réalité nouvelle et de celui qui en est le Seigneur que les Philippiens doivent repenser leur rapport à l'autre, maître ou esclave, citoyen ou non, riche ou pauvre, patron ou client.

d) En donnant de ses nouvelles dès le commencement de la lettre, après les salutations et vœux d'usage (qui servent aussi à redire les liens, à reconstruire la relation, à orienter la lecture), Paul fait des Philippiens des partenaires : le rapport à Paul est plus complexe qu'un simple rapport de dépendance. Mais Paul peut-il se démarquer totalement d'une société qui fixe les rôles, détermine les comportements en fonction de la situation sociale et hiérarchique ? Paul n'est-il pas aussi, d'une certaine manière, patron de la communauté de Philippiques ? Le rapport de dépendance demeure, mais il est en même temps critiqué par la présence du Tiers Autre.

¹⁷ Cela ne signifie en aucun cas chez Paul le mépris de tout rituel et l'abandon des formes religieuses : Paul, par exemple, reprend à son compte certaines prières de la synagogue pour les transformer. Ce qu'il dénie au rituel, c'est son caractère fondateur ultime.



Il y a une triangulation qui sort les relations de Paul avec les Philippiens du cloisonnement, de l'enfermement relationnel, du huis clos.

C'est probablement ici que l'on touche de manière sensible et étroite à certaines caractéristiques de la culture antique et méditerranéenne : une culture de l'honneur et de la honte (voir les expressions liées à la joie, la communion, la fierté, l'humilité ou l'humiliation), une compréhension agonistique de l'amitié (l'amitié se vit en opposition à des adversaires, voir les exemples positifs versus les exemples négatifs dans l'épître), la perception du don et de la dette (recevoir un don, c'est contracter une dette, c'est devenir l'obligé, c'est se trouver devant la nécessité de rendre). L'honneur de Paul comme l'honneur des Philippiens sont en jeu dans les drames qui se nouent à Philippiques et au lieu d'emprisonnement de Paul.

Pour ne pas conclure

Par le biais de la lettre, Paul offre une modélisation du croyant. Mais celle-ci repose encore sur une anthropologie implicite qui est peu ou pas critiquée. Le lecteur comprendra aisément que le travail est loin d'être terminé et exigerait patience et persévérance si l'on veut tenter une mise en perspective globale de l'anthropologie paulinienne.

L'anthropologie paulinienne ne nous est utile que si elle nous met en situation de comprendre comment dire aujourd'hui la présence du Christ après avoir saisi, de manière hypothétique, approximative, provisoire, comment Paul, lui aussi, en son lieu et en son temps, a pensé cette présence, en débat avec sa propre culture. En d'autres termes, découvrir, même partiellement, l'anthropologie paulinienne est une invitation à visiter encore et toujours ma propre vision de l'homme, et ce que j'en perçois comme hérité de ma culture, pour tenter d'y inscrire ma compréhension du Christ. Là aussi, le travail ne manque pas ! ■

Bibliographie sélective

Commentaires

- BOCKMUEHL, Markus, *The Epistle to the Philippians* (BNTC 11), Peabody, Hendrickson, 1998.
- COLLANGE, Jean-François, *L'épître de saint Paul aux Philippiens* (CNT/2 10a), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.
- FEE, Gordon, D., *Paul's Letter to the Philippians* (NICNT), Grand Rapids, Eerdmans, 1995.
- HAWTHORNE, Gerald F., *Philippians* (WBC 43), Word Books, Waco, 1983.
- LÉGASSE, Simon, *L'épître aux Philippiens, l'épître à Philémon* (Cahiers Evangile 33), Paris, Cerf, 1980.
- MARTIN, Ralph P., *Philippians* (NCBC), Grand Rapids, Eerdmans, (1976) 1982.
- MORLET, Rose-Marie, *L'épître de Paul aux Philippiens* (CEB), Vaux-sur-Seine, Edifac, 1985.
- O'BRIEN, Peter T., *Commentary on Philippians* (NIGTC), Grand Rapids, Eerdmans, 1991.
- OSIEK, Carolyn, *Philippians, Philemon* (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville, Abingdon, 2000.
- WITHERINGTON III, Ben, *Friendship and Finances in Philippi*, The Letter of Paul to the Philippians (The New Testament in Context), Valley Forge, Trinity Press International, 1994.

Articles et monographies

- ALETTI, Jean-Noël, « Paul et la rhétorique », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 27-50.
- ALETTI, Jean-Noël, « L'autorité apostolique de Paul. Théorie et pratique », in Albert VANHOYE (éd.), *L'apôtre Paul, Personnalité, style et conception du ministère* (BETL 73), 1986, pp. 229-246.
- BEAUDE, Pierre-Marie, « Psychologie et exégèse paulinienne », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 99-118.
- BEAUDE, Pierre-Marie, « Le travail de Paul sur les modèles d'appartenance socioreligieux et sociopolitiques », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 139-146.
- BLOOMQUIST, L. Gregory, *The Function of Suffering in Philippians* (JSNT-Sup 78), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993.
- BUCHHOLD, Jacques, « Suivance de Jésus et spiritualité chrétienne », in Jacques BUCHHOLD (éd.), *La spiritualité et les chrétiens évangéliques*, vol. 2 (Terre Nouvelle), Cléon d'Andran et Vaux-sur-Seine, Excelsis et Edifac, 1998, pp. 39-59.

- CASTELLI, Elizabeth A., *Imitating Paul*, A Discourse of Power (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Westminster/John Knox, 1991.
- COMBET-GALLAND, Corina, « Pour tisser des liens, l'Épître aux Philippiens », *BIB* 38, juin 1992, pp. 9-13.
- CUVILLIER, Elian, « L'intégrité de l'épître aux Philippiens », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 65-78.
- CUVILLIER, Elian, « Présentation générale de l'Épître aux Philippiens », *BIB* 38, juin 1992, pp. 4-8.
- DAILEY, Thomas F., « To Live or Die. Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1,19-26 », *Int* 44, 1990, pp. 18-28.
- DAVIS, Casey Wayne, *Oral Biblical Criticism*, The Influence of the Principles of Orality on the Literary Structure of Paul's Epistle to the Philippians (JSNTSup 172), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- DUNN, James D.G., « Who Did Paul Think He Was ? », *NTS* 45, 1999, pp. 174-193.
- ELLIOTT, John H., « Patronage and Clientage », in Richard ROHRBAUGH (éd.), *The Social Science and the New Testament Interpretation*, Peabody, Hendrickson, 1996, pp. 144-156.
- ENGBERG-PEDERSEN, Troels (éd.), *Paul in His Hellenistic Context* (Studies of the New Testament and its World), Edimbourg, T. & T. Clark, 1994.
- FITZGERALD, John T. (éd.), *Friendship, Flattery and Frankness of Speech*, Studies on Friendship in the New Testament (NovTSup 82), Leiden, Brill, 1996.
- HARVEY, John D., *Listening to the Text*, Oral Patterning in Paul's Letters (ETS Studies), Grand Rapids et Leicester, Baker et Apollos, 1998.
- HOLMSTRAND, Jonas, *Markers and Meaning in Paul*, An Analysis of 1 Thessalonians, Philippians and Galatians (ConBNT 28), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1997.
- INGELAERE, Jean-Claude, « Paul et l'exercice de l'autorité », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 119-138.
- KITTREDGE, Cynthia Briggs, *Community and Authority*, The Rhetoric of Obedience in the Pauline Tradition (HTS 45), Harrisburg, Trinity Press International, 1998.
- MALINA, Bruce J. et NEYREY, Jerome H., *Portraits of Paul*, An Archaeology of Ancient Personality, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996.
- MURPHY O'CONNOR, Jerome, *Paul et l'art épistolaire* (Etudes annexes de la Bible de Jérusalem), Paris, Cerf, (1992) 1994.

- PETERMAN, Gerald W., *Paul's Gift from Philippi*, Conventions of Gift Exchange and Christian Giving (SNTSM 92), Cambridge, Cambridge University, 1997.
- POLASKI, Sandra Hack, *Paul and the Discourse of Power* (Biblical Seminar 62, Gender, Culture, Theory 8), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1999.
- REED, Jeffrey T., *A Discourse Analysis of Philippians*, Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity (JSNTSup 136), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- SALLES, Catherine, « L'épistolographie hellénistique et romaine », in Jacques SCHLOSSER (éd.), *Paul de Tarse*, Congrès de l'ACFEB 1995 (LeDiv 165), Paris, Cerf, 1996, pp. 79-97.
- SALLES, Catherine *et alii*, « Trajectoires pauliniennes » (Cahier Biblique 34), *Foi et Vie* 94/4, septembre 1995.
- STOWERS, Stanley K., « Friends and Enemies in the Politics of Heaven », in Jouette M. BASSLER (éd.), *Pauline Theology*, vol. 1, Minneapolis, Fortress, 1994, pp. 105-121.
- THEISSEN, Gerd, « Identité et expérience de l'angoisse dans le christianisme primitif », *ETR* 68, 1993/2, pp. 161-183.

par Claude
BUCHHOLD,
*psychiatre en
région parisienne*

L'HUMAIN SE CONSTRUIT AUX LIMITES

Deux fous... c'est ainsi que nous appelons ceux que nous observons du coin de l'œil pour être enseignés sur nous-mêmes. Deux fous languissent quelque part. L'un dit : « J'en ai assez, ce soir je fais le mur ! » Le lendemain, il est toujours là. A son compagnon qui lui demande pourquoi, il répond : « Il n'y avait pas de mur ! »

Sont-ils en prison ou au large ? Ils seraient plutôt prisonniers au large. Il en est ainsi de l'homme dit normal en ce début de siècle. Entre l'expansion de son monde et les pesanteurs de son existence, il a l'impression de vivre à deux niveaux parallèles, sans lieu de rencontre. Il est difficile, en l'absence de frontières, de se situer et d'évoluer vers un ailleurs. Pour ce mouvement qui est celui de l'humanisation, les limites sont nécessaires en vue d'un travail d'intériorisation de celles-ci, d'une élaboration psychique. Et il me semble que la foi chrétienne peut y contribuer de diverses manières.

Un homme en expansion

L'élargissement des normes éthiques est bien évident en ces jours où l'autorité est en crise et la liberté dévoyée. Le lecteur de culture chrétienne n'aura pas besoin de démonstration pour s'en convaincre. La jeune génération retrouve difficilement une notion qui revient avec une étonnante constance en psychothérapie pour les générations précédentes, quelles que soient les cultures, à savoir le respect dû aux parents et aux anciens, creuset du sens du devoir pour le meilleur comme pour le pire selon la qualité des relations.

Outre ces limites qui font référence à la notion de Loi, d'autres s'estompent. Elles concernent en particulier l'identité des individus,

par exemple dans leur statut social ou sur le plan d'une sexualité qui se cherche. La pudeur devient désuète : l'intimité est grande ouverte aux caméras de *Loft Story*, et dans les *reality shows* on officialise les secrets de famille naguère honteusement cachés. Outre l'expression de tendances exhibitionnistes, il me semble que ces comportements correspondent à la perte de repères spatiaux entre le privé et le public, entre le dedans et le dehors.

La notion de réalité virtuelle développée par la diffusion de l'informatique introduit un problème analogue, l'expression elle-même étant déjà équivoque : il serait plus exact de parler d'environnement virtuel. Ce concept pose le problème de la corporéité, des limites du corps. Celui-ci tend vers l'ubiquité dans le village planétaire au détriment d'une présence locale et effective. Dans la virtualité confondue avec le réel l'homme pourrait ne plus considérer l'image comme un symbole mais se retrouver dedans. A moins que, passant de l'informatique à la biologie, il se reproduise en image de lui-même par l'effet du clonage.

A cette expansion spatiale s'ajoute l'inflation psychologique. Elle s'affiche en tête de gondole dans les rayons librairie comme dans les entreprises, en une sorte de pensée unique qui m'impressionne. Elle s'appelle Développement Personnel, s'inspire du psychologue américain Maslow et se nourrit de la mentalité *New Age*. Son commandement fondamental est : Estime-toi si tu veux être à la hauteur de ton destin, et son maître-mot est l'assertivité, c'est-à-dire l'affirmation de soi. « Vous avez toutes les cartes en mains, il suffit d'abandonner les croyances limitantes. La force est en vous. »

Responsabiliser l'individu, le rendre conscient de ses possibilités, c'est l'aspect positif de cette psychologie. Mais elle le fait dans l'affirmation, parfois jusqu'au ridicule, de la toute-puissance, entretenant l'illusion d'un moi virtuel qui se réalise par l'image qu'il donne à voir. L'important serait de colmater la moindre faille en écartant les faits contingents de l'existence. Le bonheur est devenu un devoir d'euphorie perpétuelle, selon l'expression de P. Bruckner. On ne supporte plus le malheur.

Les pesanteurs de l'existence

Mon expérience de médecin me conduit à percevoir bien autrement l'état d'esprit de nos contemporains. Il est vrai que je les aborde par un biais, celui de la souffrance psychique, qui pourrait aggraver mon jugement. Mais la prégnance actuelle de la dépression, des conduites de dépendance, de la violence... traduisent un mal-être certain. On en vient à se demander si l'homme d'aujourd'hui est encore le sujet de son histoire et si ce sujet est encore l'objet de la psychiatrie. Celle-ci aurait tendance à revenir de son idéal humaniste, partagée qu'elle

est entre la neurobiologie du cerveau, une psychologie de surface et l'assistance sociale d'urgence.

Je rencontre des patients qui s'expriment en termes de fatigue, d'impuissance, de doute sur eux-mêmes, d'horizons bouchés. Il y a pire que d'être exploité, c'est de devenir inutile. Et contre quel oppresseur s'insurger s'il se situe quelque part dans le flou d'une hiérarchie mondiale ? A moins que les limites soient supposées ne pas exister, sinon en soi-même.

Un jeune cadre employé dans la grande distribution m'a exposé en quelques mots la logique de sa dépression. « Votre entreprise, lui a-t-on dit, est formidable, elle s'implante jusqu'en Asie. Donc, vous êtes formidable. Et si vous n'arrivez pas à assumer votre travail, c'est que vous vous organisez mal. » Responsabilisation extrême, culpabilisation, solitude. Le harcèlement moral dénoncé par M.-F. Hirigoyen a toujours existé ; ce qui est nouveau, c'est la solitude dans laquelle il est vécu au sein de l'entreprise, compte tenu de la mentalité ambiante.

Il serait lassant de s'attarder sur les pesanteurs de notre société, l'actualité s'en fait largement l'écho. Je rappellerai le manque de motivation d'une partie de la jeunesse qui, dans sa désespérance et sa violence, cherche du répondant. Et en retour le désarroi de leurs vis-à-vis. Certains parents se culpabilisent de leur impuissance à transmettre des valeurs à leurs yeux fondamentales, d'autres, par manque de références, « essayent tout » avant de se reconnaître disqualifiés, d'autres enfin démissionnent bien vite... Et les professeurs en viennent à douter de la validité de leur enseignement. Dans leurs problèmes de discipline, ils me semblent souvent bien peu soutenus par leur administration : « Surtout pas de vagues dans l'école ! »

En divers contextes, certaines constantes reviennent : la défaillance de l'autorité ; l'évitement des conflits ; le manque de modèles plutôt que d'idéal ; la souffrance éthique, celle des gens consciencieux qui finissent par se résigner à « faire au minimum », quitte à se compromettre ; l'absence de solidarité entre collègues ou proches alors qu'un soutien institutionnel pourrait pallier la solitude de l'individu.

L'élaboration psychologique des limites

Nous vivons une époque passionnante, les difficultés mentionnées ci-dessus ne sauraient voiler les progrès en tous genres dont nous profitons largement. Mais nous savons aussi nos sociétés fragiles, à deux vitesses, dit-on. J'insisterais plutôt sur deux niveaux qui posent problème, car ils se distancient de plus en plus alors que l'humanisation procède de leur rencontre : l'affirmation bruyante des possibles d'une part, le vécu tacite des impossibles d'autre part. L'homme d'aujourd'hui repousse de plus en plus les limites, il lui est douloureux de les reconnaître alors

qu'il les vit confusément. Il se répand, à l'horizontale, mais ne grandit pas pour autant. A titre d'exemple, un défaut esthétique corporel peut être à l'origine d'une souffrance morale certaine. Il peut alors conduire à une réflexion sur l'acceptation de soi, sur les valeurs de la séduction et de l'amour, sur le vieillissement et la mort... Maturation court-circuitée par la chirurgie esthétique qui, pour bénéfique qu'elle soit, règle le problème à l'horizontale.

De la ride à la philosophie et à la théologie... Je me contenterai pour ma part d'extrapoler à deux éclairages psychanalytiques où le lecteur trouvera, selon ses convictions, des éléments de psychogenèse ou de simples illustrations de la notion de limite. Comme on sait, Freud a centré le mécanisme de la névrose sur l'interdit de l'inceste illustré par le mythe d'Edipe et sur l'angoisse de la castration, cette dernière étant la sanction fantasmatisée imposée par le Père au fils incestueux. L'étayage somatique à partir duquel mûrit le psychisme est le pénis. Il s'agit donc d'une problématique fondée sur la loi du Père (permis-interdit) qui rend compte également de la différence (des sexes, des générations) et des relations d'altérité.

Le psychiatre Kernberg décrit en 1975 un type de personnalité dont l'actualité s'est largement confirmée depuis lors : il l'appelle *borderline*, traduit par *état-limite*. Limite dans les processus de mentalisation, quelque part entre la psychose et la névrose, entre l'enfance et l'âge de raison. Il en souligne la fragilité, l'inclination aux dépendances excessives, l'impulsivité et le recours au passage à l'acte. Le psychiatre Anzieu, dans son livre *Le Moi-peau*, rapporte l'étayage de ce type de personnalité à la peau qui enveloppe le corps comme le moi tendrait à envelopper l'appareil psychique. Il s'agit donc d'une problématique centrée sur soi, à l'instar du mythe de Narcisse, dont les alternatives sont par rapport à l'enveloppe : dedans-dehors, plein-vide.

L'intégrité, c'est la totalité de ce qui est intégral, c'est aussi la justice de ce qui est intègre. De la conscience de soi au sens éthique, elle intègre les limites à des niveaux bien différents de l'individu comme du groupe ; elle résulte d'une élaboration psychique qui tient compte de celles-ci pour les travailler. De la force du désir aux frustrations de la réalité, des idées de toute-puissance au respect d'une loi, du temps dont on voudrait disposer à l'échéance de la mort... un travail de deuil est nécessaire. Il conduit à l'acceptation de l'humaine condition, à la connaissance de soi et d'autrui autre que virtuelle, à l'examen des défenses psychologiques, au passage à d'autres registres de la personnalité (sublimation).

Mais sans contenant, il n'y a pas de contenu. On avance aussi dans la vie par l'intégration progressive des enveloppes : des bras inflexibles de la Mère, à la famille, à l'école, au couple, à l'entreprise, au peuple : autant de cadres sociaux dont la déliquescence actuelle contribue pour beaucoup, me semble-t-il, à l'anxiété ambiante. Un bon nar-

cissisme procède de bonnes relations d'altérité dans un cadre donné et conduit à des investissements nouveaux dans un contexte nouveau.

De son sentiment élémentaire de sécurité à l'élaboration de sa culpabilité, l'humain a donc besoin de bonnes limites pour se construire. Et il importe que celles-ci évoluent en fonction de sa croissance pour ne pas l'inhiber et conduire à la révolte sans fin, à la résignation, à la transgression. Trop de sécurité, trop de culpabilité emprisonnent ! Grandir, c'est s'ouvrir progressivement, c'est comprendre qu'étant limité, on n'a pas tout tout de suite. Qu'on se réalise non par la jouissance de l'objet désiré mais par l'acceptation de son manque. Et qu'on peut l'espérer, l'aimer sans le posséder. Grandir, c'est aussi s'ouvrir aux valeurs spirituelles.

La foi en quête d'intégrité

Au commencement est la transmission de la foi. Elle fournit au croyant des références fortes pour sa structuration et pour sa recherche existentielle, fondées sur l'affirmation d'une présence qui le transcende. Elle éduque son désir, lui propose un idéal motivant et lui indique des modèles à suivre.

« On me dit à présent que ces mots n'ont plus cours, qu'il vaut mieux ne chanter que des chansons d'amour [...], dit le poète. Je twisterais les mots s'il fallait les twister pour qu'un jour les enfants sachent qui vous étiez. » Quitte à assumer la parole prophétique, celle qui se fonde sur la tradition biblique jusqu'à s'opposer s'il le faut à la mentalité ambiante, sans toutefois verser dans la mégalomanie paranoïaque. Et si certains twistent les mots sur un mode éthéré comme d'autres naguère sur un mode crapahuteur, je leur en suis reconnaissant car ils cherchent à atteindre nos contemporains tels qu'ils sont.

Ambitieuse pour l'homme, la foi souligne pourtant avec force l'existence de limites. Elle n'est donc pas un sauf-conduit à la toute-puissance en vue d'un croyant virtuel et asserti, ignorant de lui-même et satisfait de son image développée dans certaines parutions chrétiennes par trop optimistes. La théologie se situe souvent à l'interface, à l'assomption de dualités qui se reconnaissent sans s'exclure : Dieu et l'homme, la loi et la grâce, le bien et le mal, les deux natures du Christ, l'Eglise et le monde... Elle rend compte de la complexité de l'humain, de son ambivalence, et lui donne des références pour s'édifier à la rencontre de sa matérialité et de sa spiritualité.

Le discours théologique est fort en ce qui concerne l'intégrité morale, l'homme selon le cœur de Dieu. Il relève d'une mentalisation poussée, imprégnée de symboles, et se fonde sur une religion au nom du Père qui est le garant de la Loi comme du déroulement du temps. C'est un discours structurant, à commencer par l'histoire du Salut, où

la théologie se retrouve même si elle doit relever le défi non négligeable d'adapter son langage à la culture actuelle.

Elle me semble par contre en difficulté pour exprimer l'intégrité comme globalité de la personne, pour rendre compte non du contenu du psychisme mais de son contenant. Car on se situe à un autre niveau, de l'ordre de l'affectif, du vécu immédiat, que certains disent mystique. Les mots manquent pour rendre ce qu'est l'« être en Christ », la plénitude de l'Esprit. Pour certains, la louange n'est pas tant l'aboutissement d'un cheminement qu'une immersion, y compris dans une matrice sonore, et la détresse est grande quand l'intense cède la place au vide. L'accent mis de nos jours sur une telle piété correspond, me semble-t-il, à l'évolution non seulement des mentalités mais aussi des personnalités.

Sous d'autres cieux, cette évolution est également sensible en ce qui concerne l'investissement de la Loi et des contenants : ou bien l'effacement comme dans les spiritualités orientales en vogue, ou bien la dramatisation comme dans les dérives sectaires. Entre les rondeurs du dalai-lama et les aspérités du mollah Omar, il y a de la place pour la foi chrétienne.

L'Eglise ne saurait rester à l'écart de ces attentes actuelles. Elle s'adresse aux mentalités, elle est le lieu d'enseignement des chrétiens. Les uns dont les bases sont établies apprécient l'ouverture à la culture contemporaine. Mais les autres, venant d'horizons de plus en plus éloignés, ont besoin d'un message plus directif et clair, quitte pour le pasteur à assumer la frustration de s'en tenir aux rudiments de la foi. Mais ils lui seront aussi reconnaissants de rester nuancé, en particulier pour leurs problèmes éthiques.

Tentatives de suicide, toxicomanies, homosexualité, violences... Contrairement aux apparences, ces problèmes ne relèvent pas seulement de l'enseignement mais aussi de la prise en considération des personnalités dans leur fragilité à l'angoisse d'abandon, dans leurs troubles identitaires... Le groupe qu'est l'Eglise peut leur proposer cette prise en charge institutionnelle qui s'avère nécessaire quand un thérapeute, fût-il pasteur, ne suffit pas. La communauté peut devenir pour elles un cadre sécurisant dans lequel elles vivent le sentiment d'appartenance et les identifications des uns aux autres. Il faut pour cela un groupe solide et tolérant, prêt à assumer des mouvements affectifs forts et souvent peu gratifiants ; il faut d'abord concevoir l'Eglise comme un lieu d'accueil.

Fonction limite de l'écriture

Transmettre la foi comme un filet de sécurité qui ne devienne pas le filet de l'oiseleur, c'est aussi trouver la bonne attitude par rapport à l'écriture. On aimerait la lire au centre seulement, tranquillement, au

Christ et à l'amour. Mais il me semble bien qu'elle aussi participe à la problématique des limites jusqu'à poser de sérieuses questions d'identité au croyant comme aux communautés. Structurante et contenant pour le jeune chrétien, elle nécessite une relecture permanente pour le rester, pour ne pas conduire à la viciation de l'élaboration des limites. Relecture en fonction de la croissance personnelle, en fonction également des interactions de plus en plus frontales avec la société contemporaine.

« Il a été dit aux anciens... mais moi je vous dis... ». « Il a paru bon au Saint-Esprit et à nous... » : des affirmations de cet ordre ne me paraissent pas relever seulement du Christ et des Apôtres mais de l'ensemble de la théologie. Conception risquée, il est vrai, pour une foi qui veut se soumettre à la révélation biblique, mais il y va de la vie. Il coule en l'écriture, entre Dieu et l'homme, un Rubicon qu'il est fondamental de ne pas franchir sans pour autant chercher à le canaliser. On peut souhaiter à la théologie de se sentir à l'aise en cette limite, sans enfermement ni dispersion, et consciente de sa finalité. On peut lui souhaiter un bon narcissisme dans son rapport à l'écriture, en vue d'une bonne relation d'altérité à l'homme d'aujourd'hui et à Dieu.

Car la construction de l'humain se fait en vis-à-vis et finalement, croyons-nous, dans les limites sans cesse renouvelées de la rencontre avec le Fils de l'homme, Fils de Dieu. ■

DEVENIR HUMAIN : UNE ÉTHIQUE DU CHEMIN

par Louis
SCHWEITZER,
professeur
à la Faculté Libre
de Théologie Evangé-
lique de Vaux-sur-
Seine

Pour qui est à la recherche de l'humain, il pourrait paraître naturel de se tourner vers l'éthique pour attendre d'elle quelques lumières. Or, il me semble qu'elle reste souvent désespérément silencieuse. Non qu'elle ne parle pas ! Au contraire, jamais sans doute notre société ne s'est autant intéressée aux débats éthiques. Devant la perte générale des grands repères traditionnels, la société s'intéresse à nouveau à la morale pour qu'elle donne des sens et pour qu'elle limite les dérives – que l'on dénonce ou que l'on craint – des avancées de la technique.

Cependant, à étudier un peu les débats en cours, nous avons parfois l'impression du caractère gratuit de certaines prises de position, ou même d'une certaine stérilité. C'est qu'en dehors du rappel de quelques affirmations essentielles qui ressemblent parfois à des slogans, tellement elles sont vastes et leurs compréhensions diverses (responsabilité, solidarité, bonheur...), elles disent *fort peu de l'humain*. Elles s'intéressent à la situation, aux décisions à prendre, à la société, mais peu, voire pas, à la personne qui est dans la situation, qui doit prendre la décision et qui compose la société. Toute affirmation sur la *nature humaine* apparaît aujourd'hui comme suspecte d'impérialisme et il est de bon ton de sourire des « valeurs » qui auraient aujourd'hui la prétention de s'imposer. Tout est en quelque sorte *relatif* : qui sommes-nous pour affirmer – et en fonction de quoi ? – que telle chose peut être bonne ou mauvaise ?

La difficile pluralité

On discerne bien cette tendance dans les discussions qui touchent aux questions posées par les progrès de la *médecine* et de la biologie : jusqu'où peut-on aller et où est-il nécessaire de s'arrêter ? Mais une ques-

tion aussi nouvelle et aussi vieille que celle de *l'euthanasie* le montre également. C'est en effet une question nouvelle car un consensus qui faisait de l'euthanasie l'inacceptable frontière vient de disparaître depuis quelques décennies. L'image du nazisme et de ses pratiques en la matière s'estompe au profit d'une réflexion qui prend en compte les situations limites de souffrance, la peur de la déchéance et, sans le dire ni même peut-être en avoir encore conscience, un certain nombre de paramètres économiques. Et on retrouve ainsi les vieux arguments sur le suicide et la liberté que les stoïciens avançaient déjà et contre lesquels l'Eglise a réagi.

Les débats porteront sur *la loi*. Que peut-on laisser faire et où devient-il nécessaire d'interdire ? Mais toute affirmation fondamentale sur l'humain ne peut être prise qu'avec beaucoup de prudence. D'autres pensent différemment et il n'est pas question d'imposer telle ou telle vision. Chacun est libre d'avancer ce qu'il veut dans ce domaine, mais à condition qu'il soit clair que, comme sa religion ou sa philosophie, cela ne relève que de la sphère privée. Le « vrai » débat ne peut venir qu'ensuite et tournera autour de l'évaluation des dangers potentiels de telle ou telle chose. Les réflexions seront attentives au réel, subtiles et sages, mais sans cesse en évolution. Car la pression des découvertes et de l'attente du public remettent en question quelques années plus tard les convictions les plus fortement affirmées. Il n'y a *pas d'image stable de l'humain* qui serve de référence à la réflexion sur ce qui est bon ou mauvais pour la société. On pourrait imaginer que la rencontre des traditions religieuses et philosophiques qui composent la société et qui se retrouvent dans les comités d'éthique aboutisse à un certain consensus sur l'essentiel commun. Mais qui sont les théologiens ou les philosophes pour aller à contre-courant des tendances actuelles de la société ? Ainsi, on peut avoir l'impression d'une évolution de plus en plus rapide, non à cause du changement de notre vision de l'humain, mais à cause de sa disparition¹.

La parole chrétienne écartelée

Dans cette complexité, un point mérite d'être souligné. Les chrétiens sont, comme les autres, sollicités. Que pensent-ils de tel ou tel projet ; quelles sont leurs convictions ? Il faut bien reconnaître que la plupart du temps, les chrétiens, en tout cas dans ce qu'ils expriment, ne pensent pas grand-chose en commun. On trouvera, au sein même du protestantisme dans sa diversité, toutes les positions possibles. Quant

¹ C'est ce qu'a voulu montrer Jean-Claude Guillebaud dans *La refondation du monde*, Paris, Seuil, 1999, avant de partir à la recherche du *Principe d'humanité*, *id.*, 2001.

au catholicisme, s'il a l'avantage médiatique d'une position officielle claire pour le meilleur ou le pire, il est facile de discerner également ses dissensions internes.

La remise en cause du consensus passé n'est pas en elle-même un problème. Au contraire, il a longtemps été tentant d'identifier le conservatisme – ou la réaction – à des positions chrétiennes et la situation française et son histoire donnaient à cette perspective de fortes bases historiques. Or, lorsqu'une approche « chrétienne » engendre un consensus, il y a fort à parier que celui-ci est ambigu. La morale « bourgeoise » ne peut reprendre les orientations chrétiennes qu'en les vidant au moins partiellement de ce qui leur donne sens et vérité. La position de la société sur l'homosexualité est à cet égard représentative. Le jugement porté autrefois sur les homosexuels et l'agressivité sociale à leur égard n'étaient pas plus « chrétiens » que le consensus actuel qui évolue en leur faveur.

Pour rester dans le cadre protestant, on peut discerner deux lignes principales. L'une « modérée » qui représente la position officielle et qui tient compte assez largement d'attitudes plus ouvertes, et l'autre « réactionnaire » qui se bat pied à pied contre les projets qui remettent en cause le consensus ancien.

Proche de la manière dont est perçue la position catholique, celle des *conservateurs* est utilisée (« instrumentalisée ») par la société comme représentant l'abominable réaction contre laquelle doivent lutter les défenseurs de la liberté. Que cette défense courageuse de la liberté aille dans le sens des idées du temps et représente la majorité tant dans les institutions que dans la population ne compte guère. Elle a besoin d'un adversaire, fût-il imaginaire, pour se positionner en libératrice.

L'attitude *modérée* souhaite, elle, se faire entendre dans ses nuances. Elle accompagne donc l'évolution du temps, manifeste sa compréhension devant les positions en présence, réaffirme un certain nombre de fondements et finit par adhérer globalement à l'évolution de l'opinion tout en soulignant les limites à ne pas dépasser, limites qui reculent dans chaque document. Je sais par expérience la difficulté de cet exercice et me garderai bien de jeter la pierre à qui que ce soit en cette question. La complexité des problèmes et celle de la situation des Eglises dans ce contexte sont telles qu'il est extrêmement difficile d'exprimer des positions communes.

Mais ce qui m'importe pour notre question, c'est le rapport de l'éthique telle qu'elle se manifeste ainsi avec notre recherche de l'humain.

L'humain : une fixité floue

Il n'est pas nécessaire de montrer à quel point l'image de l'humain que l'on peut retrouver dans les débats éthiques est floue. Elle l'est

par nature dans les textes officiels qui font la synthèse de positions radicalement différentes et surtout de fondements divers qui s'expriment tous à l'intérieur d'une tradition précise. Mais elle l'est aussi dans la plupart de textes chrétiens et surtout protestants. L'humain étant un être de relation et en relation, il a tendance à ne plus être que cela ; qui oserait alors se risquer à des affirmations qui auraient des relents d'ontologie ? Ce que toute une théologie nous apporte, c'est de nous rendre attentifs aux lumières des sciences humaines. Celles-ci sont riches et nécessaires, et nous pouvons en être reconnaissants, mais la théologie ne court-elle pas le danger de passer à côté de ce qui devrait être son apport spécifique ?

Si l'image donnée de l'humain me semble aujourd'hui relativement floue, elle est également *fixe*. L'homme est ceci ou cela, mais n'est guère appelé au changement et le tout de l'éthique sera de prendre en compte la réalité telle qu'elle est. La spécificité chrétienne sera souvent limitée à l'annonce de la grâce qui permet d'assumer sans trop de problèmes notre réalité actuelle. Puisqu'il faut être réaliste et crédible, l'intérêt doit porter exclusivement sur la situation, ses limites et ses possibilités, en fonction de l'homme d'aujourd'hui et de sa complexité. Il est donc tout naturel que l'on s'intéresse avant tout à la société et à ses débats, ainsi qu'aux frontières que la loi peut poser à notre liberté. Toute conception de changements possibles, voire nécessaires, apparaît comme illusoire et un peu suspecte. La dimension éthique appartient à notre monde et à lui seul, qu'il s'agisse de celui de la loi naturelle catholique ou de la radicale distinction de certains protestants entre l'éthique et le spirituel. Or, il n'en a pas toujours été ainsi, que ce soit dans les éthiques philosophiques ou les éthiques proprement théologiques.

Les éthiques téléologiques

Toute une tradition « classique » et qui s'enracine dans la philosophie grecque (Platon, Aristote, les stoïciens...) peut être appelée téléologique, c'est-à-dire qu'elle oriente l'éthique dans son ensemble en fonction d'une fin (*telos*) qui est celle de toute vie humaine. Nous ne nous trouvons plus, dans ce cas, devant la fixité dont nous venons de parler, mais en présence d'une *dynamique*. Toute éthique ainsi orientée présente une *triple approche*. La réalité de l'humain *tel qu'il est* aujourd'hui, celle *à laquelle il est appelé* (l'humain véritable) et *le chemin* pour y parvenir. Les éthiques des grandes théologies chrétiennes se sont longtemps inscrites dans cette perspective. C'est le cas d'Augustin comme de Thomas d'Aquin. On peut bien sûr, et avec raison, souligner les influences sur leurs théologies de diverses philosophies grecques, mais il faut également reconnaître l'influence de motifs proprement bibliques que l'histoire a eu tendance à effacer.

Parmi les raisons qui ont émancipé la philosophie comme la théologie de cette approche, il faut évidemment compter la *Réforme* et sa (saine) réaction contre une influence jugée pernicieuse d'une pensée trop systématiquement aristotélicienne dans l'interprétation normative du thomisme de l'époque. Il y a également la volonté des réformateurs, juste à nos yeux elle aussi, de dissocier la Bonne Nouvelle du salut – l'Évangile – des chemins d'un salut par les œuvres que cette présentation de l'éthique pouvait proposer. La philosophie a suivi et s'est orientée, avec Kant par exemple, vers une approche plus spécifiquement déontologique de l'éthique, c'est-à-dire centrée sur le devoir. La question est de savoir si, en évacuant cette dimension, la pensée ne s'est pas privée d'une perspective féconde et ne s'est pas enfermée dans une impasse dont nous touchons aujourd'hui les limites.

Tout un courant, philosophique d'abord avec des hommes comme Alasdair MacIntyre², puis théologique avec des auteurs dont le plus connu est certainement Stanley Hauerwas³, a prôné un retour à une *éthique du caractère et des vertus*. Comme toute réaction intellectuelle, celle-ci s'est sans doute manifestée de manière trop unilatérale et a vu un changement radical de paradigme là où on pourrait ne voir que la nécessaire remise en valeur d'une dimension par trop oubliée. C'est à cet équilibre qu'arrive Paul Ricoeur dans sa « petite éthique⁴ ». Quoi qu'il en soit, cette dimension me semble féconde sur le sujet qui nous préoccupe à la recherche de l'humain. Elle s'intéresse en effet à la personne au-delà de ses actes. Vouloir remplacer toute conception de la loi et des commandements par une éthique des vertus reviendrait à passer d'un excès à l'autre. Ce n'était d'ailleurs pas le chemin que prenaient les éthiques classiques. Mais il est important de percevoir que si l'éthique nous donne une description de ce qui devrait être – en termes chrétiens, de ce que Dieu veut – elle doit aussi s'intéresser au sujet agissant. Nous savons bien en effet que connaître le bien ne suffit pas. C'est une expérience universelle, et c'est la nôtre, de savoir ce qu'il faudrait faire, mais de ne pas le faire. Nous faisons en effet bien souvent le bien « que nous pouvons » et qui est largement distinct de celui que nous savons être la volonté de Dieu. D'où la grande importance de devenir capables de discerner l'humain que nous sommes de celui que nous sommes appelés à devenir et le chemin à parcourir pour y arriver.

² Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, Paris, P.U.F., 1997.

³ Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life*, San Antonio, Trinity University Press, 1985 (1^{re} éd. 1975) ; voir aussi : *A Community of Character, toward a constructive Christian social ethic*, Notre Dame, London, University of Notre Dame Press, 1981.

⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Sans doute l'adjectif « réaliste » pourra-t-il étonner dans ce contexte. Il me semble pourtant approprié dans les trois dimensions dont nous avons parlé et c'est ce que nous allons essayer de montrer.

Une approche réaliste de la situation actuelle

La conception chrétienne de l'homme est marquée du sceau de *l'ambiguïté*. Le monde tel qu'il est et dont nous faisons partie est à la fois fondamentalement bon parce que création de Dieu et radicalement déformé par le péché. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que l'homme soit à la fois capable du meilleur et du pire, de la générosité la plus grande et de la cruauté la plus atroce. La puissance universelle du Christ, le maître intérieur dont parle S. Augustin⁵, comme celle du péché – qui se manifeste par les passions dont la racine est sans doute la convoitise – sont à l'œuvre en chacun de nous et en toutes choses. L'histoire est ainsi le maillage du meilleur et du pire sur un fond de médiocre.

Les *vertus* essentielles, ces traits positifs permanents du caractère d'une personne se retrouvent dans des civilisations diverses sous des formes différentes et semblables. Les sages, les saints et les justes présentent bien des traits communs à côté de différences non négligeables. Ils ont toujours été perçus comme les phares qui peuvent éclairer par leur exemple historique ou mythique une société donnée. Ils ont également toujours été le modèle accepté mais quelque peu lointain qui permettait de voir sous leur vrai jour les comportements beaucoup moins exemplaires du commun des mortels. Car toutes les civilisations, en valorisant la vertu, ont suscité ou permis *l'horrible*. La cruauté, le meurtre, la torture ont existé sous tous les cieux et à toutes les époques. Quant à la médiocrité des petites lâchetés, injustices etc., elle est universelle et quasi constitutive du comportement moyen.

Mais il nous faut aller plus loin car *l'ambiguïté* dont nous parlions est *radicale*. Les vertus les plus hautes peuvent être perverties par les vices les plus profonds. Rarissimes sont les peuples qui ont accompli des abominations sans les parer de quelque vertu, ne serait-ce que celle de la fidélité vengeresse aux ancêtres. L'ambiguïté fondamentale fait non seulement que nous avons besoin le plus souvent de justification et d'excuses pour nos vices les plus extrêmes, mais que nos plus hautes vertus, nos actes les plus justes, sont pervertis par des motivations négatives.

Notre histoire humaine en est un exemple. Le progrès est celui à la fois du bien et du mal. Ce qui donnera aux hommes le bien-être

⁵ Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1969, pp. 88ss.

et la santé pourra aussi devenir armes de destruction et moyens d'oppression.

Cette description me semble simplement celle que *la Bible* donne de notre humanité. Car s'il est un livre qui semble ne pas se faire d'illusion sur la nature humaine, c'est bien celui-là. Non seulement le mal est largement décrit mais les personnalités exemplaires elles-mêmes sont présentées sans cacher aucunement leurs faiblesses et leurs bassesses (que l'on pense seulement à Abraham, à David, à l'apôtre Pierre et à bien d'autres). Et quand Dieu lui-même s'insère dans notre histoire en Jésus, il est rejeté, méprisé, torturé et mis à mort. Nous sommes loin de la description optimiste d'une humanité rêvée... C'est pourquoi les gens qui font du mal leur raison de ne pas croire et qui disent si souvent : « Si Dieu existait, il ne permettrait pas que... » me semblent accuser le Dieu de leurs fantasmes. Car celui de la révélation s'inscrit bien dans notre réalité et le salut est précisément une réponse à la souffrance et au mal existant. Peut-être ces critiques visent-elles également des théologies et des manières de présenter Dieu qui ont été le fait de bien des Eglises, mais c'est une autre question.

Le réalisme de la grâce et la perfection du Christ

Nous touchons, avec ce deuxième point, une question qui ne ferait sans doute pas l'unanimité des théologiens. Pour beaucoup, la grâce est justifiante et ne va pas plus loin. Dans le monde tel qu'il est aujourd'hui, la grâce apporte alors le pardon et l'espoir, au mieux, d'une réalité qui n'est justement pas de ce monde et qui ne saurait être prise en compte dans les questions éthiques.

Or, c'est sur la venue et la **résurrection** du Christ que repose la réalité déjà présente du salut. En lui, c'est la réalité nouvelle qui a surgi historiquement dans notre monde. Jésus, durant son ministère terrestre, a été l'homme tel que Dieu le veut, le nouvel Adam de la création telle que Dieu la voulait avant qu'elle ne soit pervertie par le péché. En lui, nous avons affaire à *l'Humain véritable* et définitif, celui qui non seulement assume la première création, mais inaugure la création nouvelle. Or, lors de la résurrection, ce qui s'est manifesté, ce n'est pas seulement la résurrection de Jésus, mais la création renouvelée, telle qu'elle sera pour l'éternité. Comme le dit Oliver O'Donovan :

« En annonçant la résurrection du Christ, les apôtres annonçaient aussi que l'homme était ressuscité en Christ. Et en annonçant cette résurrection de l'humanité, ils annonçaient que toute création s'y trouvait renouvelée. Isolée du destin de l'humanité, la résurrection de Jésus ne serait pas une bonne nouvelle. Et isolée du destin de la création, la résurrection de l'humanité aurait sans doute valeur de bonne nouvelle – mais ce serait une bonne nou-

velle d'allure gnostique, comportant un refus du monde et bien éloignée de l'évangile effectivement prêché par les apôtres. »⁶

Nous avons ici l'humain que nous sommes appelés à devenir : la perfection du Christ, elle-même écho humain de la perfection de Dieu, est la réalité vers laquelle tout homme tend, la plénitude de la création de Dieu. Cet accueil d'un modèle aussi exigeant ne peut être sainement reçu que dans la grâce. C'est parce que notre salut, don de Dieu, est reçu dans la reconnaissance de la foi que, dans la lucidité sur notre imperfection, nous pouvons envisager le chemin qui s'ouvre devant nous sans illusion et sans être écrasés par la culpabilité. Ainsi toute éthique chrétienne ne peut partir que du Christ. C'est le chemin de chaque être humain que de partir de notre réalité actuelle ambiguë pour marcher, par grâce, vers cette perfection humaine qui est celle de la création revenue à sa juste relation avec son créateur. L'éthique chrétienne ne saurait donc se contenter d'être celle d'une communauté particulière et volontaire, ni d'ailleurs la simple répétition d'un discours acceptable par toute personne de bonne volonté. Elle se veut *universelle* car elle est fondée sur la réalité de la création de Dieu et ce qu'elle annonce n'est pas limité à une culture particulière. Mais elle n'est pleinement *compréhensible et acceptable* que pour ceux qui, connaissant le Christ, se sont repentis, ont changé de chemin et connaissent alors l'ordre véritable de la création de Dieu. Il y aura donc nécessairement, à côté de l'éthique chrétienne elle-même et que l'on pourrait dire plénière, une éthique sociale, seconde et dérivée, mais qui devra tenir compte de la dureté du cœur des hommes. *L'Eglise* est le lieu où la nouvelle création pourra, de manière encore imparfaite et incomplète, se manifester effectivement et visiblement. La question demeure de savoir comment et dans quelle mesure cette humanité pleine et christique pourra exister dans notre humanité marquée par le péché.

Le réalisme spirituel et l'œuvre de l'Esprit

Il arrive assez fréquemment que le terme de « spirituel » évoque un moindre degré de réalité. Ce qui est spirituel devient alors précisément ce qui n'est pas tout à fait réel, ce qui est lié à l'esprit, donc aux « idées ». Cette perspective est toute différente de celle que nous apporte la révélation. Ce qui est spirituel, au sens plein du terme, relève de l'Esprit de Dieu, troisième personne de la trinité. A ce titre, la réalité de l'Esprit est celle de Dieu ; elle est donc la réalité par excellence, infiniment plus « réelle » que toute réalité humaine actuelle ambiguë.

La venue de l'Esprit et son habitation dans le croyant ne sont pas des présentations symboliques d'une simple manière de saisir notre

⁶ Oliver O'Donovan, *Résurrection et expérience morale, esquisse d'une éthique théologique*, Paris, P.U.F., 1992, p. 37.

existence, mais la réalité elle-même qui transforme la vie de celui qui a placé sa foi en Jésus-Christ. Il est vrai que nous sommes dépassés par ce qui se produit et que nous ne pouvons guère l'enfermer dans nos formules. Le « comment » nous échappe (comme bien d'autres comment). Mais reste que l'humain devient le lieu de la présence divine et que la grâce, à cause de l'action de l'Esprit, n'est pas seulement justificante, mais également transformante.

Chez Aristote⁷, la croissance des vertus venait par l'habitude du travail humain. Cette dimension existe également dans la perspective biblique, mais elle s'articule avec l'oeuvre accomplie en nous par l'Esprit. C'est pourquoi l'apôtre Paul peut dire : « *Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement [...] car c'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire selon son dessein bienveillant* » (Ph 2,12-13). La Deuxième épître de Pierre nous présente, dans le même sens, une exhortation à ce travail : « *Faites tous vos efforts pour joindre à votre foi la vertu, à la vertu la connaissance, à la connaissance la maîtrise de soi, à la maîtrise de soi la persévérance, à la persévérance la piété, à la piété la fraternité, à la fraternité l'amour* » (2 P 1,5-7). Mais ces vertus se retrouvent également présentées comme fruits de l'Esprit en Ga 5,22-23.

C'est Dieu en nous, par l'action de son Esprit, qui nous transforme petit à petit à l'image du Christ car les chrétiens sont « *ceux qu'il a prédestinés à être semblables à l'image de son Fils afin qu'il soit le premier-né d'un grand nombre de frères* » (Rm 8,29).

L'humain en l'homme n'est donc jamais une réalité figée dans un état donné. On s'en approche ou s'en éloigne. Comme le disait déjà Aristote, chaque acte rend plus facile l'acte suivant et le caractère se construit par l'exercice régulier des vertus (et des vices). Dans l'approche biblique, cette construction « naturelle » se réalise en relation avec l'Esprit de Dieu. Chaque décision oriente un peu plus le caractère. Chaque « oui » adressé à Dieu rend le oui suivant plus facile, chaque « non » le rend plus difficile. En termes bibliques, la progression dans les vertus, cette disponibilité toujours plus grande aux invitations de l'Esprit, correspond à « *la sanctification* » et son contraire à « *l'endurcissement* ». Il est néanmoins important de préciser que, si cette progression régulière correspond à notre réalité, elle ne nous enferme pas et qu'en la matière, aucune situation humaine n'est désespérée. Celui qui s'endurcit peut être retourné par l'Esprit à qui il arrive non seulement de frapper à la porte, mais parfois de l'enfoncer. Quant à celui qui est debout, qu'il prenne garde de tomber...

⁷ Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1103 a. Voir aussi Jean Vanier, *Le goût du bonheur. Au fondement de la morale avec Aristote*, Paris, Presses de la Renaissance, 2000, pp. 203ss.

Comme le souligne MacIntyre, l'apprentissage des vertus suppose généralement une pratique, l'ordre narratif d'une vie humaine et l'exposé de ce qui constitue une tradition morale⁸. Plus globalement, il suppose le contexte d'une communauté et un récit fondateur⁹. Cela est vrai pour les diverses communautés humaines. Durant fort longtemps, nos communautés nationales présentaient une unité culturelle ayant ses propres récits qui structuraient le sentiment d'appartenance et donnaient, par la présentation de *personnalités exemplaires*, les références des comportements acceptés comme vertueux par la communauté. Que l'on pense simplement à la manière dont les enfants des écoles apprenaient l'histoire en entendant parler de Vercingétorix, de Saint Louis, de Jeanne d'Arc ou des héroïques soldats du moulin de Valmy... Et je suppose que Guillaume Tell et d'autres figures ont joué un rôle semblable pour la Suisse. L'éclatement de notre société en d'innombrables références et la perte du lien communautaire rendent ainsi beaucoup plus difficile l'existence d'une éthique commune. Le risque est alors d'entrer dans un communautarisme dans lequel chaque groupe a ses propres références et ses propres valeurs. Quel que soit notre sentiment à l'égard de cette évolution, une telle situation n'est vivable, à la longue, que si un certain nombre de valeurs communes arrivent à structurer à un niveau plus large le sentiment d'une appartenance à une même communauté humaine.

Il n'en demeure pas moins que la communauté chrétienne a, plus que d'autres sans doute, les moyens de transmettre sa propre conception de ce qui est humain.

La communauté chrétienne

La communauté est le réseau de relations qui donne sens à l'existence. Les chrétiens sont engagés, au sein de l'Eglise et plus encore de leurs Eglises locales, dans une démarche partagée autour d'une même foi et d'une référence de comportements commune. Là, les valeurs et les conceptions sont à la fois reçues et discutées. La dimension du *témoignage* qui est importante dans bien des traditions évangéliques participe à cette éducation. Bien qu'elle puisse être facilement déformée, elle transmet la manière dont telle personne de la communauté a réagi devant telle circonstance. Si les témoignages stéréotypés peuvent devenir nocifs en restreignant la liberté et la diversité des personnalités, lorsqu'ils sont authentiques et donc divers, ils présentent autant de modèles indicatifs de ce que peut être un comportement humain se réclamant de

⁸ Alasdair MacIntyre, *Après la vertu*, *op. cit.*, pp. 182ss.

⁹ C'est ce que montre Hauerwas, *A Community of Character*, *op. cit.*

l'Evangile. Le chrétien devient alors, au sein de l'Eglise locale, un apprenti sur le chemin de l'humain dont les maîtres les plus proches sont les autres membres de la communauté. Et cela d'autant plus que ces témoignages parlés et surtout vécus sont des tentatives de mise en œuvre concrète de la grande référence commune autour de laquelle la communauté et les communautés chrétiennes trouvent leur identité, le récit fondateur.

Le récit fondateur

Pour la communauté chrétienne, le récit fondateur est *la Bible*, perçue non seulement comme un livre ayant autorité, mais comme le grand récit qui présente des personnages qui manifestent les vertus essentielles. Ce récit représente le lieu narratif au sein duquel les chrétiens vivent. Ils sont comme imprégnés par les histoires à partir desquelles les circonstances de la vie prennent sens. D'où l'importance non seulement de la prédication mais de la connaissance biblique plus générale. La communication de l'humain se fait, comme par osmose, à travers les circonstances du récit et les réactions bonnes ou mauvaises des protagonistes. Peu à peu les personnages deviennent nos compagnons de route et influencent notre manière de voir les choses et les décisions qui forment la trame de notre vie.

La Bible nous présente la révélation de la volonté de Dieu – et avant tout le Christ et son enseignement qui sont la norme essentielle du comportement humain – mais aussi la manière dont le commandement a été reçu par des hommes et des femmes dans des circonstances diverses. Il est probable que l'humain se transmet plus par l'exemple, par « *contagion* », que par des textes normatifs et c'est sans doute une des raisons qui ont motivé la forme qu'a prise la révélation. Elle ne se limite pas en effet à quelques textes qui nous diraient les commandements ; elle décrit la vie de personnes qui nous sont semblables tout en commentant les décisions qu'elles ont prises ou les actes qu'elles ont accomplis. A travers cette peinture d'une nuée de témoins, nous discernons également les vertus qui nous sont proposées, et donc les accents particuliers qui font la couleur spécifique du caractère chrétien idéal. Cet aspect, comme d'ailleurs ce que nous avons dit de la communauté fraternelle, correspond à l'accent mis par le Nouveau Testament sur la dimension de *l'imitation*, imitation d'un homme (Paul en 1 Co 4,16 ; 11,1 ; Ph 3,17), du Christ ou même de Dieu (Ep 5,1). C'est sans doute ce moyen, et l'expérience le montre, qui permet le plus facilement de progresser vers le modèle qui nous est proposé. Précisons cependant que l'« imitation » dont il est ici question n'est pas la reproduction passive d'un comportement extérieur, mais l'attraction que peut susciter en nous l'exemple de quelqu'un dont nous avons le sentiment qu'il nous devance sur notre chemin. La *pluralité des exemples*, dans

la communauté comme dans le récit biblique, est la meilleure protection contre ce qu'il pourrait y avoir de réducteur dans une manière de « singer » le Christ ou les Apôtres. Nous sommes en effet appelés à progresser d'une manière singulière et selon ce que nous sommes, ainsi que l'ont fait les modèles humains qui nous sont proposés.

Les personnalités exemplaires

Ce dernier point joue, de fait, hors du récit biblique, un rôle discret dans le protestantisme. Si les autres traditions chrétiennes ont mis en valeurs les saints, ces personnalités exemplaires présentées comme modèles aux fidèles, la Réforme a fermement réagi contre cette pratique. La réaction a bien sûr avant tout porté contre le culte des saints et les nombreuses dérives qu'il a occasionnées. Il faut d'ailleurs reconnaître que, comme tout chemin, celui-ci n'est pas sans dangers. Un désir d'imitation mal orienté peut susciter culpabilité et dérives. D'où la nécessité du retour à l'Écriture et de la pluralité des exemples proposés. Les personnages bibliques sont d'ailleurs loin d'être idéalisés. Ils nous sont présentés dans leur réalité, leurs faiblesses et leurs chutes, mais aussi leur capacité de revenir vers Dieu et, une fois pardonnés, de reprendre la route. Mais, dans les Églises protestantes, c'est la notion même de personnalité exemplaire qui est devenue suspecte. Comme le besoin de modèles est profondément enraciné dans la nature des communautés, il est réapparu de manière non officielle, mais tout aussi réelle. On peut citer comme personnalités de référence pour notre temps par exemple Albert Schweitzer, Dietrich Bonhoeffer ou Martin Luther King. Le paradoxe, quand on connaît les principes de la Réforme, c'est que seuls – ou presque – des ecclésiastiques et des hommes¹⁰ ont servi de modèles, là où le discours soulignait pourtant la vocation de chacun, homme ou femme, dans sa situation propre, à vivre radicalement l'appel de Dieu. Un des rares exemples de modèles plus « laïcs » en protestantisme est sans doute celui du comportement communautaire des habitants du Chambon-sur-Lignon pendant la Deuxième Guerre mondiale.

Ne nous faut-il pas reconnaître le *caractère indispensable*, pour l'enseignement de l'humain, des modèles proposés à une communauté ? Ceux-ci peuvent être historiques ou partiellement mythiques, ils n'en nourrissent pas moins l'imaginaire et entraînent à leur suite ou au moins influencent bien des personnes. Cela me semble vrai autant de François d'Assise qu'aujourd'hui, dans d'autres milieux, d'un homme-mythe comme Ben Laden. Sous des formes radicalement différentes et à certains égards opposées, ils donnent le sentiment que quelque chose est possible, qu'une certaine manière de vivre radicalement la foi est possible

¹⁰ Il faudrait sans doute nuancer cette affirmation en ce qui concerne les biographies missionnaires qui ont également pu présenter des personnalités féminines.

puisqu'elle s'est effectivement réalisée dans le personnage en question. De la vie de certains sort en effet un souffle qui en attire d'autres, ou, comme l'écrivait Bergson, « un enthousiasme qui se propage d'âme en âme comme un incendie¹¹ ». Si j'ai volontairement choisi deux exemples aussi contradictoires, c'est pour bien montrer que ce mode de fonctionnement a un caractère *universel* et opère pour le meilleur et pour le pire dans chaque communauté. La pègre a ses personnalités exemplaires, de même que les non-violents ou les parachutistes. Ce sont les vertus qui diffèrent, la nature de l'humain proposée, pas vraiment le mode de communication de l'idée de l'humain que ces communautés mettent en valeur. La dimension de l'imitation fonctionne encore dans les milieux les plus individualistes et les plus opposés en principe à toute forme de mimétisme.

S'il fallait déterminer les modes de transmission les plus efficaces de certaines valeurs positives dans notre société, on constaterait probablement que les éthiciens et leurs travaux comptent moins que certaines images reconnues comme celles de Mère Teresa, de l'abbé Pierre ou de Théodore Monod.

En nous limitant, comme c'est plus ou moins le cas, aux personnages bibliques, nous évitons certes le culte de la personnalité (comme plus précisément celui des saints) mais nous risquons également de nous priver d'un instrument de formation, de « construction de l'humain », précieux. En effet, les personnages de la Bible, par leur éloignement historique et culturel, ne parlent qu'à ceux qui sont déjà initiés à une certaine culture. La question est bien de devenir semblable au Christ, mais de l'être ici et maintenant et c'est pour cette transposition que les **modèles** sont indispensables. Le fait d'ailleurs que des Eglises ne transmettent guère qu'un certain type d'exemples, comme celui des missionnaires et des évangélistes, est peut-être le symptôme d'une étroitesse de l'image de l'humain qu'elles reconnaissent. Les vertus essentielles sont alors seulement celles qui facilitent la transmission du message, plus que celles qui participent à la construction de l'humain. Au-delà de la transmission du message essentiel, elles n'envisagent guère de développements de la vie spirituelle dans les divers aspects de notre vie concrète. Il ne faut pas s'étonner, ensuite, si elles ne produisent que peu de personnalités fortes capables, par leur exemple, d'influer sur la société.

La *biographie* est donc un genre littéraire qui a sa justification et sa valeur éthiques tout autant que spirituelles. Les moyens modernes de communication, comme le cinéma, peuvent là aussi être mis à contribution. Des films comme celui sur Gandhi ou « La colline aux mille enfants » sont ainsi des moyens par lesquels des valeurs sont transmises,

¹¹ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1969, p. 59.

non à travers un catéchisme mais par la vie d'une personne ou d'un groupe, qui peuvent parler et inspirer plus que bien des discours.

La pertinence de l'éthique communautaire pour la société

Pour conclure, je voudrais faire quelques remarques sur la relation qui peut et doit exister entre la formation de l'humain telle que peut l'envisager l'Eglise et l'impact que cela peut avoir sur la société. On pourrait en effet craindre que cette dimension communautaire ne réduise l'Eglise à une sorte de ghetto. Il me semble que l'on peut donner au moins deux réponses.

La première, c'est la valeur de *témoignage* qu'une communauté particulière peut avoir dans la société dans son ensemble. En tant que laboratoire du Royaume, l'Eglise a d'abord une valeur formatrice pour ses membres. Mais elle est aussi une communauté réelle dont les portes sont ouvertes et qui pratique, de manière encore imparfaite mais réelle, les valeurs qui sont les siennes. Là où l'Eglise se limite à l'évangélisation et au culte, son impact éthique sera certainement faible, voire nul. Mais est-elle fidèle en limitant ainsi son témoignage ? Dans notre société occidentale, rien n'empêche la communauté chrétienne de prendre sa place. Les portes du social lui sont largement ouvertes. Mais elle a aussi la possibilité de parler et de s'engager dans les situations et les débats de ce monde. Ce faisant, elle se rend visible. Elle n'impose rien mais propose sa voix, et son discours est comme soutenu par sa propre manière de vivre et de s'engager. Elle se laisse ainsi juger – et elle le sera souvent – ce qui la met dans une situation de fragilité, mais en agissant ainsi, elle joue effectivement son rôle. Et si certains en profiteront certainement pour la prendre pour cible, d'autres pourront voir quel est le comportement auquel l'Évangile fait allusion et en être touchés. En cela, elle est, d'une certaine manière, semblable au Christ durant son ministère terrestre. Certains également pourront continuer de rejeter la foi qui s'exprime ainsi, mais reconnaître le bien fondé de certains engagements, comportements ou prises de position, et y adhérer. Cette présence concrète de l'Eglise dans le monde peut ainsi aboutir à deux résultats différents. L'un, qui relève de l'évangélisation, en amenant d'autres à partager la foi et l'image de l'humain qui est celle de la communauté, et l'autre, d'une influence plus discrète et sans doute moins ambitieuse, mais qui n'est pas sans fruits pour le bien-être de la société dans son ensemble.

D'autre part, si la communauté est le lieu de l'apprentissage de l'humain pour *les chrétiens*, ceux-ci vivent dans la société elle-même. Ce qu'ils auront appris, les valeurs qu'ils auront accueillies et adoptées, le caractère qui se sera peu à peu formé en eux, trouveront à s'exprimer dans la vie de tous les jours et les engagements autres qui seront les

leurs. Leur influence dépassera alors les limites de leur communauté et le lien ne sera pas toujours fait explicitement. Tout le monde sait, bien sûr, que l'abbé Pierre est catholique ; peut-être un peu moins que Théodore Monod est protestant, mais ce qui fait leur impact demeure personnel. Ils ne sont pas perçus comme représentants d'une communauté, mais comme des exemples « universels ». C'est là le but de la contagion, de cet incendie dont parlait Bergson. Les personnalités exemplaires sont là pour aider à la formation de personnalités qui pourront devenir, à leur petit niveau, elles aussi exemplaires pour certains. C'est ainsi que ce que le christianisme propose quant à sa compréhension de l'humain peut effectivement avoir un impact réel sur la société, au-delà même des communautés qui explicitement se réclament de lui. ■

par Richard
LOVELACE,

professeur émérite
d'histoire de l'Eglise
au Séminaire Théolo-
gique de Gordon-
Conwell,
U.S.A.

LES FACTEURS TROP HUMAINS DANS L'ÉVOLUTION DES RÉVEILS

D'un ouvrage majeur¹ de la théologie évangélique du XX^e siècle, nous avons extrait et traduit quelques pages qui offrent une contribution intéressante à notre recherche anthropologique. Richard Lovelace analyse dans ce chapitre (pp. 239-270) les raisons qui amènent une authentique œuvre de l'Esprit à dégénérer. La première cause de « dérapage » relevée par Lovelace est ce mélange persistant de grâce et de péché chez le croyant, qui se manifeste en particulier par l'orgueil spirituel :

Ce que nous appelons orgueil n'est en général pas l'expression d'une appréciation sérieuse de soi mais un mécanisme de défense qui vise à compenser des sentiments d'infériorité inconscients. L'apport de la vie spirituelle et des dons de l'Esprit devrait normalement éliminer le besoin psychologique lové derrière cet égoïsme compensatoire et par là atténuer le péché d'orgueil chez le croyant. Mais il suffit qu'il subsiste en lui une dynamique de culpabilité ou d'insécurité, des blessures non guéries qui proviennent de rejets passés, ou l'ombre d'une rupture cachée avec Dieu, pour que les grâces qui devraient contribuer à une estime de soi légitime soient transformées en bouclier pour cacher le péché ou se préserver des sentiments d'infériorité. Les « bonnes doctrines », les expériences chrétiennes ainsi que les dons spirituels peuvent tous être utilisés de cette manière. Ce mauvais usage de la grâce génère une grande part de la pathologie du réveil. Bien des prétentions et des manques de charité qui se manifestent dans le sillage d'un réveil s'expliquent simplement comme des réflexes de l'âme qui doute d'elle-même et cherche le soulagement en jetant le doute sur les autres.

¹ Richard Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life, An Evangelical Theology of Renewal*, Exeter, The Paternoster Press, 1979, 455 pages.

En même temps que ce *mélange* de la chair et de l'Esprit dans l'expérience du réveil, Jonathan Edwards² attire l'attention sur la *dégénérescence* de l'expérience qui peut, elle aussi, produire des aberrations lors d'un réveil. Certaines expériences spirituelles n'ont rien à voir avec la grâce. Elles ne proviennent pas du Saint-Esprit et ne touchent pas le cœur ; elles trouvent simplement leur source dans l'esprit humain et agissent sur la surface de l'imaginaire.

Toutefois, même quand l'expérience chrétienne comporte une relation authentique avec Dieu qui pénètre et transforme le cœur, au moins partiellement, la vitalité de la grâce peut graduellement et insensiblement s'altérer. La personne concernée restera peut-être persuadée qu'elle marche avec Dieu en pleine vitalité spirituelle. Le converti qui a commencé une vie nouvelle remplie d'amour pour Dieu et son prochain glisse peu à peu dans une douce illusion, débordante d'auto-satisfaction et d'intérêts « spirituels » centrés sur soi. Cela risque d'arriver tout spécialement lorsqu'un converti reçoit peu d'enseignement après son engagement initial, ou lorsque l'enseignement dispensé néglige la dimension de la sanctification ou encore se concentre trop exclusivement sur les états émotionnels intérieurs et oublie de promouvoir la responsabilité, l'amour actif manifesté aux autres, y compris une préoccupation et une action sociales³.

Charles Chauncy avait donc raison d'en appeler à la réalité spirituelle plutôt qu'aux feux d'artifice émotionnels ; de demander de la persévérance au-delà de la conversion, en direction de la sanctification et des œuvres bonnes⁴. Edwards intégra la critique de Chauncy et la transmit à l'Église américaine sous une forme qui aurait prévenu l'abus de la grâce à bon marché dans la culture revivaliste si elle avait continué à être normative pour le mouvement évangélique. Malheureusement, les prédicateurs du réveil ont ignoré cette perception de l'unité essentielle entre la compréhension, la volonté et l'émotion qu'Edwards considérait comme trois branches provenant d'un tronc commun, le centre de la personnalité contrôlant toutes les facettes de l'âme⁵. Il basait sa théologie

² Jonathan Edwards, *Thoughts on the Revival in New England* (1742) et *Religious Affections* (1746) ; cf. Elizabeth Winslow, *Jonathan Edwards, Basic Writings*, New York, Meridian, 1966 ; Guy Chevreau, *Embrasse nos cœurs*, Crissier, Carrefour, 1995, ch. 4.

³ Edwards, *Religious Affections*, pp. 197-239, 383-461 ; *Thoughts on the Revival*, pp. 466-471.

⁴ Charles Chauncy, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England*, Boston, Rogers and Fowle, 1743.

⁵ Edwards, *Thoughts on the Revival* ; cf. Clyde A. Holbrook, éd., *Original Sin*, New Haven, Yale University Press, 1970, pp. 223-236 ; C. Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, New York, Anchor Books, 1966, pp. 12-18.

du réveil sur cette vérité biblique selon laquelle c'est du cœur que jaillit la vie (Pr 4,23, BJ). Par la suite, le mouvement évangélique abandonna sa vision du cœur et désintégra cette unité des trois facultés. On en vint à promouvoir trois fausses piétés : une première se basant sur les émotions, dissociée des actes et de la profondeur théologique ; une deuxième se basant sur la volonté et les œuvres ; et une troisième qui n'est constituée que de concepts orthodoxes. On peut aisément retrouver ces trois courants dans le christianisme du XIX^e siècle ou identifier leurs descendants sur la scène religieuse contemporaine.

Pour éviter que l'expérience chrétienne ne dégénère, nous devons veiller à ce qu'elle pénètre jusqu'au cœur et transforme ainsi toute la personnalité en touchant ses racines. L'Écriture présente l'expérience chrétienne en équilibrant soigneusement les paramètres affectifs, intellectuels et volitifs. Voilà pourquoi tout mouvement de réveil qui ne vise pas un renouveau du cœur à tous ces niveaux de la personnalité est voué au naufrage.

Notons encore une autre intrusion de la chair dans le cours d'un réveil : un pseudo-renouveau dans lequel la chair simule les effets du Saint-Esprit sans en avoir consciemment l'intention. Cela peut arriver simplement comme un comportement grégaire, par imitation : de nombreuses fausses conversions se produisent dans le sillage de celles qui sont authentiques, parce que la foi chrétienne est subitement à la mode. Ce phénomène est connu dans le ministère de Jésus. Il est clair que l'apostasie de ses disciples temporaires ne discrédite pas l'authenticité de ceux qui ont persévéré.

Il est possible, cependant, qu'un revivaliste suscite délibérément un pseudo-réveil par la manipulation émotionnelle de l'auditoire. Il le fera sans avoir l'intention délibérée de tromper les gens ; il le fera simplement parce qu'il a une théologie inadéquate. Si un évangéliste est persuadé que la nouvelle naissance de ses auditeurs est une responsabilité qui repose exclusivement sur lui, il va devoir convaincre leur volonté de se tourner vers Dieu par tous les moyens à disposition, au lieu d'être un accoucheur qui assiste à l'œuvre de la grâce souveraine. Pour atteindre son but, il va naturellement utiliser tous les moyens qui « marchent ». Si l'on ne se sert pas de ces moyens, dira-t-on, certains renonceront à se décider et ils seront perdus.

Nous ne pouvons pas discréditer l'évangélisation de masse qui utilise ce style. Mais nous pouvons prédire que de grandes parties de l'Église vont résister à prendre au sérieux l'évangélisation à moins qu'elle ne se démarque de ces excès, développe un style plus crédible et plus digne, et retrouve sa place à l'intérieur d'une multitude de facteurs qui contribuent au renouveau complet de l'Église. (pp. 249-252). ■

TESTÉ POUR VOUS !

« MÉTHODE D'HÉBREU BIBLIQUE »

**UNE MÉTHODE
POUR APPRENDRE L'HÉBREU BIBLIQUE
AU MOYEN D'UN CD-ROM MULTIMÉDIA**

par Alain
DECOPPET,
diacre,
Mission Evangélique
Braille,
à Vevey, Suisse

J'ai pu tester tout à mon aise cette « *Méthode d'hébreu biblique* ». Elle comprend 26 leçons, plus une leçon d'initiation à l'alphabet hébreu. Celui qui aura suivi le cursus complet sera capable de lire des textes bibliques simples.

Chaque leçon fait travailler un texte biblique qui va d'une phrase pour les premières, jusqu'à cinq versets pour les dernières. Les textes choisis sont pris essentiellement dans la Genèse (16 sur 26) ; les autres étant tirés de l'Exode (3), du Lévitique (1), du Deutéronome (1), de Josué (1), de 1 Samuel (2), de 1 Rois (1) et d'Esaië (1). On pourra regretter que l'auteur n'ait pas jugé bon de prendre au moins un texte des Psaumes. Il est vrai que, dans les dernières leçons, des exercices font travailler certains textes des Psaumes, de Qohéleth, des Proverbes, du Cantique des Cantiques et d'Esaië.

Une « aide », bien utile au début, présente, sous la forme d'une démo multimédia, la méthode dans son entier et le contenu de la barre d'outil dont dispose l'élève pour l'étude de chaque leçon :

ÿ le premier outil est la *lecture* : le texte biblique de la leçon est affiché et peut être lu, et en même temps entendu, dans son entier, verset par verset ou mot par mot ; pour cela il suffit de cliquer sur le mot en question. Les mots se colorent au fur et à mesure qu'on les entend. Il est aussi possible d'écouter le texte être proclamé selon les cantilations séfarade ou ashkénaze. Conjuguer la lecture à l'audition des mots et des phrases représente sans doute pour certains élèves une aide à la mémorisation et leur permet de s'imprégner du rythme et des tonalités de l'hébreu.

- ÿ le deuxième outil est l'*analyse grammaticale*. Lorsqu'on clique sur cette fonction, s'ouvrent deux fenêtres sous le texte hébreu : la première donne la traduction littérale du texte. Si l'on clique sur un mot ou une expression du texte hébreu, le mot ou l'expression correspondant dans la traduction se met en évidence en même temps qu'on l'entend prononcé en hébreu ; on obtient un résultat analogue en cliquant sur un mot ou une expression de la traduction. La deuxième fenêtre donne l'analyse du terme sur lequel on a cliqué. Si une notion grammaticale nous laisse interrogatif, on accède facilement, par un lien hypertexte, au chapitre de la grammaire expliquant plus en détail la notion en question.
- ÿ troisième outil, *la grammaire* : chaque leçon permet d'aborder trois nouveaux points de grammaire ;
- ÿ quatrième outil : des *exercices* interactifs permettent à l'étudiant de s'auto-évaluer pour voir s'il a bien acquis le vocabulaire et les points de grammaire de la leçon ;
- ÿ cinquième outil : une *grammaire de base* de l'hébreu biblique présentée dans un ordre systématique ; il est possible d'y accéder en tout temps pour approfondir une notion. Relevons que, pour une grammaire de base, elle est très complète, notamment en ce qui concerne la morphologie. Remarquons cependant que l'auteur reste fidèle, pour décrire l'hébreu, à la terminologie traditionnelle inspirée des grammairiens du Moyen-Age. Avouons que c'est un peu rébarbatif pour un novice et, de plus, pas indispensable pour lire la Bible hébraïque. Pour une méthode multimédia, n'aurait-il pas été judicieux d'opter pour une terminologie plus moderne, comme l'a fait avec succès John Sawyer, par exemple, dans son livre *A modern introduction to the biblical Hebrew* ?
- ÿ sixième outil : le *vocabulaire* qui comprend plus de mille mots choisis en raison de leur fréquence dans la Bible. Il permet de connaître la signification d'un terme, de le lire et de l'entendre prononcer. Les mots rares, comme « hysope », même s'ils ont été étudiés dans une leçon, n'y figurent pas forcément ;
- ÿ le septième outil est composé d'un certain nombre d'aides *culturelles* qui permettent d'avoir une brève présentation du texte de chaque leçon ; on y trouve, en plus, des cartes de géographie biblique, une présentation de quelques personnages bibliques importants, une brève histoire de l'hébreu en cinq tableaux ainsi qu'une nomenclature de la Bible hébraïque. Ces aides, certes sommaires, permettent

à une personne qui n'a pas bénéficié d'une culture biblique préalable de s'y retrouver. A mon avis, il manque à cet outil une bibliographie qui permettrait à l'étudiant d'aller plus loin et d'avoir des indications pour se procurer une Bible hébraïque, un dictionnaire et une grammaire d'hébreu biblique.

ÿ En outre, une huitième icône « aide », présente la méthode et permet de s'y retrouver – si besoin était, car son utilisation n'est pas très compliquée !

Pour utiliser ce logiciel, le matériel minimum requis est un Pentium avec 16 Mo de RAM, une carte graphique SVGA 800 x 600, une carte son, un lecteur CD-ROM double vitesse. Les utilisateurs de MAC devront avoir un ordinateur avec les mêmes propriétés que ci-dessus et être équipés d'un processeur POWER PC.

La matière a été fournie par Mireille Hadas-Label, professeur à La Sorbonne, bien connue pour ses ouvrages de référence sur l'histoire de la langue hébraïque. C'est dire qu'on a là un outil de qualité et, qui plus est, bien fait du point de vue informatique, pour apprendre l'hébreu biblique.

Mon souhait est que cet instrument didactique donne envie à de nombreuses personnes de commencer à apprendre l'hébreu biblique. Tout le monde n'a pas eu le privilège de suivre une formation théologique ou d'habiter dans une grande ville universitaire où l'on peut trouver des cours d'hébreu biblique. Pourtant, pouvoir lire la Bible dans sa langue originale est d'un immense profit. Pour avoir parfois délaissé l'hébreu et l'Ancien Testament, l'Eglise s'est en partie coupée des racines qui la portent (Rm 11,18), ce qui eut des conséquences importantes au niveau théologique, voire éthique. Voici plus d'un siècle, Ernest Renan écrivait : « *Même pour le Nouveau Testament, il n'y a pas de complète exégèse sans la connaissance de l'hébreu* ». Mon expérience me prouve quotidiennement la justesse de ce propos.

Si cela vous intéresse, vous pouvez aller voir le site : www.yodea.com. Vous y trouverez une présentation de cette méthode d'hébreu biblique et une autre pour une méthode d'hébreu moderne, avec une *démo* multimédia très bien faite. Il est aussi possible d'écrire à l'éditeur :

Yodéa Editions
33, rue des Trois-Frères
F-75018 Paris
Tél. 01 46 06 16 80